

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 11 (1955)
Heft: 1

Artikel: Augustins "Bürgerschaft Gottes"
Autor: Schmidt, Martin Anton
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877421>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

Mit-leidens des Hohenpriesters, aber auch seiner Vollmacht zu helfen in Barmherzigkeit und Gnade.

So fügt sich Hebr. 5, 7—8 in den Kreis der Aussagen über das hohepriesterliche Amt des Christus ein. Dabei wird in besonderer Weise das eine Wegstück aus dem Gang des Hohenpriesters betrachtet: die Erniedrigung auf Erden, die die Vollendung begründet.

Hebr. 5, 7—8 betont — wie der ganze Hebräerbrief — die Menschlichkeit des Erlösers in der Absicht, das Zutrauen zum Erhöhten zu stärken durch den Hinweis auf seine in seiner irdischen Geschichte geoffenbarte Solidarität mit den Sündern. Das ist das Thema des Hebräerbriefes — nicht die Abwehr einer falschen Christologie, sondern die Stärkung des müde und lässig gewordenen Glaubens und die Ermutigung in der Angst vor dem Leiden. Ihm dienen alle christologischen Aussagen, ihm dient aber auch die Paränese, deren Forderung in dem göttlichen Geschenk des Erlösers begründet ist.

Hauptwil (Kt. Thurgau).

Mathis Rissi.

Augustins «Bürgerschaft Gottes».

*Akademischer Vortrag, gehalten am 30. November 1954
in der Universität Basel.*

Daß die Zeit, in der wir den 1600. Geburtstag des Kirchenvaters Augustin feiern, mit dessen Zeit mancherlei Verwandtes hat, darauf hinzuweisen liegt allzu nahe. Als im Jahre 410 zum ersten Male seit mythischer Vorzeit ein Barbarenheer in die Stadt Rom eindrang, mußte sich mit dem politischen Rom, mit der griechisch-römischen Kultur auch das Christentum erschüttert fragen: «Quid salvum est, si Roma perit?»¹ War denn die Sache Roms nicht auch die Sache Christi geworden, seit Konstantin durch Christus gesiegt hatte? Gab es denn nun nicht ein «christliches Rom»?

So redet man heute auch von einer «Bedrohung des christlichen Abendlandes». Ist Augustin, der das christliche Abend-

¹ Hieronymus, Ep. 123, 6 (CSEL 56, 94).

land in hervorragender und mannigfacher Weise mit seinem Geist geprägt hat, noch lebendig genug, sich zur heutigen Angst tröstlich und wegweisend zu äußern, wie er es bei der damaligen Bedrohung tat?

Als die Kunde von der Bedrohung Roms nach Hippo Regius gekommen war, predigte Augustin seiner Gemeinde: «*Caelum et terra transibunt* (Mt. 14, 35); quid ergo mirum, si aliquando finis est civitati?»² Als man dann aber erfuhr, daß die Goten nach drei Tagen wieder abgezogen waren, ohne Rom zerstört zu haben, sagte er: «Manet civitas, quae nos carnaliter genuit. Deo gratias. Utinam et spiritualiter generetur et nobiscum transeat ad aeternitatem! Si non manet civitas, quae nos carnaliter genuit, manet, quae nos spiritualiter genuit... Civitas sancta, civitas fidelis, civitas in terra peregrina, in coelo fundata est.»³ Wie merkwürdig spricht Augustin hier als Römer und doch nicht als Römer! Der «civitas», die seine und seiner Zuhörer irdische Heimat ist, stellt er eine andere «civitas» gegenüber; zu ihr und nicht mehr zu Rom gehört, wer «dem Geiste nach gezeugt» ist. Mit einem «christlichen Rom» rechnet er nicht; er wünscht es nur. Aber solch ein Rom müßte Bürgerrecht in der civitas bekommen, die nach dem Zusammenhang der zitierten Stelle das «himmlische Jerusalem» ist. Der christliche Römer, als den wir ihn sprechen hören (insofern er doch am Geschick der Stadt, der er sich durch seine Geburt zugehörig weiß, Anteil nimmt), ist ein Fremdling in dieser civitas geworden, insofern er an das «ewige Rom» nicht glauben kann. Aber er gibt Rom nicht mehr auf, als er es von seinem Standpunkt aus aufgeben muß. Er wünscht, daß das «Uebergehen zur Ewigkeit», d. h. aber die Geschichte, in der Rom groß war und noch ist und die doch im Tage Christi ihr Ende und Ziel hat, daß diese Geschichte nicht gegen, nicht ohne Rom gehe.⁴

² Serm. 81, 9 (PL 38, 505).

³ Serm. 105, 7, 9 (PL 38, 622).

⁴ In den zitierten Stellen bedeutet «civitas» einerseits «Stadt», andererseits «Bürgerschaft» (s. W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart und Köln 1951 [2. Aufl. von: *Christentum und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. 1940] 155 ff.). Augustin wünscht den «Bürgern Roms», daß sie *auch* Bürger der ewigen civitas werden. Daß noch viele Bürger von der «civitas terrena» zur «civitas Dei» kommen werden, sagt De civ. Dei I 1 Anf. Nach den Predigtstellen würden solche wohl noch «Bürger Roms»

In solchen Krisen sollen die Christen nicht auf Rom schauen; wenn doch die Römer auf Christus, den Gründer der «civitas Dei», schauten!⁵ Welche Römer jetzt ihre eigene römische Lage, das, worin das Elend, aber auch die Größe des Namens «Rom» besteht, richtig verstehen würden, die würden jetzt den Schaden Roms nicht den Christen, d. h. dem Abfall von den alten Göttern, zuschreiben. Diesen Vorwurf, in dem der alte Spruch der Christenverfolger «Pluvia deficit, causa Christiani

genannt werden können, nach keiner Aussage Augustins aber wären sie dann mehr Bürger der «civitas terrena». Das Uebergehen zur «Bürgerschaft Gottes», das für viele «Bürger Roms» (die dann nicht mehr Glieder der «civitas terrena» sein werden) sicher erwartet wird, ist für Rom als «Bürgerschaft» wünschbar, für eine weltumspannende «res publica» nach De civ. Dei II 19 gerade noch denkbar. Daß die letztere «traumhaft unwirkliche Unmöglichkeit» immerhin noch denkbar ist, ist nach Kamlah 178 f. dem ciceronischen personalen Begriff von «res publica» zuzuschreiben, so daß auch hier nicht an ein mittelalterliches «sacrum regnum» zu denken ist. Bezeichnenderweise wird dort über die Rolle Roms in dieser geträumten res publica nichts gesagt, vielmehr von der verdorbenen res publica Rom (vgl. De civ. Dei XIX 21. 24) hinweg über jene Utopie auf die endzeitliche res publica geschaut, «ubi Dei voluntas lex est». Es geht also, wenn die Römer als «Bürger» und «Bürgerschaft» angeredet werden, um mehr als den «römischen Staat», freilich auch keineswegs gegen das Staatliche an sich, wie die zitierten Kapitel in ihrer Dialektik deutlich zeigen. Der Staat ist so, wie seine Bürger sind, und so wird es einen vollkommenen Staat wohl erst in der Ewigkeit geben, was die «Gottesbürger» aber keineswegs hindern soll, die vorläufigen Güter des irdischen Staates zu würdigen und zu «gebrauchen», seine Fehler aber nicht mitzumachen und seine Unzulänglichkeiten zu ertragen. — Dort, wo Augustin Rom und seine Einrichtungen als «civitas terrena» vor Augen hat, weiß er sich nicht als Römer; s. Kamlah 167 f. Und doch redet er wiederum als ein zur Gottesbürgerschaft Gekommener, der von Geburt Römer ist und nicht gegen Rom an sich, als «civitas», redet, sondern gegen Rom als Prototyp der «civitas terrena». Zu letzterer aber gehört der Selbstruhm (vgl. De civ. Dei I praef.) und das Reden vom «ewigen Rom»; dazu s. H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke (Neue philologische Untersuchungen 3) Berlin 1926, 162 ff. mit Verweis auf M. Bolwin, Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo den Großen, Diss. Münster 1923; ferner Kamlah 175 ff. — Im folgenden sind Stellen ohne andere Angabe aus De civ. Dei zitiert, wobei die Seiten- und Zeilenzahlen der Ausgabe von B. Dombart und A. Kalb, ⁴Leipzig 1928 f., nur beigegefügt sind, soweit es dem rascheren Auffinden dient.

⁵ XXII 6 (II 562): Christus . . . caelestis et sempiternae conditor civitatis; I praef.: Rex . . . et conditor . . .; XVIII 1 (II 255, 21); vgl. XI 1 Anf.

sunt» wieder aufgenommen wird⁶, mit dem das untergehende Heidentum gerade der römischen gebildeten Aristokratie sich noch einmal heftig gegen das Neue aufbäumt, nimmt Augustin zum Ausgangspunkt für sein gewaltiges Werk «De civitate Dei».

Wir übersetzen das Wort «civitas» lieber nicht mit «Staat».⁷ Es stehen sich in der «civitas Dei» und der «civitas terrena», von deren Gegensatz immer wieder die Rede ist, nicht zwei Staaten oder Staatsformen, aber auch nicht einfach das «Himmliche» und das «Irdische» gegenüber, nämlich nicht ein unvergängliches und ein vergängliches «Bürgerrecht» in dem Sinne, daß man in beiden zugleich als Doppelbürger existieren könnte, solange man noch auf Erden lebt. Es stehen auch nicht zwei Ideologien oder Konzeptionen zur Auswahl, mit denen das Zusammenleben der Menschen zu gestalten wäre und zwischen denen man nur zu wählen hätte als zwischen einer «christlichen» und einer «antichristlichen». Ebenfalls geht es nicht einfach darum (obwohl uns diese Unterscheidung schon etwas näher an die Sache heranzuführt), auf die irdischen Interessen und Güter zu verzichten, um dafür die himmlischen zu bekommen, oder aber an den irdischen Gütern und Interessen festzuhalten im Verzicht auf die himmlischen. Wir befinden uns vielmehr in der Geschichte, in der *alle* Menschen vor den gleichen Fragen stehen: von Krieg und Frieden, von Selbstbehauptung durch Herrschaft über Feindliches oder aber Selbstbehauptung dadurch, daß man sich doch lieber dem Widrigen unterwirft, als sich töten läßt. Wir befinden uns in der Geschichte dieser Welt, in der keiner nicht auf seine Weise glücklich sein und auf seine Weise Frieden haben will.⁸ Keine andere Welt und Geschichte kennt Augustin zu seiner Zeit als diese. Nicht anders kann er die Römer sehen als so. Und das ist auch die Welt, in der sich die Christen befinden.

Aber in dieser geschichtlichen Welt gibt es von Anfang an zweierlei Art von Bürgern, untereinandergemischt, letztlich in ihrer Unterscheidung nur Gott bekannt⁹, aber doch so, daß

⁶ II 3.

⁷ S. Kamlah 155 ff. und vgl. Anm. 4.

⁸ IV 23 (I 174); X 1 Anf.; XI 26 Schl.; XIX 12; XXII 30 (II 633).

⁹ XI 1: ... quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus invicemque permixtas; XVIII 1 (die civitas Dei ist <in> der civitas terrena

von der Unterscheidung immer etwas sichtbar bleibt, doch so, daß jetzt z. B. die einen Bürger angreifen und die andern sich verteidigen müssen.¹⁰ Und was greifen jene an? Das Recht der Andern, nur in Christus den wahren Gottesdienst und darum auch das Ende und Ziel aller Geschichte zu sehen.¹¹ Und was verteidigen diese? Ihren Willen, in dieser Welt Fremdlinge zu sein, durch sie zu «pilgern», nicht ihr zu entfliehen, vielmehr in der Welt, wie sie ist, den Weg und nicht das Ziel zu sehen¹², ihre Ueberzeugung, daß die «vita beata», die «pax», die doch alle wünschen, nicht in Rom, nicht in der Selbstvollendung dieser Geschichte gefunden werden kann, sondern nur in der Vollendung durch den Gott Jesu Christi. Wenn es den angreifenden Römern um eine «Restitution» (des alten Rom, seiner Tugenden und seiner «religio») zu tun ist¹³, so wissen demgegenüber die Christen, daß es in der civitas terrena nichts zu restituieren gibt. Ist doch diese die Folge eines Falles, eines Abfalles von Engeln und Menschen; und nur darum gibt es überhaupt eine Menschengeschichte, die mehr ist als ein Fallen in das endgültige Elend der Verdammnis, weil Gott einen Teil der gefallenen Menschen wieder zu restituieren, d. h. aus der civitas terrena, in der sie alle geboren werden, in die civitas Dei, die Gesellschaft der Engel, die Gott nie verließen, überzuführen beschlossen hat.¹⁴ Nicht zwei Welten sind durch diesen Abfall entstanden; denn alles, was Gott geschaffen hat, ist, sofern es

«peregrina, quantum ad hominum genus pertinet»); XVIII 49 (auf die ecclesia bezogen); XVIII 54 Schl.; XIX 26; XX 7 (II 422: nur Gott bekannt). Vgl. Kamlah 147 ff.

¹⁰ I praef.; I 1; vgl. *Retract.* II 43, 69.

¹¹ Von I 1 (*De adversariis nominis Christi...*) ausgehend — in den nächsten Kapiteln werden die während des Goteneinfalles auch den Heiden hilfreichen christlichen Heiligtümer ins Licht gestellt — spannt sich der Bogen bis zum Schluß des ersten, apologetischen Teils in B. X, wo auch die letzten mit den Platonikern diskutierten Fragen sich in solchen des Kultes (Christus oder die Dämonen verehren?) zuspitzen. Im zweiten Teil s. am Anfang XI 2, am Schluß XXII 6—10. 18. 29 (II 624: *regnum Christi*).

¹² Sehr viele Stellen reden vom «peregrinari» der Gottesbürgerschaft, ihrer Bürger oder genauer ihres menschlichen Teils. S. Kamlah 162 f., Anm. 100—112; 268 f., Anm. 528. Dazu noch z. B. V 16; XVIII 1 (s. Anm. 9); XVIII 51 (II 336, 9 ff.); XIX 14 (II 380, 12 ff.); XXII 6 (II 563, 22 ff.).

¹³ S. Kamlah 306.

¹⁴ Vgl. Anhang (S. 66 f.).

geschaffen ist, in seinem Sein gut; allein der *Wille* der Engel und Menschen schuf den Unterschied der beiden Bürgerschaften.¹⁵

Ueber dieser Welt und Geschichte bleibt Gott stehen als der, dessen einem Willen und Plan auch der böse Wille, der von ihm abgefallen ist, nicht entfallen kann. Von Anfang an teilte sich die vernünftige Schöpfung in solche, die selber wie Gott sein wollen und sich selbst in Hochmut zu vollenden streben, und in solche, die wissen, daß sie nicht Gott sind, und darum ihre Vollendung in Gott suchen.¹⁶ Wie aber am Anfang als Wort, so steht in der Mitte der Geschichte Jesus Christus als der Einzige, der Gott ist in Wahrheit und Mensch als der Weg zur Wahrheit, die er selber ist.¹⁷ Eine Welt aus einer und zu einer Wahrheit also ist es, von Gott gewollt und geordnet vom Höchsten bis zum Niedrigsten, eine Geschichte, die Anfang, Mitte und Ende in der gleichen Wahrheit hat.¹⁸ Zwei Willen aber sind es, die in der Geschichte auftreten: der Wille der «*superbia*», des Gott-gleich-sein-Wollens, in den alle Menschen durch den Sündenfall verstrickt sind, und der Wille der «*hu-*

¹⁵ Vgl. bes. XI 17; XII 1—3. 6—8; XIII 14; XIV 3. 13.

¹⁶ Schon I praef. wird das Thema von Hochmut und Demut angeschlagen; weiter vgl. bes. XI 33; XII 1 (I 512); XIV 3 (II 8, 20 ff.); XIV 13 (mit Ecel. 10, 13); XIV 14. 27. 28; XIX 12 (II 375); XIX 25. 27. S. auch Anm. 25. Zur «*perversa imitatio Dei*» vgl. Fuchs (s. Anm. 4) 28, der auf Conf. II 6, 14, und Kamlah 171, der auf Hippolyt hinweist. Mit den Gedanken über Hochmut, Begehren von und Verführung zu falscher Göttlichkeit bzw. Gottesverehrung bildet die ausführliche Darstellung des Dämonischen die Brücke von der «*religionsgeschichtlichen*», kultisch-politischen Begründung der *civitas terrena* zu ihrer biblischen Begründung: VIII 14 ff.; B. IX; B. X (falscher und wahrer Gottesdienst; Christus als wahres Opfer und, wie schon B. IX, wahrer Mittler). Die *civitas terrena* ist zugleich die hochmütige und dämonisierte: XI 1. Beides liegt im oft vorkommenden Wechselausdruck «*civitas impiorum*». «*Superbia*» ist immer wieder als ethische, kultische, geschichtliche Macht zugleich sichtbar. In Hochmut bzw. Demut schließen sich Engel und Menschen in den beiden *civitates* zusammen: XII 1 Anf.

¹⁷ XI 2 Schl.: ... *quo itur Deus, qua itur homo*. Die schönsten diesbezüglichen Stellen Augustins finden sich gesammelt bei E. Przywara, Augustinus, die Gestalt als Gefüge, Leipzig 1934, 332 ff. Christus als Mittler: IX 15. 17; X 24. 29. 32; XI 2.

¹⁸ Vgl. z. B. die Erörterungen XII 10—28, bes. Kap. 28 Schl., auch X 28 Schl. («*exortus, procursus, debiti fines*» der beiden *civitates*; so auch XI 1 Schl.).

militas», zu dem die Menschen nur durch Jesus Christus kommen, den «wahren humilis», in dem die Demut erst zu einer geschichtlichen Größe, einer menschlichen Möglichkeit wurde.¹⁹ Ohne ihn wäre Demut nur noch bei den Engeln, die nicht in Hochmut fielen; durch ihn gibt es nun Menschen, die ihr Ziel nicht in der Selbstvollendung suchen, um welche die Gefallenen kämpfen, solange sie in der *civitas terrena* sind, die vielmehr «*transire, peregrinari*» wollen²⁰, die nicht mehr dem Ruf der Dämonen folgen müssen, in sich selber etwas sein zu wollen²¹, vielmehr dieses ihr «Sein» in seiner ursprünglichen Bedeutung, als Ruf und Aufgabe von und zu Gott auffassen.²² So wollen die Einen hoch hinaus und fallen, weil sie wollen, was sie nicht sind. Die Demütigen aber wollen niedrig sein und steigen, weil sie wollen, was sie sind: nicht ohne Gott sein.²³ Diese beiden Willen in der Welt haben also von Anfang an zu den beiden *civitates* (oder auch «*societates*») geführt, von denen die eine nicht «*terrena*» heißt, weil sie auf Erden ist, sondern weil sie auf Erden ihren Ruhm sucht und herrschen will²⁴, die andere aber nicht «*Dei*» oder auch «*caelestis*», weil sie nicht auf Erden wäre, nicht mitten unter den Vertretern der andern *civitas* und an den gleichen Erdengütern teilhabend, sondern weil ihre «*sententia*» ist: «*Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.*»²⁵ Keineswegs bekennt sich diese *civitas* zu Elend und Verzicht um ihrer selbst willen²⁶; sie will

¹⁹ X 24 (I 440); X 29 (I 449, 1 ff.; 450, 7 ff.); vgl. IV 16 Schl.; IX 15 (I 387, 31 f.). Das eindrucklichste augustinische Beispiel: Conf. VII 18, 24 — 21, 27. Ueber das Verhältnis der angelischen *civitas Dei* zu Christus bzw. der Trinität und der alttestamentlichen *civitas Dei* zu Christus können wir hier nicht handeln.

²⁰ S. Anm. 12. Vgl. bes. XXII 6 (II 563, 22 ff.).

²¹ XIV 4 Anf.: *Cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est diabolo.* Vgl. XIV 13 (II 33 f.).

²² XIV 4 (II 9): *Cum itaque vivit homo secundum veritatem, non vivit secundum se ipsum, sed secundum Deum.*

²³ Vgl. XIV 13 mit den Erwägungen über «*sursum*» und «*deorsum*». XIV 4 wird Hochmut als «*secundum mendacium*», Demut als «*secundum veritatem vivere*» beschrieben.

²⁴ XIV 28 (unten S. 58 zitiert).

²⁵ I praef. Prov. 3, 34 = Jak. 4, 6 = 1. Petr. 5, 5 wird noch zitiert: XI 33 (I 508 f.); XVII 4 (II 208); XIX 27.

²⁶ «*Miseria*», überwiegend auch «*indigentia*» u. ä. beschreiben den allgemeinen Zustand der «*mortalitas*», mit dem sich die *civitas terrena* begnügt,

vielmehr *das* «bonum», *die* «beatitudo», die nicht von Gott trennt (und darum auch den Menschen allein volles Genügen schafft²⁷), welches Maximum an teilhabendem Sein und teilhabender Güte sie in ihrer Wanderschaft nur als Ziel, nicht als Besitz haben kann; denn noch lebt sie nicht bei Gott, sondern nur auf ihn zu. Was sie aber auf dieser Welt haben kann, das steht ihr zur Verfügung, insofern es sie nicht hindert, Gott zur Verfügung zu stehen. Sich an die Stelle Gottes setzen und darum auch Gott für seine Zwecke gebrauchen wollen, das ist das Kennzeichen der *civitas terrena*.²⁸ Sich Gott zur Verfügung wissen und das eigene Gute nicht verleugnen um Gottes willen, aber ihm zur Verfügung stellen, der das Gute zu seiner Zeit durch das Bessere zugleich vollenden und ersetzen wird, das ist das Kennzeichen der *civitas Dei*.

Fortschritt und Wachstum der Gottesbürgerschaft in dieser Welt ist wohl einerseits sichtbar zu verfolgen, andererseits aber auch einem «geschichtlichen Selbstverständnis» geheimnisvoll entzogen. Die letzte Entscheidung darüber, wer zu ihr gehört, wer zu ihr kommt, wer bei ihr bleibt, steht bei Gott allein; das hindert aber — nach Augustins Prädestinationslehre — keine echte Entscheidung des Menschen, eine Entscheidung allerdings, deren geschichtliche Stunde ihm gegeben werden muß.²⁹ Darum ist es wohl mehr als nur eine rhetorische Geste, wenn

den sie auch wieder vermehrt. Für die *civitas Dei* sind Ausdrücke wie «*patientia*», «*suspirari*» u. ä. typisch, die durch die Sehnsucht nach dem endzeitlichen Gut bestimmt sind. Die Haltung zu den irdischen Gütern ist dann einerseits «Verachtung» — s. Kamlah 268, Anm. 522; dazu XXII 6 (II 563 unten) —, andererseits «Gebrauch». Dazwischen steht die Selbstbeherrschung (s. Kamlah 276) bzw. die Herrschaft Gottes, unter welcher stehend die Seele ihrerseits die *libidines* beherrschen und die äußeren Güter recht gebrauchen kann (s. Fuchs 8, Anm. 1).

²⁷ «Erst in der ewigen Hingabe an Gott, im *adhaerere Deo*, erreichen Engel und Menschen die beglückende Fülle ihres Seins. Ihre hohe *capacitas*, mit der sie für Gott empfänglich sind, bedeutet ihre ebenso tiefe Bedürftigkeit, mit der sie durch nichts Geringeres als Gott selbst zu befriedigen sind.» (Kamlah 263 mit Hinweis auf XII 1 [I 513]; vgl. die ganzen Ausführungen 261 ff.).

²⁸ Nach XIV 13 (II 32) «*sibi placere*» (2. Petr. 2, 10). Gott zum Mittel machen wollen: XV 7 (unten S. 57 und S. 58 zitiert). Bleiben im Vorletzten «*neglectis melioribus*» und die daraus folgende Unruhe: XV 4.

²⁹ Vgl. XXII 2.

Augustin in der Stunde der Bedrohung den Römern glaubt ans Herz legen zu dürfen, sich der *civitas Dei* zuzuwenden und damit den Sinn ihrer Geschichte nicht aufzugeben, sondern in der einzigen Entscheidung zu vollenden, die vom Ende und Ziel aller Geschichte her noch Sinn hat: «*Haec potius concupisce, o indoles Romana laudabilis, o progenies Regulorum, Scaevolarum, Scipionum, Fabriciorum; haec potius concupisce, haec ab illa turpissima vanitate et fallacissima daemonum malignitate discerne. Si quid in te laudabile naturaliter eminet, non nisi vera pietate purgatur atque perficitur, impietate autem disperditur et punitur. Nunc iam elige quid sequaris, ut non in te, sed in Deo vero sine ullo errore lauderis.*»³⁰ Nicht immer war Gelegenheit, solchermaßen Rom als Rom anzureden. Daß Augustin jetzt diese Gelegenheit wahrnimmt, zeigt ihn uns in der gleichen Haltung, die wir bei seinen Predigten über das Unglück Roms sahen: Er sieht über Rom hinweg; aber er übersieht es nicht.

Rom ist in der Welt, in der alle unter den gleichen Bedingungen leben, in der aber diese Bedingungen dem Einen nach Gottes und seinem Willen zum Heil, dem Andern durch seinen eigenen Willen, dem Gott ihn überlassen wollte, zum Unheil werden. Augustin weiß von dem Suchen nach einer gesicherten Position, das durch die ganze Menschheit geht. Es gibt auf dieser unruhigen Erde in allen Kämpfen, allen Aufständen und Räubereien überhaupt niemanden, der nicht auf seine Weise sein Glück, seinen Frieden, seine Sicherheit suchte: «*Sicut enim nemo est, qui gaudere nolit, ita nemo est, qui pacem habere nolit . . . Pacis igitur intentione geruntur et bella, ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. Unde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit, nemo autem bellum pacificando.*»³¹ Denn auch von denen, die einen errun-

³⁰ II 29. Auch diese «apologetische» Beurteilung Roms ist von der eschatologischen wohl nicht so weit zu trennen, wie das Kamlah (172 f.) tut. Ob hier nur eine «rhetorische Geste» gemacht werde (Kamlah 174), wird man im Zusammenhang mit I 1 und Serm. 105, 7, 9 (s. Anm. 4) entscheiden und nicht so sehr fragen, welche praktischen oder gar politischen Erwartungen Augustin hier gehabt habe.

³¹ XIX 12 Anf. XIX 12 ff. ist ausführlich Varros «*Logistoricus de pace*» benützt, wie Fuchs nachgewiesen hat.

genen Friedenszustand wieder stören wollen, kann man sagen: «Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt.»³² Dieser sich nicht auf die Menschen beschränkende, sondern in der Ordnung alles Geschaffenen begründete und in den verschiedensten Bereichen nachweisbare Friedenstrieb, der das Menschenleben nicht nur innerhalb der Häuser, nicht nur innerhalb der Staaten, sondern auch zwischen den Staaten — eben als Ziel auch der Kriege Frieden suchend — lenkt, Augustin ist weit davon entfernt, ihn zu übersehen. Es handelt sich dabei nicht lediglich um unvollkommene Gleichnisse für den wahren Frieden, der allein bei Gott zu finden ist, sondern doch auch um die Natur- und Geschichtsordnungen, auf welche der Mensch hier angewiesen ist, um zu sein und zu wirken.³³ Es läßt sich in diesen Ordnungen auch ein allgemeiner Menschenfriede als «ordinata concordia» anvisieren.³⁴ Obwohl nun diese höchste Möglichkeit irdischen Friedens am besten, d. h. mit möglichst wenig Unterwerfungskriegen, durch eine einträchtige Nachbarschaft von möglichst vielen, daher aber möglichst kleinen Königreichen erfüllt würde³⁵, so ist doch auch die römische Großmacht in ihrer Bedeutung für den Frieden des «orbis terrarum» zu würdigen. Augustin sieht wohl die Gefahr des Großstaates, wenn er schreibt: «Qui (sc. orbis terrarum) utique, sicut aquarum congeries, quanto maior est, tanto periculis plenior.»³⁶ Und er wird nicht müde, gegen die damals den Christen geläufige Idealisierung der römischen Geschichte als

³² Ib.

³³ Daß und inwiefern auch die pilgernde civitas Dei auf sie angewiesen ist, wird in B. XIX immer wieder erörtert, z. B. Kap. 14, 17 und 26. Besonders Kap. 12 f. wird das varronische Material ruhig und ausführlich ausgebreitet und gewürdigt, trotz der Vorläufigkeit dieser Ordnungen im Vergleich mit der ewigen «pax propria» (Kap. 27 Anf.), trotz der Kap. 1—9 herrschenden Abwertung aller von den Philosophen (auch hier wird Varro benützt) angegebenen bona, virtutes und Lebensziele. Ich kann für B. XIX nur auf die genauen Untersuchungen von Fuchs verweisen. — Eine ähnlich abwägende Wertung bietet XV 4. Weiter s. Anm. 74.

³⁴ XIX 13 Anf. (in der von Varro übernommenen und veränderten «pax-Tafel», verändert hauptsächlich, indem die «pax caelestis civitatis: ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo» eingesetzt wurde).

³⁵ IV 15.

³⁶ XIX 7. Zur Beurteilung des Großstaates s. Fuchs 162 ff.

Wegbereiterin für das Christentum die Schattenseiten der römischen Größe auszumalen: «Verum est» (nämlich daß durch Roms Siege eine einheitliche Sprache und eine «pax societatis» zugleich mit dem römischen Joch auferlegt wurde); «sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est!»³⁷ Und als die äußeren Kriege Roms aufhörten, kamen die noch schlimmeren Bürgerkriege.³⁸ Dennoch hat Augustin dies und vieles Andere (besonders die Bücher II und III sind voll davon) nicht geschrieben, um die besondere Verworfenheit Roms darzutun. Es ist dies vielmehr die allgemeine schuldhaftige «miseria», die unter den Erdenbürgern herrscht³⁹, für die Rom als repräsentative Großmacht typisch wird; ist es doch das «zweite Babylon» im geschichtlichen Sinn der «successiones» und im apokalyptischen Sinn.⁴⁰ Daß aber gerade Rom diese Großherrschaft erlangt hat, kann sich Augustin nicht als Unrecht vorstellen. Es geschah Roms Aufstieg nicht nur unter göttlicher Zulassung — wie auch jedes Unrecht —, sondern als Lohn für Verdienste der Römer. Die würdigen Kleinstaaten, die unter sich Frieden halten würden, haben offenbar gefehlt; die «cupido dominandi», der «imperialistische Drang»⁴¹ hat keine Ruhe gelassen. Und da Rom unter den Machtkonkurrenten noch am meisten Lob verdiente für seine menschlichen Tugenden, «gerechter» war als die andern Völker, so war es wohl an sich nicht glücklich, daß nun ein Großreich mit all seinen Schattenseiten entstand. Wenn aber schon ein solches entstehen sollte, so war es das kleinere Uebel und gewissermaßen doch noch ein Glück, daß nun gerade Rom die Herrschaft bekam.⁴²

So ist im Aufstieg Roms und der so erreichten «Befriedung des Erdkreises» doch ein positiver göttlicher Wille, göttliche Wohltat, Belohnung und Gerechtigkeit zu erkennen.⁴³ Aber es

³⁷ XIX 7.

³⁸ Ib.

³⁹ XV 2 (II 61): Parit autem cives terrenae civitatis peccato vitata natura, caelestis vero civitatis cives parit a peccato naturam liberans gratia.

⁴⁰ S. Kamlah 167. 335 ff.

⁴¹ K. Holl, Augustins innere Entwicklung (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III, Tübingen 1928, 54 ff.) 103.

⁴² IV 15.

⁴³ V 11—15 gibt eine ausführliche Würdigung der Tugenden der Römer,

kommt nun auch um so größer in Rom zum Ausdruck, wie wenig wahrer Friede in diesem Leben überhaupt wohnen kann. Hier nun setzt Augustins dynamisches Denken ein, das keine statische «höchsterreichbare irdische Vorstufe des Himmelsfriedens» würdigen kann, die sie nicht vom Hochmut, der eben darin, daß er den Frieden *nur* auf Erden haben und selbstgefällig verwirklichen will, zum baren Gegenteil des Friedens führt, bedroht sieht. Dieser Bedrohung *ist* aber Rom schon erlegen, insofern in ihm die *civitas terrena* sich manifestiert. Zum Hochmut gehört der falsche Kult, der in Wirklichkeit Dämonendienst ist; und so wird Rom zum Tummelplatz aller gottwidrigen Mächte, die nun keineswegs das nur schuldig bleiben, was zu einem vollkommenen Frieden gehört, sondern auch das ins Gegenteil verkehren, was irdischer, vorläufiger Friede von Natur aus sein könnte. Hier vollzieht sich wieder die dämonische Urperversion, daß alles, was in Gottes Ordnung einen guten Sinn hat, in der «Ordnung» der Dämonen und der ihnen folgenden Menschen einen bösen Sinn bekommt, auch die unzweifelhaften Römertugenden⁴⁴; sogar die besseren Bürger, die der Verwirrung steuern könnten, sind doch nur die um so hochmütigeren Bürger. Die «*pax terrena*», dieses unzweifelhafte Gut, bekommt den perversen Sinn, daß man in ihr nicht Gott ehren, sondern sich von ihm loskaufen will, um den eigenen Begierden, vornehmlich der Herrschbegierde, zu fröhnen. «*Civitas . . . id est societas, impiorum non secundum Deum, sed secundum hominem viventium et in ipso cultu falsae contemptuque verae divinitatis doctrinas hominum daemonumve sectantium his affectibus pravis tamquam morbis et perturbationibus quatitur. Et si quos cives habet, qui moderari talibus motibus et eos quasi temperare videantur, sic impietate superbi et elati sunt, ut hoc ipso sint in eis maiores tumores, quo*

als deren «*merces temporalis*» Gott ihnen das Reich gab (Kap. 15). Sie sind gewürdigt und relativiert zugleich, wenn es zum Schluß heißt: *Non est, quod de summi et veri Dei iustitia conquerantur; perceperunt mercedem suam* (Mt. 6, 2). Weiteres s. bei Holl 103 f. und Kamlah 281 ff. Die letzte Frage bei dieser unablässigen Würdigung und Relativierung ist immer, ob es um Tugend an sich oder um den Selbstruhm der Tugend gehe, bis zu dem berühmten Ausspruch über die *virtutes* als «*vitia*» (XIX 25).

⁴⁴ S. Anm. 44. Die Ueberschrift von XIX 25 interpretiert die *superbia* wiederum kultisch: . . . *ubi non est vera religio*.

minores dolores.» «Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel deos colere, quibus adiuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate.»⁴⁵ Wo also das Irdische sich selbst setzt und um seiner selbst willen begehrt wird, da hört es nicht auf, ein «bonum» zu sein, wird aber zum Anreiz des Hochmutes, erfährt einen pervertierten, dämonischen Gebrauch. Die gefallenen Engel schieben sich zwischen Gott und Menschen, werden zu «falschen und trügerischen Mittlern», gewissermaßen Mittlern nach unten, während Christus allein der gute Mittler nach oben ist.⁴⁶

Dennoch ist die so gezeichnete Erdenbürgerschaft nicht die «Teufelsbürgerschaft» schlechthin; erst am Ende der Tage wird sie es eindeutig sein, wenn sie Satans Schicksal teilt.⁴⁷ Vorher ist sie die Bürgerschaft, aus der sich wohl die Feinde Gottes erheben, aus der aber noch viele Bürger der civitas Dei hervorgehen werden.⁴⁸ Ist sie also einerseits die Integration alles gottfeindlichen, hochmütigen Wesens auf Erden, so verharret sie andererseits noch in einer gewissen neutralen Vorläufigkeit, wie eben das Irdische vor dem letzten Gericht noch ungeschieden ist. Auf die Spannungen, die dem Begriff der «civitas terrena» dadurch erwachsen, kann ich hier nicht weiter eingehen.⁴⁹ Nur sei daran erinnert, daß der Begriff niemals jenen ganz harmlosen Sinn eines irdischen Staates oder Vaterlandes erreicht, dem das «jenseitige Vaterland» friedlich gegenüberstünde, also daß man Doppelbürger sein könnte. Nur darum ist die Erdenbürgerschaft noch nicht die absolute Satansherrschaft, weil ihre Bürger noch aufhören können, Erdenbürger sein zu wollen. Darin liegt das Gute der civitas terrena, daß ihre Bürger noch von der civitas terrena sich los-sagen können, um Glieder der auf Erden wallenden Gottes-

⁴⁵ XIV 9 (II 25; s. auch die Fortsetzung des Zitates) und XV 7 (II 68 f.).

⁴⁶ Das wird IX 8 ff. breit ausgeführt. Kap. 18: Falsi autem illi fallacesque mediatores daemones...

⁴⁷ Ueber den seltenen Gebrauch von «civitas diaboli» aus exegetischen Gründen s. Kamlah 184 f., Anm. 211. Mit dem Blick aufs Ende XX 14 Anf.: ... totum, quod ultimo iam iudicio diabolus et cum suo principe civitas inimica passura est; in gleicher Weise wird XXI 1 Anf. direkt von der «civitas diaboli» geredet.

⁴⁸ I 1 Anf.

⁴⁹ Vgl. Kamlah 166 ff., bes. 172 f.

bürgerschaft zu werden. Keineswegs ist ja durch die Ereignisse, die vom Fall der Engel über den Fall der Menschen, über Kain, den Brudermörder, der zum eigentlichen Gründer der *civitas terrena* auf Erden ward — und der Gründer Roms war ja auch ein Brudermörder⁵⁰ —, keineswegs ist durch all dies das Bestehen der *civitas Dei* auch nur tangiert worden. Denn in ihr werden die großen Pläne und Werke Gottes ausgeführt, die niemals von den Werken der bösen Engel und Menschen gehindert werden können, «weil Er, der in seiner Vorsehung und Allmacht jedem das Seine zuteilt, nicht nur die Guten, sondern auch die Bösen auf gute Art zu brauchen versteht».⁵¹ Beides liegt in Gottes gutem und gerechtem Willen, obwohl niemand sagen darf, Gott hätte es nicht anders einrichten können: Es ist nun einmal dies sein Wille («*maluit*»), «... *et quantum mali eorum superbia et quantum boni sua gratia valeret, ostendere*».⁵² Und unmittelbar anschließend an diesen Satz werden in einem neuen Kapitel die beiden Bürgerschaften uns vor Augen gestellt: «*Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: Gloria mea et exaltans caput meum (Ps. 3, 4).*»⁵³ Woran erkennt man die *civitas Dei*, solange sie noch auf Erden wallt und des Irdischen nicht entraten kann? «*Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo.*»⁵⁴

Von dem geschaffenen Willen also, «der in der Wahrheit stehen blieb», und dem, «der nicht in der Wahrheit stehen blieb», ausgehend⁵⁵, haben auf Erden beide Bürgerschaften in gleicher Weise zum Unterscheidungsmerkmal die beiden «*amores*», die auf Gott und die auf sich selbst gerichtete Liebe. Beide Arten von Willen oder Liebe erweisen auf Erden ihre Richtigkeit bzw. Falschheit am Verhältnis zu den irdischen Gütern: Der gute Wille gebraucht, was um des Höheren, um Gottes

⁵⁰ XV 5. ⁵¹ XIV 27 Anf. Vgl. auch XI 17.

⁵² XIV 27 Schl. ⁵³ XIV 28 Anf. ⁵⁴ XV 7 (II 69).

⁵⁵ Nach Joh. 8, 44: ... *in veritate non stetit*; oft in B. XI.

willen gebraucht werden kann; Gott aber hängt er um seiner selbst willen an (denn das heißt «genießen»⁵⁶). Der böse Wille verkehrt das Verhältnis, indem er Gott zum Gebrauchsmittel macht oder es wenigstens will, um die irdischen Güter zu genießen. Darum schadet es der Gottesbürgerschaft auch nichts, auf Erden wallend an den gleichen Gütern wie die Erdenbürgerschaft teilzuhaben. Sie bedarf ihrer vorläufig noch, sie gebraucht sie. Zwar kann sie, so fügen wir nun interpretierend bei, nicht in dem Sinn das Böse zum Guten gebrauchen wie Gott. Aber doch hat sie das Gleiche, was die Erdenbürgerschaft nur zu ihrem schließlichen Unheil haben kann, zu ihrem Heil. Römische *pax* und *virtus* z. B., die für den Erdenbürger im besten Fall ihren Lohn in dieser Welt hat, im allgemeinen aber doch nur wieder in Hochmut und gefährliche Sekurität umschlägt⁵⁷, kann dem Gottesbürger in der rechten Ordnung bleiben, als vorläufiges *bonum*, das gerade so «zum Besten» dient, nämlich zum vergleichenden Hinweis auf das «*summum bonum*», zum Erhoffen und Erreichen des wahren, vollkommenen Friedens.⁵⁸ Darin nehmen also die Gottesbürger an Gottes Willen, der das Gute und Böse zum Guten gebraucht, teil, daß ihnen das relativ Gute nützen, dessen Mangel oder Verkehrung ins Böse aber nichts schaden, ja indirekt auch nützen kann, indem es sie erprobt und in der Geduld übt.⁵⁹ Dieser wohlgeordnete Wille aber ist nach der zitierten Stelle von Gottes beherrschendem Willen dem Wirken von Gottes *Gnade* zuzuschreiben.⁶⁰

«Mundo utebantur tamquam non utentes.»⁶¹ Dieses 1. Kor. 7, 31 entnommene Wort weist demnach auf zweierlei: auf einen durch Gnade befreiten und beflügelten Willen — das zeigt hier der uneigentliche Gebrauch von «*uti*» —, und doch auf einen sehr geordneten und vernünftigen Willen — wenn wir an den

⁵⁶ De doctr. Christ. I 4, 4: *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam.*

⁵⁷ S. Anm. 43.

⁵⁸ XVII 13 (*pax Salomonis*); XVIII 22 Anf. (*pax Romana*). X 14 redet von der «*eruditio*», in der man lernt, «*a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia*» zu kommen. Vgl. Anm. 33.

⁵⁹ Besonders schön I 29; vgl. dazu Kamlah 269. Ferner z. B. I 8—10; II 19 Schl.

⁶⁰ XIV 27 Schl.; oben S. 58.

⁶¹ I 10 (I 18).

Zusammenhang denken, in dem das Verb sonst steht. Blickt der Bürger Gottes auf seinem Wege durch die Zeit nach der einen Seite, so sieht er sich von einer Gnade getragen, von der er bis zuletzt nicht weiß, ob sie ihn in der Gottesbürgerschaft erhalten wird oder nicht, ob sie ihm das «donum perseverantiae» gewähren wird oder nicht.⁶² Blickt er nach der andern Seite, so sieht er sich einer ewigen Ordnungsschau teilhaftig, in der «die Dinge» aufs vernünftigste abgestuft sind: «Res ergo aliae sunt, quibus fruendum est» — das ist das Göttliche —, «aliae, quibus utendum, aliae, quae fruuntur et utuntur.» Was sind diese letzteren? «Nos . . ., qui fruimur et utimur, inter utrasque (sc. res, quibus fruendum, et res, quibus utendum est) constituti . . .»⁶³ Sollte es von hier aus schwer sein, bei mir selbst zu erkennen, was mein Untergeordnetes und was mein Uebergeordnetes ist? Oder bin ich durch Dämonen und eigenen Hochmut so verblendet, daß ich ohne die Gnade nicht mehr sehen kann, was nach der Ordnung der Dinge oben und was unten ist? Augustin weiß, daß auch im «richtigen Sehen» zuletzt der eigene Hochmut und unweigerlich damit zusammenhängend die Verblendung des Dämonendienstes alles wieder in Frage stellt und verkehrt, worüber unter Philosophen keine Frage mehr sein sollte.⁶⁴ In seiner Psalmenerklärung führt er einmal aus, wie man die Wahrheit sagen und sie doch nicht sagen kann: «*In Deo laudabo sermones meos . . . (Ps. 55, 5) . . . Sermones enim tuos aut mendaces habebis, ideoque tuos, quia mendaces; aut si erunt veraces sermones et non eos putabis te habere a Deo, sed a te loqui, — veraces erunt, sed tu mendax eris; si autem cognoveris nihil te verum in sapientia Dei, in fide veritatis posse dicere, nisi quod ab illo accepisti, de quo dicitur: Quid enim habes, quod non accepisti? (1. Cor. 4, 7), in Deo*

⁶² XI 12.

⁶³ So didaktisch hat Augustin die Sache schon 397 beschrieben (De doctr. Christ. I 3, 3).

⁶⁴ Die Auseinandersetzung mit den Philosophen der civitas terrena, besonders den Platonikern, in B. VIII—X verliert die Dämonen nie aus dem Auge (vgl. Anm. 17). In der letzten Zuspitzung auf Porphyrius, der dem Christentum am nächsten gekommen sei, ringt Augustin nicht so sehr um dessen Einsicht als vielmehr gegen dessen Hochmut und Dämonendienst wider die eigene bessere Einsicht (X 26—32; Kap. 28 Schl. ist mit Conf. VII 9, 13 f. bezüglich Joh. 1 zu vergleichen). Vgl. auch XIV 28; XIX 23.

laudas sermones tuos, ut in Deo lauderis sermonibus Dei... *In Deo ergo laudabo sermones, quia ibi ipse est fons sermonum verorum, meos, quia sitiens accessi et bibi.*»⁶⁵

Von hier aus schauen wir noch einmal auf den Weg zurück, den wir zu gehen versuchten. Als Augustin seine Gemeinde über das Geschick Roms tröstete, da schaute sein Blick über das geschichtliche Rom hinweg und übersah es doch nicht. Als er dann in dem Werk «De civitate Dei» sich mit den Vorwürfen des Heidentums auseinanderzusetzen unternahm, da schrieb er nicht eine Verteidigung des Christentums, sondern der Bürgerschaft Gottes, d. h. aber des Willens Gottes in der Geschichte, aus dem die eine Bürgerschaft fiel, ohne ihm entfallen zu sein, nach dem die andere Bürgerschaft ihr ewiges Ziel erreicht. Hier konnte die Verquickung der Gottesbürgerschaft mit Rom, der geschichtlichen Repräsentantin der Erdenbürgerschaft, nicht übersehen werden. Beide Bürgerschaften finden sich in der Geschichte in einer gewissen Vorläufigkeit. Auch der gefallene Mensch ist besser als sein eigener Hochmut und der Dämon, dem er opfert.⁶⁶ Auch wer sich zu den Gottesbürgern zählt und an der äußeren Gestalt der civitas Dei teilhat, weiß weder, ob er wirklich dazu gehört, noch — was, eschatologisch gesehen, aufs Gleiche herauskommt —, ob er zuletzt dazu gehören wird.⁶⁷ Um sachlich in dieser Sache zu bleiben, um über die ganze Größe der gottwidrigen Macht hinauszuschauen und sie doch nicht zu übersehen, um in der Geschichte zu bleiben und doch nicht den Mächten, die außer Gott Geschichte machen, zu verfallen, dazu bedurfte es Kraft und Demut.⁶⁸ Dabei konnte sich Augustin nicht mit den bisherigen Versuchen, die Macht Roms und den Aufstieg des Christentums in Zusammenhang zu bringen, etwa im Sinn der «eusebianischen Reichstheologie», begnügen⁶⁹; er konnte sich auch nicht aus der Geschichte in die Apokalyptik flüchten, insofern er mit Rom noch redete und dessen baldiges Ende gar nicht unbedingt erwartete. Um hier sachlich zu bleiben, durfte

⁶⁵ Enarr. in Ps. 55, 7 (PL 36, 651 f.).

⁶⁶ VIII 24 (I 362). Vgl. auch Kamlah 234, Anm. 404 zu XV 4. Das ist in den im Anhang (S. 66 f.) erörterten Zusammenhang zu stellen.

⁶⁷ IX 12.

⁶⁸ Vgl. I praef. den Satz über die «virtus humilitatis» (hier nicht mit «Tugend...» zu übersetzen). ⁶⁹ S. Kamlah 175 ff. 183.

er weder den Boden unter den Füßen verlieren noch irgendeinem «Gebot der Stunde» folgen, mußte er Geschichtskonstruktionen vermeiden⁷⁰ und sich auf den gefährlich hohen Grat wahrer Geschichte führen lassen. Ihm folgend, wundern wir uns, wie man das, was sich aus dieser Sicht bietet, noch mit seinen Blicken zusammenfassen kann.

Auf der einen Seite ein umfassender Wille Gottes, dem auch das Böse nicht entfällt, dem aber auch niemand vorschreiben kann, wo er einerseits das Böse gutmachen, wo er andererseits das Böse seinem eigenen Willen überlassen und auch so zum Guten, um des Guten willen gebrauchen wird — und Er weiß von Anfang an, was er tun wird; die schroffen Geheimnisse der augustinischen Prädestinationslehre, in denen sich Anfang und Ende der beiden Bürgerschaften verlieren, aus denen ihre Geschichte die Spannung erhält. Auf der andern Seite dasselbe Bild: Das Böse muß dem Guten dienen — aber nun in der platonischen Ordnung einer Weltharmonie, in der alles, insofern es ist, gut ist und das Böse als Schatten des Guten in ästhetischer Weise den Reiz des «Weltgedichtes» erhöht, wo vom physikalischen Friedensstreben, mit dem die Schwerkraft jeden Körper zum Boden zieht, über den Friedenstrieb der Räuber bis zum Streben der unruhigen Seele zu Gott ein schaubarer Zusammenhang waltet.⁷¹

Auf der einen Seite eine solche Liebe der Gottesbürgerschaft zu ihrem Herrn, daß sie zum «contemptus sui» wird. Auf der andern Seite jener bekannte Zusammenhang von Gottesliebe und Selbstliebe, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, Weltverzicht und Selbstverwirklichung im Gottesfrieden.⁷²

⁷⁰ Vgl. IV 7 über die Dauer Roms, die Gottes Willen anheimgestellt wird; XVIII 52 über die Frage, ob noch weitere Verfolgungen vor der letzten des Antichrist über die Gemeinde kommen werden. Hier entscheidet sich Augustin zum Schluß ausdrücklich nicht. Daß ihn sein Gegensatz zur Reichstheologie nicht in die Apokalyptik führt, sagt auch Kamlah (317 f.).

⁷¹ XIX 12 f. S. Anm. 33. Die «ästhetische» Betrachtung findet sich in konzentrierter Weise ferner: V 11; X 14; XI 16. 22 f. 28 (imagines Trinitatis); XXII 19; ganz besonders XXII 24. Vgl. Kamlah 229 über De ord. II 4, 12 f.

⁷² Zum letzteren s. Anm. 26 f. Auf den Zusammenhang von transzendierender Friedenssehnsucht und Selbstverwirklichungstrieb, der sich mit keinem Frieden als Ausgleich von Spannungen, sondern nur mit schrankenloser «securitas» zufrieden gibt, weist Fuchs oftmals hin, z. B. S. 47 f. 90. 219.

Auf der einen Seite die Fremdlingschaft der civitas Dei in der Welt. Auf der andern Seite die ihr gegebene Fertigkeit, alles mühelos in seinen rechten Zusammenhang zu stellen und alle Güter der Welt zu gebrauchen, wenn man sie nur unter dem Vorzeichen «nicht genießen» hat. Wird auf der einen Seite die superbia als Besitzenwollen schlechthin geschildert⁷³, so ist nach der andern Seite dem Demütigen alles Besitzen gestattet, wenn es nur in der rechten Ordnung geschieht. Geld, Arbeit, aber auch Sklaverei, Krieg und sogar die Folter finden hier eine sehr unbefangene Würdigung.⁷⁴ Es kann und muß schließlich alles an seinem Ort «gebraucht» werden, sei es auf die noch nicht erreichte bessere Ewigkeit hin, sei es allgemein um eines besseren Zweckes willen, sei es als das geringere von zwei Uebeln. Nie kann der Fehler an den Dingen selber liegen, sondern nur am falschen Gebrauch.

Weiß auf der einen Seite die Gottesbürgerschaft nicht, durch wie viele Verfolgungen sie bis zur letzten des Antichrist gehen

⁷³ XV 3. 5; XVIII 2 Anf.

⁷⁴ S. Anm. 33. Daß die pilgernden Gottesbürger die zeitlichen Güter nicht nur gebrauchen können, sondern auch nötig haben, sagt neben XIX 17 besonders deutlich auch X 14 Schl. Ueber Geld, Lob der Menschen und Macht s. XII 8. XXII 24 werden die zivilisatorischen Fähigkeiten des Menschen unter den Wundern der Kreatur aufgezählt. Die Folter wird XIX 6 als unvermeidliches (!) Uebel angesehen — Augustin ist hier «konservativer» als mancher Stoiker (Kamlah 324; doch s. auch Fuchs 9) —, ebenso XIX 15 die Sklaverei, die als «geringeres Uebel» sogar ihr Gutes hat, wie die Eroberungskriege, mit denen sie zusammenhängt. — Diese Seite Augustins wird gewürdigt von P. v. Sokolowski, Augustin und die christliche Zivilisation (Schr. der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse, 4. Jahr, H. 3), Halle 1927. Besonders beleuchtet er die positive Einstellung Augustins zur körperlichen Arbeit, in der sich Schöpfungsglaube, Platonismus, das «bürgerliche» Ethos des «bene uti», kirchliche Aktivität und humilitas zu einer neuen Bejahung fortschreitender Zivilisation verbinden, die höchst bedeutsam für das Mittelalter wird. Interessant ist auch die Würdigung des «rationalistisch-zivilisatorischen Prinzipes der Selbstliebe» (150 f.). Vgl. auch W. v. Loewenich, Menschsein und Christsein, Gütersloh 1948, 43 ff. Auch Holl weist auf die Wertschätzung der Arbeit hin, die XIX 19, besonders aber in der Schrift De opere monachorum vorliegt (108 f.). Kamlahs (272) Bemerkung über Arbeit als Strafe ist, wie er selbst zu erkennen gibt, mit XXII 22 (II 605) nur schwach gestützt. S. 324 redet er von «Ethik des Dienstes». Was er aber S. 327 über den «Konservativismus» dieser Ethik sagt, ist so einseitig gesehen, daß es unrichtig wird.

muß — die Wende unter Konstantin bedeutet für Augustin wenig, und er rechnet nur mit einzelnen christlichen Kaisern, nicht aber mit einem «christlichen Staat»⁷⁵ —, so kann doch die Kirche die Machtmittel des Staates in Anspruch nehmen, wenn Kaiser, die nun eben Gottesbürger und keine Erdenbürger mehr sind, ihr solche gerade einmal in die Hand geben: eines der vielen Mitteln, welche die Gottesbürgerschaft weise gebrauchen kann, ohne auf sie angewiesen zu sein. Was aber Augustin im Donatistenstreit mehr als Ausnahmegelegenheit empfunden hat, dazu hat man später die Möglichkeit nicht nur ausnahmsweise gehabt und auch nicht nur ausnahmsweise ausgenützt.⁷⁶

Augustin hat sich die Sache nicht einfach gemacht. Er kann sich auf seinem Grat nicht halten, ohne von der einen Seite ständig zur andern zu balancieren. Besser gesagt: Er wußte, daß er diese Schau nicht wagen durfte ohne die Sicherheit des Auftretens, die auf der Glaubensautorität beruht, ohne die Demut, die nun aber keineswegs zu den zu gebrauchenden Tugenden gehört, sondern als «humilitas Christi» Maßstab für alles ist.⁷⁷ Durch diese Demut hat er sich nun gerade nicht abhalten lassen, auf jenen Höhenweg sich zu begeben. Er hat die Spannungen der evangelischen Botschaft nicht nur zum Platonismus, sondern auch in sich erlebt; Schlichtheit war ihm dabei nicht gegeben; vorzüglich hat er sich an Paulus gehalten. Gerade so ist er ein Vater des komplizierten, ausgreifenden, nicht in sich ruhenden «christlichen Abendlandes» geworden, das sich immer wieder selber zum Problem wird. Ein Gegenstand romantischer Sehnsucht kann dessen geistige Einheit im Hinblick auf Augustin noch weniger werden als im Hinblick auf das Mittelalter. Dennoch kann er uns Impulse geben, manches wieder zusammenzuschauen, was wir gerne nur von einer Seite des Berges betrachteten. Aber die Weisheit, die er uns empfiehlt, ist nicht die von «Konzeptionen». Er hat in seiner Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus, durch den er selber hindurchging und den er nur verließ, um ein «besserer Platoniker» zu werden,

⁷⁵ S. Kamlah 181 ff. 309. 312.

⁷⁶ S. Kamlah 180 f.; Holl 89 ff.

⁷⁷ Holl macht (74, Anm. 1) Augustin einen Vorwurf, offenbar, weil er die Demut so streng dogmatisch und zu wenig ethisch zu beschreiben liebt.

etwas von der Dämonie des geistigen Besitzenwollens erfahren. Mit manchen Folgerungen neuplatonischen Denkens hat er in seinen «Retractationes» abgerechnet, nicht von einer neuen Konzeption, sondern vom Evangelium her. Hüten wir uns darum, von ihm Konzeptionen und Ideologien zu begehren oder auch ihn mit solchen zu «durchschauen». Wir würden, wenn wir ihn nur gegen die Dämonen auf der andern Seite kämpfen ließen, schnell die Dämonen auf unserer Seite haben in dem, was wir mit Beifall von ihm aufgenommen, und in dem, was wir mißbilligend der andern Seite zugeschoben hätten. Augustin warnt uns vor der «securitas» auf Erden, dem Begehren, unter einer äußeren Sicherung den eigenen Liebhabereien nachzuhängen.⁷⁸ Eine christliche Sekurität in dieser Welt kennt er trotz aller Gelassenheit des «Gebrauchens» nicht. Er würde sie uns verbieten, als Kennzeichen der Erdenbürgerschaft entlarven. So darf auch jenes «Gebrauchen, als gebrauchte man nicht» nicht zu einem bequemen Als—ob, nicht, aus dem Zusammenhang gelöst, zur Rechtfertigung des Bestehenden, zur Selbstberuhigung und Selbstrechtfertigung benützt werden. Es ist nicht anders als bei Paulus gemeint, sofern es Wort einer vorwärtsweisenden Gnade ist. Wie weit das eine Botschaft für heute sei, mag jeder selber entscheiden.

Entscheidung wird uns ja nicht abgenommen, sondern geschenkt und aufgegeben, wenn es um die Gottesbürgerschaft geht. Augustin zeigt dies als den Sinn der ganzen Geschichte auf. Aber nicht Entscheidung an sich, sondern Entscheidung wofür? Nicht für eine bestehende Institution (aber auch nicht gegen eine solche — die Entscheidung muß anderswohin gezielt sein!), nicht für das Ziel an sich, für Hingabe oder Existenz als solche, nicht für eine Gottesbürgerlichkeit, sondern für die «ruhmreichste Bürgerschaft Gottes, in diesen Zeitläuften, während sie unter den Gottlosen pilgert, aus dem Glauben lebend, und in jener Sicherheit des ewigen Wohnsitzes, den sie jetzt geduldig erwartet... dann aber erlangen wird...»⁷⁹

⁷⁸ II 20; vgl. auch III 28. «Securitas» ist das ausschließliche Kennzeichen des *ewigen* Friedens.

⁷⁹ I praef.: Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam... deinceps adeptura...

Anhang: Zur Lehre von der Wiederergänzung der Gottesbürgerschaft. B. XI enthält die Lehre von den Engeln, unter denen durch den (sofortigen!) Abfall des einen Teiles eine unwiderrufliche Scheidung eingetreten ist. In B. XII verquicken sich die Probleme des Gotteswillens und der Engelschöpfung mit denen der Menschenschöpfung, der Natur und des Willens des Menschen, während B. XIII dann ganz zur Anthropologie des menschlichen Urstandes übergeht. Die «Engführung» dieser Verquickung von Angelologie und Anthropologie haben wir in der Lehre, welche die engelisch-menschliche Gestalt beider civitates (vgl. z. B. XI 34 Schl.; XII 1 Anf.) begründet: Um die durch den Fall eines Teiles der Engel in die (oder besser: der) civitas Dei gerissene Lücke zu schließen, wird nach seiner Vorherbestimmung Gott im Laufe der Zeiten mindestens ebenso viele Menschen in sie berufen, während die übrigen Menschen den Folgen des allgemeinen Sündenfalles, d. h. der Gesellschaft der gefallenen Engel, der Dämonen, in der civitas terrena überlassen bleiben. So z. B. XII 23 (Ueberschr.!); XII 28 (Ueberschr.!); XXII 1 (II 554); vgl. II 18 (I 76); XX 17 (II 444). Auf diese schwierigsten Zusammenhänge des Werkes können wir hier nicht ausführlicher eingehen. Sie bilden keinen mythologischen Hintergrund, sondern sind überall gegenwärtig. Generaliter haben die Menschen die gleiche gute Natur wie die Engel und den gleichen Willen, der in der Teilhabe am summum bonum bleiben oder in Abkehr von ihm die Natur verkehren und verderben kann. Doch haben die Menschen eine Vorläufigkeit des Seins, die den Engeln auch nur als Möglichkeit abgeht. Darin stehen die Menschen zwischen den guten und den bösen Engeln, solange sie in der Vorläufigkeit dieser Zeit und Sterblichkeit sind: weniger als die ersteren, besser als die letzteren. Die Engel haben sich von Anfang an, mit der Erschaffung der Zeit, des Lichtes entschieden und geschieden. In ihnen ist *die* civitas Dei konstituiert, die unwiderruflich in der humilitas der Teilhabe am ungeschaffenen Licht bleibt (XI 9): «Contemplans inlustratur» (XI 24 Schl.). In den Dämonen ist ebenso unwiderruflich der Gegenwurf in die Finsternis geschehen. In ihnen bleibt die «tenebrosa superbia» der civitas terrena (XI 19) von allem geschieden, was Gott will und tut. Doch macht er *aus* ihrem Bösen Gutes und führt *aus* ihr zurück. Aber dazu braucht es eine Kreatur, die nicht nur bleibt *oder* fällt, vielmehr weder bleibt, ohne zu fallen, noch fällt ohne die Möglichkeit zur Rückkehr. In dieser Kreatur nur verwirklicht sich *jene* civitas Dei, welche nicht die Kreatur behält *oder* (die sich gegen sie Entscheidenden) unwiderruflich fallen läßt, vielmehr die Gefallenen zurückruft. Nur im Hinblick auf die menschliche Kreatur kann von der civitas Dei gesagt werden: «De caelo *descendere* ista civitas dicitur, quoniam caelestis est *gratia*, qua Deus eam fecit» (XX 17 [II 444]). Inwiefern auch die Engel unter der Gnade stehen, können wir hier nicht erörtern. Aber nur im menschlichen Teil der Gottesbürgerschaft wird die Gnade *geschichtlich*. Nur weil der Mensch nicht in der Alternative von Bleiben oder Fallen, sondern von Zurückkehren (in die civitas Dei) oder Zurückbleiben (in der civitas terrena) steht, tritt jenes zeitliche Ereignis des Engelfalles, das in seiner Anfangswucht gleich das endgültige Ende erreicht, zu einer Geschichte zwischen Anfang und Ende auseinander.

Die Engel haben (die einen seligerweise, die andern schrecklicherweise) keine Geschichte mehr. Sie haben ihre geschichtliche Möglichkeit in einem Augenblick ergiffen, erfüllt oder verspielt. Was wir nun zwischen diesem Anfang und Ende, in dieser Spannung sehen, das sind zugleich: die Kreatur Mensch, um der Restitution willen geschaffen (in diesem Zusammenhang würdigt es Augustin, daß zuerst viele Engel, aber nur ein Mensch geschaffen wurde), die Gnade als Restitution, die Geschichte als Schauplatz der Restitution, Christus als restitutor, augustinish: mediator. Darum haben in dieser Geschichte keine anderen Restitutionen einen Sinn, insofern die Geschichte schon selber Restitution ist. Ganz von ihrem Ende her gesehen (das bei den Engeln schon zu Anfang erreicht ist), ist die Geschichte deswegen nicht sinnlos leer. In dieser Lehre von der Restitution der Gottesbürgerschaft ringt Augustin mit den Problemen, die sich in der Kreuzung der Fragen von Ewigkeit und Zeit, Zeit als Gegenwart und Zeit als Zeitlauf, Prädestination, Schöpfung, Gnade usw. ergeben. — Wir können also Kamlah (313 f.) nicht zustimmen, wenn er von der Nivellierungstendenz und Monotonie, die von dieser Schau ausgehe, spricht. Andererseits spricht auch er — im allgemeineren Sinn, nicht im Bezug auf die Restitutionslehre — von dem «Paradox», daß die Eschatologie als treibende Geschichtskraft erscheint. Wieviel wir Kamlahs Augustin-Interpretation verdanken, erübrigt sich zu betonen. Er hat mit vielen falsch gestellten Alternativen und «Spannungen» aufgeräumt. Wie aber nun gewisse Alternativen, die in der 1. Auflage noch sehr stark betont wurden, durch vorsichtiger Darstellung an Erkenntnis-kraft gewinnen, zeigt in der 2. Auflage besonders das neu hinzugekommene 7. Kap. (302 ff.). Es bleibt zu fragen, ob sich Eschatologie und Geschichtlichkeit überhaupt gegeneinander ausspielen lassen. Die besondere Zuspitzung der Angelologie Augustins in jener Restitutionslehre erscheint in diesem Kapitel fast wie der letzte große Stein des Anstoßes zwischen Eschatologie und Geschichtlichkeit. Spannungen hier zu leugnen fällt uns nicht ein. Doch wo sind solche Spannungen, die zur geschichtlichen Existenz gehören, und solche, die zwischen ihr und einem ihr Fremden bestehen? . . . — Unsere Arbeit ist aber der Darstellung und nicht der Diskussion gewidmet. Eine relativ starke Hervorhebung der Engel- und Dämonenlehre betrachten wir als die von Augustin aus sachgemäße Darstellung. Wir haben m. E. keinen Grund, das, was uns hier unbequem und unzeitgemäß vorkommt, für uns selber allzu schnell abzuweisen. Im Hinblick auf die Lehre vom Engelfall vgl. in diesem Sinn: K. L. Schmidt, Lucifer als gefallene Engelmacht (Theol. Zeitschr. 7, Basel 1951, 161 ff.). O. Cullmann, Zur neuesten Diskussion über die ἐνοσίαι in Röm. 13, 1 (ib. 10, 1954, 321 ff.) kann uns auf die andersartige Stellung des gleichen Problems im NT hinweisen. Die besondere Restitutionslehre (Wiederergänzung der civitas Dei), die wir zu würdigen versucht haben, ohne ihre Bedenklichkeiten im übrigen zu übersehen, spielt jedenfalls bei Augustin und besonders in De civ. Dei eine wichtigere Rolle als bei Anselm von Canterbury (Cor Deus homo I 16—18), wo K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik III 3, Zollikon-Zürich 1950, 442 f. sie notiert hat.

Kilchberg/Baselland.

Martin Anton Schmidt.