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: 61 (2014)

Heft: 2

Artikel: Augustinus' De Civitate Dei : Philosophie oder Geschichte oder Geschichte der Philosophie

Autor: Mayer, Matthias

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761047

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: 08.07.2025

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

MATTHIAS MAYER

Augustinus' *De Civitate Dei*: Philosophie der Geschichte oder Geschichte der Philosophie?

Dem Andenken von Prof. Dr. Michael Felder (1966-2012)

I. EINLEITUNG

Wissend um Adornos Warnung, nicht sich anzumaßen, Totes und Lebendiges in einem Autor nach Gutdünken „auseinanderzuklauben"[1], soll hier dennoch der Versuch unternommen werden, die Aktualität des politischen Denkens von Aurelius Augustinus herauszustellen.[2] Was bedeutet unsere gesellschaftliche Gegenwart vor seinem „politisch-theologischen Hauptwerk"[3] *De Civitate Dei*? Im Folgenden wird schlüssig, dass diese Frage und jene nach Augustinus als Philosoph der Geschichte nicht zwei, sondern eine sind.

Problematisch an der im Titel aufgeführten Fragestellung ist zunächst, dass der Begriff „Geschichtsphilosophie" aus der Aufklärung stammt, genauer: von Voltaire („Philosophie de l'Histoire")[4], und daher nicht ohne Weiteres auf einen Verfasser der Spätantike übertragen werden kann[5]. Sein Zweck bestand allgemein darin, keine politischen Autoritäten unge-

[1] Adorno bezieht sich dabei auf die Hegel-Rezeption Benedetto Croces; vgl. ADORNO, Theodor W.: *Drei Studien zu Hegel. Aspekte, Erfahrungsgehalt, Skoteinos oder Wie zu lesen sei.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969, 13.

[2] Die hier zur Darstellung gebrachten Überlegungen sind die Frucht eines mit Herrn Prof. Dr. Gaetano Lettieri (Sapienza Università di Roma) am 29.11.2012 an der Universität Fribourg auf Einladung von Frau Prof. Dr. Barbara Hallensleben veranstalteten Oberseminars zum Thema „Augustinus als politischer Denker". Mit der Betonung der *Aktualität* möchte ich bewusst von der lange währenden Missinterpretation der politischen Theologie Augustinus' ablenken, welche unter dem von Arquillière eingeführten Schlagwort „augustinisme politique" das gesamte Mittelalter hindurch von Papst Gelasius' I. ‚Zwei-Schwerter-Theorie' bis zu Luthers ‚Zwei-Reiche-Lehre' betrieben wurde; vgl. ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier: *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*. Paris: Vrin 1934; HOLLINGWORTH, Miles: *The pilgrim city. St Augustine of Hippo and his innovation in political thought*. London: T&T Clark 2010.

[3] OTTMANN, Henning: *Geschichte des politischen Denkens* (Bd. 2: Römer und Mittelalter; Teilband 2: Das Mittelalter). Stuttgart: Metzler 2004, 24.

[4] Vgl. HWPh 3, 416.

[5] Die gleiche Schwierigkeit ergäbe sich im Übrigen auch mit dem weitaus selteneren Begriff der „Geschichtstheologie", er ist noch jünger, da er aus der Gegenaufklärung stammt. Hinsichtlich Augustinus' hat er sich interessanterweise nicht durchgesetzt; vgl. ESSEN, Georg: *Geschichtstheologie*, in: LThK 4 (^{3}1995) 464–568; HWPh 3, 439.

prüft gelten zu lassen und darum die Wirklichkeit genealogisch, nicht mehr metaphysisch zu erklären, ohne jedoch auf die Suche nach ‚alternativen', ‚ordnenden Prinzipien' (Vernunft, Natur, Geschichte, Ich etc.) zu verzichten.[6] Der terminologischen Skepsis aber steht die berechtige Frage gegenüber, warum die Begriffe Geschichte, Philosophie und Theologie denn exakt unterschieden werden müssen, wenn sie auf eine Zeit angewendet werden, die eine solche Differenzierung gar nicht kannte. Da Augustinus sich historisch an der Schwelle zwischen Antike und Mittelalter befindet, d.h. in einer Epoche, in der die Theologie sich weder begrifflich noch inhaltlich als solche etabliert hatte, würde jeder Versuch einer konzeptionellen Distinktion unweigerlich in die systematische Frage nach dem generellen Verhältnis von Philosophie und Theologie münden und welcher der beiden Disziplinen Augustinus nun zuzurechnen wäre.

Ähnlich problematisch stellt der Sachverhalt sich bezüglich des zweiten Teils unserer Titel-Frage dar: Geschichte der Philosophie. Auch er ist ebenso metaphysisch wie aufgeklärt. Adorno rechtfertigt seine Verwendung, denn „wie wir vor allem seit Hegel wissen, ist die Geschichte der Philosophie nicht einfach eine Art von mehr oder minder zufällig aufeinanderfolgenden Systemen und Erklärungsversuchen. Sie stellt in sich selbst so etwas wie einen Begründungszusammenhang, wie einen durchgehenden Denkzusammenhang dar, so dass man doch von einer Kontinuität sprechen kann [...]."[7] Insofern *De Civitate Dei* sich in jeder ernst zu nehmenden Philosophiegeschichte besprochen findet, ist das Werk bereits in bestimmter Weise verortet und ein fixer Teil der von Adorno beschriebenen Kontinuität philosophischen Denkens.

Wir wollen all diese kategorialen und inhaltlichen Schwierigkeiten mit Hilfe ausgewählter Autoren, welche Wesentliches zum Thema beigetragen haben, sortieren und beheben; diese sind Karl Löwith, Ernst Bloch, Jürgen Moltmann, Kurt Flasch, Christoph Horn und Gaetano Lettieri. Danach soll uns der Blick auf die Quelle, d.h. auf *De Civitate Dei* selbst hinsichtlich dessen sowie bei der Frage nach der Relevanz des Kirchenvaters für die gesellschaftspolitische Wirklichkeit der Postmoderne unterstützen.

II. Wirkungsgeschichtlicher Durchgang

Angestoßen wurde die Auseinandersetzung um die philosophisch-historische Einordnung von *De Civitate Dei* im 20. Jahrhundert zweifellos durch Karl Löwiths bekanntes Buch *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

6 Vgl. HWPh 3, 417.

7 Adorno, Theodor W.: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, 15.

Darin rettet er den Kirchenvater für die säkulare Philosophie unserer Zeit. Von einer genuin christlichen Geschichtsdeutung sei zu lernen, den Blick auf die Zukunft als den zeitlichen Horizont eines bestimmten Zieles und einer letzten Erfüllung zu richten. Alle modernen Versuche, die Geschichte als ein sinnvoll gerichtetes, wenn auch nie abgeschlossenes Fortschreiten auf eine innerweltliche Erfüllung hin darzustellen, gründeten in diesem theologischen, heilsgeschichtlichen Schema.[8] Gemeinsam mit Augustinus sucht Löwith eine Allianz zu bilden gegen vorchristliche, ‚resignative' Geschichtsmodelle:

> „Eine radikale Erprobung des christlichen Geschichtsbewusstseins kann sich daher nicht in der Auseinandersetzung mit dem säkularisierten, aber nicht minder futuristischen Geschichtsbegriff der nachchristlichen Welt vollziehen. Es muss imstande sein, eine vorchristliche Anschauung des zeitlichen Geschehens zu widerlegen. Eine solche war noch lebendig zur Zeit von Augustin in Gestalt der klassischen Anschauung der Weltzeit als einer ziellosen, periodischen Kreisbewegung. In *De Civitate Dei contra Paganos* hat Augustin den Versuch unternommen, die klassische Theorie der Zeit- und Weltbewegung in einer Theologie der von Gott gelenkten Menschengeschichte zu widerlegen."[9]

Durch Gott als den Schöpfer und Vollender der Welt könne ein klassisches Geschichtsbewusstsein *per se* nicht (mehr) greifen, weder nach antiker (= „Kreisbewegung"), noch nach Hegelscher Vorstellung (= „Linienmodell"). Geschichte würde in gewisser Weise irrelevant, sobald der Zielpunkt gefunden bzw. geoffenbart sei.[10]

> „Eine aus dem Nichts geschaffene Welt ist von vornherein eines eigenen, eigentlichen Seins beraubt. Diese Entwertung der natürlichen Welt gilt nicht nur für die Genesis, sondern auch für die Psalmen und für die Lobpreisungen

8 Vgl. LÖWITH, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Sechste Auflage. Stuttgart: Kohlhammer [6]1973 [[1]1953], 148.

9 LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 148.

10 Dass es Löwith um eine Allianz mit Augustinus geht und weniger um historische Genauigkeit, scheint FLASCH, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam 1980, 369, nicht begriffen zu haben, wenn er gegen Löwith argumentiert, dass die Antike nicht nur Kreisbewegungen ihrer Geschichtsdeutung gekannt hätte: „Der von Karl Löwith in polemischer Absicht gegen das Christentum hervorgehobene Gegensatz von griechischer und christlicher Geschichtsauffassung ist historisch nicht haltbar. [...] Das Christentum soll als etwas von Vernunft und Griechentum völlig Verschiedenes erscheinen. Dies war Augustins Absicht gerade nicht, auch wenn er gegen einige (nicht: alle) antiken Denker und ihre Theorie von der ewigen Wiederkehr polemisierte. Er hielt ihnen nicht vor, sie übersähen die Eigenart historischer Prozesse, sondern sie zerstören die fortdauernde, meta-historische Beseligung des Menschen in Gott: Wenn der Beseligte eine Rückkehr zu früherem Elend befürchten müsse, könne er nicht wahrhaft, d.h. in geschichtsüberlegener Dauer glücklich sein. Nicht Geschichte oder Geschichtlichkeit, sondern Glückssicherung bildet das Leitmotiv des augustinischen Denkens, auch dann, wenn er die jüdisch-christliche Überzeugung geltend macht, nicht in einem ewigen Kosmos, sondern in der begrenzten Zeitspanne zwischen Welterschaffung, Ursünde, Menschwerdung und abschließender Erlösung zu leben."

> des heiligen Franziskus. Die biblische Welt ist zwar voller Schönheit und Wunder und wie Bruder und Schwester, aber nur weil sie den gemeinsamen Schöpfer von Mensch und Welt, nicht aber weil sie sich selbst als schön, geordnet und göttlich offenbart. Was das Universum der Alten an göttlicher Selbständigkeit verliert, gewinnt es in christlicher Sicht durch überweltliche Abkunft."[11]

Die heidnische Auffassung der Geschichte sei nach Augustinus hoffnungslos, „nur eine blinde Rotation von Elend und Glück"[12]. Allein das Christentum und seine Botschaft versprechen den Ausbruch aus jenem Zyklus der Verdammung. Der Kreis, nach Ansicht der Alten die einzig vollkommene, weil in sich selbst geschlossene Bewegung, sei zwecklos und verwerflich, „wenn das Kreuz das Sinnbild des Lebens ist und dessen Sinn in einem Ziel zur Erfüllung kommt"[13]. Die antike Theorie von der Ewigkeit der Welt müsse der christlichen widersprechen, für welche das Universum endlich ist[14]. Aus all dem schließt Löwith, dass der augustinische „Gottesstaat" keine Geschichtsphilosophie sei, sondern „eine dogmatische Auslegung des Christentums in dem Geschehen der Welt"[15].

> „Der Gottesstaat ist kein Ideal, das sich in der Geschichte verwirklicht, und die Kirche in ihrer irdischen Existenz ist auch nur eine Repräsentation der übergeschichtlichen *civitas Dei*. Für Augustin liegt die Aufgabe der Kirche nicht in der Entwicklung der christlichen Wahrheit in aufeinanderfolgenden Epochen der Weltgeschichte, sondern in der Verkündigung und Verbreitung der Wahrheit, die ein für allemal offenbart und feststehend ist."[16]

Nach Löwith ist es ein langer Weg von der Auffassung der Kirche als des mystischen Leibes Christi bis zur kirchlichen Praxis, „nach der sie als Institution die Heilsmittel verwaltet, und weiterhin bis zu der modernen Ansicht, nach der sie ein Teil der Kulturgeschichte ist und infolgedessen geschichtlichen Veränderungen unterworfen"[17]. Der Gedanke, dass die Kirche ein historisch wachsender ‚Organismus' sei, welcher von Schelling herrührt und mit Hegels Geschichtsbegriff vermengt wurde, ist bekanntlich erst im neunzehnten Jahrhundert, vornehmlich durch die sogenannte ‚katholische Tübinger Schule' (Drey, Hirscher, Möhler, Kuhn, Staudenmaier, Hefele etc.), in die Theologie getragen worden. Augustinus' Glaube hingegen bedarf nach Löwith keiner geschichtlichen Entfaltung,

[11] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 149.

[12] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 151.

[13] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 153.

[14] Nietzsche hat daher mit seiner Philosophie bewusst zum vorchristlichen Kreis zurückfinden wollen.

[15] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 153.

[16] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 153.

[17] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 153.

„weil der Geschichtsverlauf als solcher das zentrale Mysterium der Fleischwerdung Gottes weder hervorbringen noch aufsaugen kann. Der Glaube daran durchbricht alle geschichtlichen Entwicklungen und Krisen. Abraham, Moses und Christus bezeichnen zwar eine heilsgeschichtliche Folge des Glaubens, sie begründen aber keine Geschichte der christlichen Religion. Weder Augustin noch Thomas kennen eine Geschichte des Christentums zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Christi. Im Vergleich mit dem Neuen des einmaligen Ereignisses Christi kann es nichts wirklich Neues mehr geben. Was Augustin im *Gottesstaat* durchführt, ist demnach keine Einbeziehung der Theologie in die Geschichte, sondern des Glaubens der Urgemeinde in die Lehre der anerkannten Kirche."[18]

Weltliches Geschehen und überweltliches Ziel seien in dieser Konstruktion prinzipiell getrennt und nur durch die *peregrinatio* der Gläubigen *in hoc saeculo* miteinander verbunden. In Augustins christlicher Denkweise sei der „Fortschritt" nichts anderes als eine unermüdliche Pilgerschaft zu einem letzten überirdischen Ziel. Als *civitas peregrinans* stehe die Kirche mit den weltlichen Begebenheiten im Zusammenhang, soweit diese dem überweltlichen Zweck, das Haus Gottes zu bauen, dienlich seien.[19] Deutlicher: Statt zur Historisierung der Theologie kommt es zur Eschatologisierung der Geschichte[20]. Die relative Bedeutung weltlicher Staaten „beruht auf der Erhaltung des Friedens und der Gerechtigkeit"[21] sowie in der Bereitstellung der ‚Infrastruktur', welche zur Verbreitung des Evangeliums notwendig ist.

Als historische Zeiterfahrung existiert *Zeit*, wie schon in den *Confessiones*, als ‚immer-gegenwärtiger' Punkt, in dem sich alles zusammen-

[18] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 154.

[19] Vgl. LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 156.

[20] Die Frage, die sich hier aufdrängt, ist, ob Augustinus und die Christen seiner Zeit noch in einer Situation der Naherwartung lebten. SCHÜTZ, Christian: *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, in: *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte* (= Mysterium Salutis 5). Zürich: Benzinger 1976, 553–700; 586, beantwortet dies positiv und fügt hinzu: „Die Spannkraft des Eschatons sorgt dafür, dass dieses Leben in seiner Realität weder überschätzt noch unterbewertet wird und ihm zugleich die Verheißung der Zukunft unangetastet erhalten bleibt. Das Eschaton bewirkt jenes Gleichgewicht, das erforderlich ist, um im Vordergründigen das Hintergründige geschehen zu lassen, ohne dabei irre zu werden. In diesem Sinne laufen für Augustinus individuelles Leben und weltgeschichtliches Schicksal zusammen [...]." – In dem, was Schütz hier mit „Gleichgewicht" bezeichnet, sieht JASPERS, Karl: *Die maßgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus* (= Die großen Philosophen 1). München: Piper 1957, 384, allerdings einen „radikale[n] Widerspruch" in der „Weltbestimmug" des Augustinus: „Die Welt ist Schöpfung Gottes, ist gut, ist schön wie ein Kunstwerk, die Disharmonien steigern die Schönheit. Selbst das Böse ist im Ganzen ein Element des Guten. Ohne Adams Fall nicht die Herrlichkeit des Erlösers, des Mensch gewordenen Gottes. Und dagegen: Es ist die höchste Weisheit, durch die Verachtung der Welt nach dem Himmelreich zu streben – jenseits aller Zeitlichkeit. Denn hienieden [...] ist unser Friede, sowohl der gemeinsame als der uns eigentümliche, nicht Freude in Glückseligkeit, sondern nur Trost in Unseligkeit."

[21] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 155.

zieht. Auf die ‚Heilsgeschichte' übertragen ist dieser ‚immer-gleich-ewige' Punkt Christus und das Ereignis seines Todes und seiner Auferstehung. Indem er die Mitte der ‚Menschheitsgeschichte' bildet, hebt er zugleich auch alle (Schein-) Formen von Entwicklung oder Historie (wieder) auf. Warum jedoch das alles, was ist der Sinn von Geschichte? Löwiths Antwort: „Die Geschichte ist ein von ihm [= Gott] eingerichtetes Pädagogium, das hauptsächlich durch Leiden erzieht."[22]

Richtig erkennt Löwith, dass Augustinus unsere Sorge um Fortschritt, Krise und Weltordnung nicht teilt.[23] Diese Tatsache legt er jenem aber nicht negativ aus, im Gegenteil. Augustinus habe es allerdings versäumt, zwischen dem „providentiellen Plan Gottes"[24] und den säkularen Ereignissen eine plausible Verbindung herzustellen.

> „Aber gerade das Fehlen einer genau bestimmbaren Wechselbeziehung zwischen weltlichen und heiligen Geschehnissen unterscheidet Augustins christliche Apologie zu ihrem Vorteil von [Jacques Bénigne] Bossuets [1627–1704] umfassender Theologie der politischen Geschichte und von Hegels Geschichtsphilosophie; beide bewiesen zu viel, indem sie die Entfaltung des Heilsgeschehens aus dem Erfolg der Folgen des Weltgeschehens herleiten. Was uns bei Augustin als ein Mangel an Verständnis und Würdigung der weltlichen Geschichte erscheint, ist auf seine bedingungslose Anerkennung von Gott zurückzuführen, der in seiner Souveränität die menschlichen Pläne fördert, hindert und verkehrt. Von dem Verfasser der Bekenntnisse eine historische Kritik empirischer Tatsachen zu verlangen, würde so abwegig sein, wie wenn man von einem modernen Historiker ein Interesse für das Problem der leiblichen Auferstehung, dem Augustin das ganze letzte Buch seines Gottesstaates widmet, erwarten wollte."[25]

Löwiths Rezeption endet somit unerwartet mit einer Apologie des Kirchenvaters. Dies liegt allein daran, dass er Geschichte nicht über technischen Progress definiert. In Analogie zu Augustinus sucht er einen Telos der Geschichte zu finden, ohne sich in die Abhängigkeit eines Fortschrittsgedankens zu begeben. Die Frage, die sich hier anschließt, richtet sich an Schelling, Hegel, Marx und Darwin gleichermaßen: ist deren Entwicklungs- und Geschichtsbegriff bloße Projektion oder objektiv? Eines kann jedoch sicher behauptet werden: Geschichte bei Hegel und Marx, oder Natur bei Schelling und Darwin, lassen sich als Surrogate Gottes betrachten. Es sind Sicherungssysteme menschlicher Angst.

Ganz anders liest Ernst Bloch den Kirchenvater, durchweg positiv und seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* entsprechend, mit ‚Potenz zur

[22] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 157.
[23] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 158.
[24] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 159.
[25] LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 159.

Utopie'. Augustinus sei der Schöpfer der Geschichtsphilosophie überhaupt.[26]

> „Seine Schrift ‚De civitate Dei' enthält das erste Geschichtsbewusstsein im Sinn eines dramatischen Bewusstseins. Geschichtsphilosophie wird hier geboren aus Teleologie; in der Geschichte tobt ein Kampf des Lichts gegen die Finsternis, der Kampf bewegt sich in verschiedenen Akten vorwärts, und die Geschichte hat ein Ziel. Die civitas terrena, die irdische Gesellschaft wird von der civitas Dei abgelöst werden, die in der civitas terrena Andeutungen hat in Fragmenten, in Märtyrern, in Opfern und Propheten. Christus soll hierbei den Wendepunkt zwischen civitas terrena und civitas Dei bezeichnen."[27]

Dass Augustinus das römische Reich als *latrocinium* (= Räuberbande) bezeichnet und es für des Teufels hält, stört Bloch wenig. Wie auch bei Schelling und Baader sieht er vor allem den dialektischen Antrieb, welcher durch die Existenz von zwei Prinzipien gegeben ist. Die *Civitas Dei* ist ihm zufolge ein

> „Sabbat, der von Augustin in einem kühnen Satz ausgedrückt wird, mit tertullianisch Unvollendetem nicht der Testamente wohl aber der Schöpfung. Der Satz lautet: Dies septimus nos ipsi erimus, der siebte Tag werden wir selber sein. Im Offenbarwerden eines Eschaton, das noch gar keine Ankunft hat, sondern im Erwarten des Erimus steht."[28]

Bloch gibt sich bescheiden: das bloße Erwarten und Wissen um das Eschaton verändern und erneuern die Gegenwart. Ihm geht es vor allem um das psychologische Zu-sich-selbst-kommen des Einzelnen im Wir der Geschichte, nicht um Utopie als technischer Fortschritt; deshalb kann er sich leichter mit dem Inhalt von *De Civitate Dei* identifizieren als andere Interpreten. Historie wird zum Ausdruck der Sehnsucht des Menschen

[26] Vgl. BLOCH, Ernst: *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen* (= Werkausgabe 12; stw; 561). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, 50.

[27] BLOCH: *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, 50.

[28] BLOCH: *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, 50f. Er bezieht sich dabei auf den letzten Abschnitt aus *Des heiligen Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, [introd. Joh. Nepomuk Espenberger] transl. Alfred Schröder (= Bibliothek der Kirchenväter 3). Kempten: Kösel 1916, XXII 30, 522 (1476): „Nach Ablauf auch dieses Weltalters wird Gott als [sic] am siebenten Tage ruhen, indem er in sich selbst eben diesen Tag, der wir sind, ruhen lassen wird. Von diesen einzelnen Weltaltern hier ausführlicher zu handeln, würde zu weit führen; aber dieses siebente Weltalter wird unser Sabbat sein, dessen Ende nicht ein Abend sein wird, sondern als der ewige achte Tag der Tag des Herrn, der durch Christi Auferstehung geheiligt ist und das Ruhen nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes vorbildet. Da werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und preisen. Ja wahrhaftig, so wird es sein ohne Ende am Endziel. Denn das eben ist unser Endziel, zu einem Reich zu gelangen, dem kein Ziel durch ein Ende gesetzt ist." – Wer die letzten Zeilen von Blochs Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* kennt, wird unmittelbar die Ähnlichkeit wahrnehmen und verstehen, woher die Hochschätzung des einen für den anderen rührt.

nach sich selbst (ohne als *amor sui*, als falsche Selbstliebe missverstanden zu werden).

Jürgen Moltmann setzte sich 1969 in seinem verbreiteten Buch *Theologie der Hoffnung* ebenfalls mit dem spannungsreichen Verhältnis von „Eschatologie und Geschichte"[29] auseinander. Er ist für uns insofern von Interesse, als seine Thesen sowohl von Augustinus als auch von Bloch inspiriert sind und er auf diese Weise Brücken baut zu Problemen der Gegenwart. In seinen Überlegungen verweist der protestantische Theologe auf den engen Zusammenhang von Geschichte und Krise. Alles Nachdenken über ‚Geschichte' durch Historiker, Soziologen und Geschichtsphilosophen auf dem europäischen Kontinent im 19. Jahrhundert habe das „Erdbeben der französischen Revolution" im Rücken und ihre unabsehbaren Konsequenzen vor sich gehabt. In dieser Revolution sei das Gehäuse der alten Institutionen und zusammen mit ihm auch seine metaphysische Stabilisierung zerbrochen.[30] In der Folge ist es entweder zu einer Flucht in die Vergangenheit (Restauration) oder in die Zukunft (Utopie) oder zu Kompensationen anderer Art (Verwissenschaftlichung der Gegenwart, Verdinglichung des Individuums etc.) gekommen.

> „Jede Krise beschwört die Frage nach der geschichtlichen Zukunft. Denn in der Krise alles Bestehenden wird offenbar, dass die Zukunft sich nicht mehr ohne weiteres aus der Vergangenheit ergibt, dass sie nicht mehr deren selbstverständliche Wiederholung und Fortsetzung sein kann, sondern dass in ihr etwas Neues gefunden werden muss."[31]

Geschichte sucht fortan sich selbst prozesshaft aufzuheben, durch Vernunft bei Hegel, durch Praxis bei Marx[32]. Jede ‚Futurisierung' ist als Sinnstiftung zu begreifen:

> „Die Kritik des Bestehenden macht das Bestehende zur Vergangenheit und befreit zur Krise der gegenwärtigen Entscheidung. Sie ist geschichtlich immer verbunden mit der Utopie, die die Möglichkeiten und Tendenzen des Kommenden erforscht, antizipiert und in die gegenwärtige Entscheidung hereinholt."[33]

Auf Formen der ‚Restauration' sollte verzichtet werden, da sie zur Idealisierung eines fiktiven ‚Naturzustandes' führen könnten, sei sie philosophischer (Rousseau) oder religiöser Provenienz (Eden):

29 MOLTMANN, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Kaiser 1969, [210].

30 Vgl. MOLTMANN: *Theologie der Hoffnung*, 211.

31 MOLTMANN: *Theologie der Hoffnung*, 213.

32 Vgl. dazu auch: SCHMIDT NOERR, Gunzelin: *Die Materialität der Vernunft. Kann man heute noch kritische Theorie betreiben?*, in: Zeitschrift für kritische Theorie 34/35 (2012) [183]–201.

33 MOLTMANN: *Theologie der Hoffnung*, 213.

„Die Kritik der Gegenwart wird nicht mehr im Namen des Ursprungs und im Namen der wiederherzustellenden goldenen Urzeit geführt, sondern im Namen einer noch nicht dagewesenen Zukunft."[34]

Die Möglichkeit der Aufhebung von Geschichte in eine Vernunft rein epistemischer Art sieht Moltmann jedoch kritisch. Geschichte als Geschichtswissenschaft befreie den Menschen von der Historie in einer Weise, die über das Ziel hinausschießt:

„Wenn die revolutionären Krisen der menschlichen Gesellschaft durch positivistische Tatsachenforschung beendet werden, so fragt es sich, ob damit nicht auch die Lebendigkeit des menschlichen Lebens und die Bewegungen im Weltprozess beendet werden und versteinern. Es fragt sich, ob die so erreichte Beendigung der geschichtlichen Krise nicht selber ein höchst krisenhaftes Unternehmen ist. Denn eine ‚Beendigung der Geschichte in der Geschichte' löst zwar die Krisen im überschaubaren Bereich, liefert sich aber als Unternehmen im Ganzen selber einer viel ungeheuerlicheren Krise aus. Was innerhalb der wissenschaftlich-technischen Welt an Krisen auftaucht, wird rationalisierbar. Aber das wissenschaftlich-technische Universum selber wird zu einer nicht überschaubaren, irrationalen Macht, die darum nicht mehr zu übersehen ist, weil man nicht mehr über sie hinaus in mögliche andere Zukunft zu blicken vermag. Das macht die Frage erheblich, [...] ob jene Geschichtswissenschaft, die Geschichte in Erkenntnis aufhebt, der Geschichtlichkeit der Geschichte und der – möglichen – Geschichtlichkeit ihrer eigenen Erkenntnis gerecht wird."[35]

Die hier dargelegten neuen, veränderten gesellschaftlichen Bedingungen sind es, welche Augustinus' politisches Denken aktualisieren, ihn durch die Gabe eines letzten Zieles, das Erlösung verspricht, als Geschichtsphilosophen wiederholt reüssieren lassen. Nicht asketische Weltverachtung, sondern ein verantwortetes In-Distanz-Gehen zur Gegenwart, nicht die Auflösung des Einzelnen im Weltgeschehen, sondern die therapeutische Konzentration auf seine Innenschau sind gemeint und von Nöten. Die Gnadenlehre des Kirchenvaters befördert die Sorge um die eigene Seele ebenso wie eine Selbsterfahrung, welche von technischem ‚Fortschritt' und ökonomischem ‚Wachstum' sich unabhängig und emanzipiert zeigt.

Die Position des bekannten Augustinus-Forschers Kurt Flasch hinsichtlich der Applikation des Terminus' *Geschichtsphilosophie* bedarf kaum der Erläuterung:

„Der späte Augustin hat intensiv nachgedacht über Verlauf und Sinn der Geschichte. Aber man verkennt, was er tatsächlich geleistet hat, wenn man von ihm behauptet, er habe die Philosophie der Geschichte begründet. [...] Die

34 MOLTMANN: *Theologie der Hoffnung*, 214.

35 MOLTMANN: *Theologie der Hoffnung*, 217.

Geschichtsphilosophie ist nicht bei Augustin, sondern bei Vico, Montesquieu und Voltaire entstanden."[36]

An anderer Stelle formuliert Flasch es so:

„Es [= *De Civitate Dei*] enthält keine ‚Geschichtsphilosophie', wohl aber eine dualistische Geschichtstheologie in ständiger Auseinandersetzung mit den Einwänden philosophisch gebildeter Heiden. Es verfolgt den fortwährenden Konflikt zweier großer, durch die Gnadenwahl Gottes und die Willensausrichtung ihrer Mitglieder definierter Körperschaften durch die Geschichte. Dieses Thema hatte Augustin schon vor der Eroberung Roms beschäftigt."[37]

Die markanten Punkte der Augustinischen Geschichtskonzeption seien *theologische*, nicht historische Daten. Alle geschichtlichen Erfahrungen, die zwischen diesen Daten lägen, verdienten nach dieser Theorie kein eigenes Interesse. Wir hätten es, so Flasch, mit einer „theologischen Rahmenkonstruktion", nicht mit einer „historisch konkreten Philosophie der Geschichte" zu tun.[38]

„Man verkennt den geschichtlichen Ort von Augustinus *Gottesstaat*, wenn man darin eine ‚Geschichtsphilosophie' im Sinne Herders oder Hegels sucht. Er forschte nicht nach der Möglichkeit eines immanenten Sinns weltlicher Ereignisse. Er wollte zeigen: Die Weltgeschichte ist ein einheitlicher, zeitlich begrenzter, auf ein jenseitiges Ziel gerichteter Vorgang. Sie ist der Kampf der beiden ‚Reiche'. [...] Dass das Christentum selbst geschichtlich sein könne, dass es zwischen Menschwerdung und Endgericht eine Entwicklung habe, kam ihm nicht in den Sinn."[39]

Wenn Flasch allerdings dem Kirchenvater die Entdeckung einer „bleibende[n] Struktur" in der Geschichte, das Prinzip von Gut und Böse, zugesteht[40], erhebt er ihn dann nicht doch wieder, wenn auch indirekt, zum Geschichtsphilosophen? In dem Moment, in welchem erstens Geschichte überhaupt thematisiert wird, was bei Augustinus der Fall ist, und in dem zweitens der Geschichte ein bestimmter Sinn eingestiftet wird, nämlich Raum-Zeit individueller und gemeinschaftlicher (*civitas!*) Pilgerreise zu sein, sind u.E. die Kriterien für eine Philosophie der Geschichte erfüllt. Der Hipponate schenkt nicht nur der singulären Existenz, sondern auch der gesellschaftlichen Wirklichkeit Grund, Weg und Ziel.

Differenzierter fällt das Urteil bei einem Philosophen der Gegenwart aus, Christoph Horn. Er schreibt dazu:

36 FLASCH, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam 1980, 368.

37 FLASCH, Kurt (Hg.): *Mittelalter* (= Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung 2). Stuttgart: Reclam 1988, 68f.

38 Vgl. FLASCH: *Augustin*, 369.

39 FLASCH: *Augustin*, 373.

40 Vgl. FLASCH: *Augustin*, 372.

„Es ist sicher zutreffend, dass Augustinus kein Geschichtsphilosoph im neuzeitlichen Sinn der teleologischen Geschichtsauffassung ist. Geschichtsphilosophie betreibt er aber insofern, als er – wie einige pagane[] und vor allem jüdisch-christliche[] Autoren vor ihm – einen kohärenten, sinnvollen, begrenzten Geschichtsverlauf sowie bestimmte Periodisierungsschemata behauptet. Sein Begriff einer einheitlichen Geschichtszeit ist überdies so streng und folgerichtig konzipiert, dass man ihn durchaus als Vorbereiter der neuzeitlichen Geschichtskonzeption ansehen kann. Augustins pointiertes historisches Einheitsbewusstsein wird nicht dadurch gemindert, dass die *duae civitates*-Konzeption zeitübergreifend und insofern ‚unhistorisch' angelegt ist. Denn sein Modell stellt eine Verbindung des ethisch-strebenstheoretischen mit dem biblisch-eschatologischen Motiv her und hebt so dessen statischen Charakter auf."[41]

Auf zwei wichtige Dinge weist Horn uns im Text hin: erstens die Sinnhaftigkeit, welche die Geschichte erst zur Geschichte macht, und zweitens die moralische *Weltverantwortlichkeit* des Hipponaten. Nicht haltbar ist nach Horn die Ansicht, Augustinus habe, „seitdem er die Gnadenkonzeption für sein Denken entdeckt habe, Begriffe wie Ordnung, Friede oder harmonische Einheit nicht mehr für geschichtsrelevant gehalten"[42]. Für den Kirchenlehrer bleibe die Geschichte ein durchaus „objektivierbarer Sachverhalt"[43]. Entwicklung und Fortschritt sind dennoch darin nicht auszumachen:

„Etwas grundsätzlich Neues in der Geschichte ist nicht in dem Sinn möglich, dass ein Ereignis von der göttlichen Vorsehung unabhängig wäre; das Wort *novum* kennzeichnet bei Augustinus lediglich die heilsgeschichtlichen Ereignisse, insofern diese mit der Erlösung des alten Menschen durch seine Neuwerdung charakterisiert sind. Damit hängt der Gedanke der Irreversibilität des Neuen zusammen: die Erlösung ist endgültig und unhintergehbar, ohne dass dies zum Gedanken einer ordnungstranszendenten Singularität führt."[44]

Für den römischen Kirchenhistoriker Gaetano Lettieri ist der Begriff der Geschichtsphilosophie für Augustinus' *De Civitate Dei* deshalb nicht angebracht, weil der afrikanische Bischof es der heidnischen Geschichte abspräche, aus sich selbst heraus irgendeine Form von Sinn zu erzeugen, geschweige denn einen einheitlichen Sinn erkennen zu können: „La *historia* pagana, infatti, si rivela incapace di dominare l'intero corso del tempo, e quindi di scorgere in esso un'unità di senso."[45] Für Lettieri liegt die Aktualität des Hipponaten vielmehr im Ausdruck *peregrinatio* ver-

41 HORN, Christoph: *Geschichtsdarstellung, Geschichtsphilosophie und Geschichtsbewusstsein (Buch XII 10-XVIII)*, in: IDEM: *Augustinus. De civitate dei* (= Klassiker auslegen 11). Berlin: Akademie Verlag 1997, [171]–193; 187.

42 HORN: *Geschichtsdarstellung*, 190.

43 HORN: *Geschichtsdarstellung*, 191.

44 HORN: *Geschichtsdarstellung*, 191.

45 LETTIERI, Gaetano: *Il senso della storia in Agostino d' Ippona*. Roma: Borla 1988, 146.

borgen. Ihm nämlich inhäriert jenes untrennbare Begriffspaar, welches erst Hegel wirksam in unser Bewusstsein brachte: Geschichte und Prozess. Die Inkarnation als Offenbarung und Geschenk an die gefallene Menschheit, als Möglichkeit der Erlösung, wird zum Ziel einer irdischen Pilgerschaft, die in der hoffnungsvollen Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit lebt.[46] Diese ‚evangelische Dialektik' wird zum Antrieb der Geschichte, einer Geschichte, die sich mit der Botschaft von der Auferstehung vollendet hat und zugleich prozessiert. Lettieri zufolge „finalisiert" die Gnade Gottes die Geschichte, indem sie dieselbe als Nicht-Geschichte kompromittiert:

> „[L]a messa in questione infaticabile di ogni assetto ontoteologico-politico dato (ove qualsiasi sistema teologico-filosofico, giuridico, politico, culturale viene decostruito come violento, sacrificale, ideologico) viene finalizzata alla confessione del Dono come unica dimensione umanamente liberante, culminando nell'affermazione dell'inquietudine, dell'utopia, della *peregrinatio* in direzione dell'evento, del ‚*Vieni!*' che sempre si dice arrischiatamente all'altro, sino all'immanentizzazione dell'ideale estatico della *civitas Dei* nel [...] divenire-sempre-più-democratica dell'idea occidentale di politico."[47]

Geschichte also existiert und existiert nicht. Diese Dialektik hat das pilgernde Christentum zu durchstehen. Die Statik des platonischen Polis-Modells jedoch ist mit der Metapher der *peregrinatio* aufgebrochen,

46 Treffend beschreibt BROWN, Peter: *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*. Frankfurt am Main: Societäts-Verlag 1973, 283f., die Vorzüge des Ausdrucks *peregrinus*. Dieser scheint deshalb glücklich gewählt, weil er jene Ambivalenz zum Ausdruck bringt, welchen den Pilger im Allgemeinen kennzeichnet: er ist nicht zu Hause in der Welt und doch ist er es. Die *causa finalis* seiner Aktion ist transzendent, ihre *causa efficiens* jedoch diesseitigen Konditionen unterworfen. Aristotelisch wohnt dieser Metapher außerdem eine Dynamik inne, welche die Starrheit platonischer Urbild-Abbild-Modelle, mit denen der Kirchenvater an anderen Stellen vorzugsweise arbeitet, weit hinter sich lässt: „Das Bildwort vom Pilger könnte [...] auf einen von Grund aus überweltlich gesinnten Mann verweisen, der mit einer Sprache von unvergleichlichem Reichtum und Zartsinn begabt ist: Der ‚echte Philosoph' des Plotinus, begabt mit ‚der Seele eines Liebenden', der ebenso nach einem fernen Lande schmachtet, ist ein naher Verwandter des augustinischen ‚peregrinus'. Doch ging Augustinus über Plotinus hinaus. Er rang mit einem Problem, durch das sich Plotinus nicht herausgefordert fühlte. Der ‚peregrinus' ist ja auch ein zeitweiliger Einwohner. Er muss eine innige Abhängigkeit vom Leben seiner Umwelt akzeptieren. Er muss sich darüber klar sein, dass sie von Menschen wie ihm selbst geschaffen wurde, um einige ‚Güter' zu erlangen, die er frohgemut mit ihnen teilt, um irgendeine Situation zu verbessern und um irgendein größeres Übel zu vermeiden. Er muss in echtem Sinne dankbar sein für die günstigen Bedingungen, die sie schafft. Augustinus erwartete nun in der Tat vom Christen, dass er sich der Festigkeit der Bande bewusst sei, die ihn stets an diese Welt binden würden. Das Denken seiner mittleren Jahre ist gekennzeichnet durch eine wachsende Hochschätzung des Wertes solcher Bedingungen. So ist der ‚Gottesstaat' weit davon entfernt, ein Buch über die Weltflucht zu sein; er ist vielmehr ein Buch, dessen wiederkehrendes Thema ‚unsere höchste Aufgabe in dieser Vergänglichkeit' ist. Er ist ein Buch darüber, wie man überweltlich in der Welt sein kann."

47 LETTIERI, Gaetano: [Unveröffentlichter Essay zu Augustinus; vorgetragen an der Universität Fribourg am 29.11.2012], 21.

durch ein dynamisches Bild ersetzt. Platonisches geht bei Augustinus allerdings nie ganz verloren. Lettieri beschreibt schon in seiner Dissertation von 1988 den Aspekt, dass im *Kennen* (= *cognoscere*), Wiedererkennen (= *ἀνάμνησις*) und Anerkennen (= *agnoscere* = *confessio*) der Gnade bereits die Potenz zur Veränderung der Wirklichkeit innewohnt.

> „E la gloria dei *tempora christiana*, del tempo della grazia e della chiesa, sta proprio nella possibilità di *riconoscere (agnoscere)* la provvidenziale, costante incarnazione di Dio nel *saeculum* e il passaggio, nel mondo pagano, dalla visibilità idolatrica alla significativa, sacra visibilità cristiana."[48]

Diese historische Einwirkung von Bewusstsein bzw. die Reeffizienz von Bewusstsein auf Geschichte macht für Lettieri den Sinn von Geschichte schlechthin aus, lässt sie weiter ‚existieren':

> „Il *saeculum* – il tempo storico – si è così rivelato un concetto polivalente e in sé dialettico. Esso è innanzi tutto la dimensione *abscondita*, oscura, comune a tutti gli uomini, della pena del peccato, il tempo del *labi* mortale, dell'universale fluire nella dissoluzione. Il *saeculum* come *nascondimento* è l'esistenza intesa come *ex-sistere*, come essere fuori dall'*Esse* della pienezza divina, ma questa esistenza è quindi caratterizzata dall'esperienza disperante del *diverso* (ἕτερον, aliud), dell'alienazione: il *saeculum* è il tempo del decadere e dello smarrirsi dell'unità edenica, dell'identità adamitica, nella scissione, provocata da un essersi separati (diversi) dall'*Unus*."[49]

Das Bewusstsein der Trennung, welche nach der Einheit verlangt, definiert den christlichen Geschichtsbegriff, indem es ihn dialektisch am Leben erhält.[50] Die „inquietudine" sowie die Hoffnung, welche der Christ in sich trägt, lässt ihn die Welt als eine andere betrachten.

Bei Lettieri jedoch bleibt die entscheidende Frage, ob der veränderten *visio* des Christen auch die verändernde *actio* folgt, unbeantwortet. Wieweit darf sein Engagement im Diesseits gehen, ohne sich dem Verdacht auszusetzten, er glaube nicht mehr an ein Jenseits? Griechisches Denken widerspricht dem christlichen insofern, als es von je her einen ausgeprägten Hang zum Kontemplativen unterhält (weshalb nicht zuletzt Girolamo Savonarola OP, welcher sich der aristotelisch-thomasischen Tradition verpflichtet sah, die florentinischen Neoplatoniker mit dem Vorwurf konfrontierte, sich nicht um die Belange sozialer Gerechtigkeit zu kümmern[51]). Die moralische Gestaltungskraft (auch und gerade hinsichtlich der Polis) ist es aber u.E., welche dem Christentum seinen historischen Ort wie Vorsprung zu geben vermag.

48 LETTIERI: *Il senso de la storia in Agostino d'Ippona*, 151.

49 LETTIERI: *Il senso de la storia in Agostino d'Ippona*, 194.

50 Lettieri verwendet an anderer Stelle den treffenden Ausdruck *frantumarsi del'unità* (= Zersplitterung der Einheit; *op. cit.*, 68).

51 Vgl. MAYER, Matthias: *Die Politische Theologie Girolamo Savonarolas. Studien zur Rezeptionsgeschichte und zum aktuellen Verständnis*. Tübingen: Francke 2001, 211ff.

In der Tat ist Platons Einfluss auf Augustinus nicht von der Hand zu weisen. Bereits 386, in seinem Dialog *De Vita Beata*, beschränkt er Sinn und Ziel weltlichen Handelns, gleich ob individuell oder politisch, indem er lehrt, dass die wahre Glückseligkeit in der Erkenntnis Gottes bestehe und durch die ‚Glückstechniken' der heidnischen Philosophen niemals zu erreichen sei. In *De Civitate Dei* hält er unverändert an diesen Einsichten fest. Wichtig für die Erklärung dieser Haltung sind weiter die Schriften *De Natura et Gratia* (415), *De Perfectione Iustitiae Hominis* (415) und *De Gratia et Libero Arbitrio* (426 oder 427). Überall findet sich dort der Vorrang des Schauens gegenüber der Praxis, des Geistes gegenüber dem Körper, der Gnade und Offenbarung gegenüber der Natur und Geschichte. Auch in *De Civitate Dei* spart Augustinus nicht mit Lob auf Platon, indem er als dessen besondere Leistung nicht nur die Annahme einer einzigen Gottheit als Urheber der Dinge rühmt, sondern vor allem die (gegen Stoiker und andere Naturphilosophen gerichtete) Erkenntnis, dass die körperliche Welt nicht das Prinzip des Kosmos sein könne, sondern allein der *Geist* (*Civ.* VIII 5.). Diese durch das gesamte Œuvre sich haltende These hat besonders hinsichtlich seines politischen Denkens Konsequenzen: alle Weltverantwortung bleibt ambivalent und daher in ihren Möglichkeiten begrenzt.[52]

Positiv und für seine Zeit als fortschrittlich zu bewerten ist, dass Augustinus in *De Civitate Dei* die römische Geschichte von ‚falscher' My-

[52] Die Aktualität dieser Haltung erweist sich durch einen Vergleich mit der Psychoanalyse. Das mag überraschend klingen, nicht aber für den Leser und Kenner der *Confessiones*, welche der biographischen Retrospektion und strengen Selbstbetrachtung höchste Bedeutung zumisst und damit zur Grundlage jenes Augustinischen Denkens wird, welches dem Schauen gegenüber dem Handeln endgültig den Vorzug schenkt. Der Psychoanalytiker Horst-Eberhard Richter erläutert, weshalb es sinnvoll sein kann, den Blick nach innen zu richten, weniger nach außen, und warum die Innenschau, d.h. die Konzentration auf die seelischen Prozesse oftmals wichtiger ist als die Aktion. Dann nämlich, wenn Letztere einem unbewussten Ausagieren unbewältigter innerer Konflik*te* entspricht – was meistens der Fall ist. Dies kann, tiefenpsychologisch betrachtet, auch für jedes kollektive Handeln gelten, d.h. auch für die von Augustinus erwähnten Eroberungszüge Roms. „Die Erfahrung zeigt nun, dass die Versenkung in die inneren Konflikte um so mehr Energien zu binden pflegt, je weiter sie in die Tiefe führt. Die soziale Gegenwart – außer der Person des Analytikers – blasst in ihrer Bedeutung ab. Die psychoanalytische Besinnung führt denjenigen, der sich ihr unterzieht, zu dem Schluss, dass er bislang für soziale Wirklichkeit hielt, was eigentlich weitgehend eine Projektion seiner inneren Situation war. Ohne dass er es gemerkt hatte, hatte er die Szenerie der jeweiligen Gegenwart automatisch unter dem Einfluss seiner inneren Konflikte fehlgedeutet. Wie die momentane Wirklichkeit eigentlich beschaffen ist, das kann anscheinend überhaupt nicht verlässlich erkennen, wer nicht eine gründliche Aufräumungsarbeit an seinem tief in der kindlichen Vorgeschichte verankerten inneren Konfliktmaterial geleistet hat. Tatsächlich verschwenden viele Menschen unnötige Energien in einem Kampf mit äußeren Problemen, die in Wirklichkeit nur Abspiegelungen ihrer inneren Schwierigkeiten darstellen. Sie stellen unbewusst um sich herum immer wieder Umstände her, die ihnen dazu dienen, ihre alten inneren Konfliktthemen mit den dazugehörigen Phantasien und Gefühlen wiederzubeleben." (RICHTER, Horst E.: *Flüchten oder Standhalten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1976, 7f.)

thologie und ‚überholter' Metaphysik, d.h. von *Polytheismus* zu befreien sucht. Bekanntlich will er in seinem *opus magnum* das Christentum gegen jene verteidigen, welche meinen, die Plünderung Roms durch den Goten Alarich im Jahre 410 habe geschehen können, weil man die alten Staatsgötter durch den einen Christengott ersetzt habe. Eine Rückkehr zur früheren „politischen Theologie" garantiere sicherlich auch die Wiederkehr der strategischen Erfolge des vorchristlichen Roms – so die Gegner des Bischofs. Dies ist die Situation zu Beginn sowie der Anlass der Niederschrift von *De Civitate Dei*. Es geht also auch um die Frage, „wie sich das zu staatlicher Macht gekommene Christentum überhaupt zu einem Staatswesen, näherhin zum Römischen Reich als dem vorherrschenden Staat, verhalten soll"[53]. Systematisch jedoch, d.h. nach der Form und den Vorstellungen heutigen Kirchen- oder Völkerrechts, darf man sich Augustinus' Ausführungen diesbezüglich nicht denken. Vielmehr hilft er dem Leser zuweilen mit anekdotenhafter Darstellung des Stoffes:

> „Remota itaque justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? Quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat, sedes constituat, civitates occupet, populos subjuget, evidentius regni nomen assumit, quod ei jam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogasset, quid ei videtur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: ‚Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia id ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator.'" (*Civ.* IV 4)[54]

53 HÖFFE, Otfried: *Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie*, in: HORN, Christoph: *Augustinus' De civitate dei* (= Klassiker auslegen 11). Berlin: Akademie Verlag 1997, [259]–287; 262.

54 Dem zitierten lateinischen Text liegt folgende Ausgabe zugrunde: *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi de Civitate Dei Libros*, ed. Josephus Strange, tom. I. Coloniae: Heberle 1850, 140f.; in deutscher Übersetzung: „Was sind überhaupt Reiche, wenn die Gerechtigkeit fehlt [2 Pet 2,19], anderes als große Räuberbanden? Sind doch auch Räuberbanden nichts anderes als kleine Reiche. Sie sind eine Schar von Menschen, werden geleitet durch das Regiment eines Anführers, zusammengehalten durch Gesellschaftsvertrag und teilen ihre Beute nach Maßgabe ihrer Übereinkunft. Wenn eine solche schlimme Gesellschaft durch den Beitritt verworfener Menschen so ins große [sic] wächst, dass sie Gebiete besetzt, Niederlassungen gründet, Staaten erobert und Völker unterwirft, so kann sie mit Fug und Recht den Namen ‚Reich' annehmen, den ihr nunmehr die Öffentlichkeit beilegt, nicht als wäre die Habgier erloschen, sondern weil Straflosigkeit dafür eingetreten ist. Hübsch und wahr ist der Ausspruch[,] den ein ertappter Seeräuber Alexander dem Großen gegenüber getan hat. Auf die Frage des Königs, was ihm denn einfalle, dass er das Meer unsicher mache, erwiderte er mit freimütigem Trotz: ‚Und was fällt dir ein, dass du den Erdkreis unsicher machst? aber freilich, weil ich es mit einem armseligen Fahrzeug tue, nennt man mich einen Räuber, und dich nennt man Gebieter, weil du es mit einer großen Flotte tust.'" (*Des heiligen Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, introd. Joh.

Mit unseren Worten: Reichtum (erworben durch Raub und Eroberung), gleich ob der von Völkern oder Privatpersonen, vermag kein wirkliches und dauerhaftes Gefühl von Glück zu erzeugen.[55] Aus der Erörterung dessen, was Glück eigentlich ist, will der Verfasser deduzieren, dass der Verlust der territorialen Größe Roms für den Weisen bzw. für den Christen, welcher über ein tieferes Verständnis von Glück verfügt, kein wirkliches Unglück bedeutet, sondern eine Notwendigkeit, die als solche hinzunehmen ist (*Civ.* IV 15). Dies darf jedoch nicht als Aufruf zur politischen oder moralischen Passivität missverstanden werden. Es existiert im Text eine gegenüber der vorchristlichen, römischen Geschichtsschreibung (Livius etwa oder Tacitus) deutlich sich abgrenzende und modifizierte Staatsauffassung, auch wenn sich diese nur indirekt normativ geriert:

> „An forte displicet bonis, iniquissima improbitate pugnare, et finitimos quietos nullamque injuriam facientes ad dilatandum regnum bello spontaneo provocare? Plane si ita sentiunt, approbo et laudo." (*Civ.* IV 14)[56]

Otfried Höffe kommt zu dem Ergebnis, dass *De Civitate Dei* „einen strengen staatsdefinierenden Positivismus mit einem bescheidenen staatsnormierenden Moralismus und einem erneut strengen eschatologischen Rechtsmoralismus"[57] verbinde. Den Positivismus leitet er aus dem oben bei Augustinus zitierten Gesellschaftsvertrag (= *pactum societatis*) ab. Er weist aber zugleich darauf hin, dass diese Haltung nicht als Frühform moderner liberaler Staatstheorie aufgefasst werden darf, da sich Augustinus gegenüber Andersdenkenden, wie z.B. Donatisten und Pelagianern, wenig tolerant zeigt, konfessionelle Toleranz aber zwingend den liberalen und pluralistischen Staat definiert.[58]

Der Kirchenvater scheint (neben platonischem) außerdem unter klassisch paulinischem Eindruck zu stehen (Röm 13,1–7), wenn er hinsichtlich einer Institutionenethik wenig Engagement zeigt bzw. lediglich schwach normativ argumentiert, aber, bewegt durch das christliche Gebot der Nächstenliebe (Röm 13, 8–10), Rom dennoch – wenn auch nur mittelbar – auffordert, seine territorialen Ansprüche gegenüber den Nachbarn aufzu-

Nepomuk Espenberger, transl. Alfred Schröder [= Bibliothek der Kirchenväter 1]. Kempten: Kösel 1911, IV 4, 191f.)

55 Er knüpft an seine Argumente aus *De Vita Beata* an.

56 Op. cit., 153; in deutscher Übersetzung: „Aber vielleicht finden gut gesinnte Menschen keinen Gefallen daran, mit offenbarster Ungerechtigkeit Krieg zu führen wider ruhige Nachbarn, die keinerlei Unrecht tun, lediglich zum Zweck der Ausdehnung der Herrschaft den Krieg vom Zaun brechen. Eine solche Gesinnung hat meinen vollsten Beifall." (Op. cit. IV 14, 207)

57 HÖFFE: *Positivismus plus Moralismus*, 275.

58 Vgl. HÖFFE: *Positivismus plus Moralismus*, 282ff.

geben und die friedliche Koexistenz der Völker, welche er Gerechtigkeit nennt, nicht zu gefährden.[59]

Ungeachtet der Augustinischen Gnadentheologie gilt für den Einzelnen das „Gesetz Christi", die Einhaltung der göttlichen Gebote im Diesseits. Ungeachtet des „bescheidenen" Augustinischen „Staatsmoralismus" bedeutet dies, dass sich Geschichte dennoch, d.h. vom Individuum aus, erneuert. Durch die moralische Änderung seiner Glieder vermag auch das Ganze eine positive Umgestaltung zu erfahren.

III. Schlussfolgerungen

Im Gegensatz zur postmodernen Tendenz, welche das Individuum zur Anpassung nötigt, ihm das kritische Denken streitig macht, lehrt uns der afrikanische Bischof jenen Blick, der die Wirklichkeit nicht schön redet, sondern mutig darauf hinweist, dass die Welt, wie sie ist, nicht in Ordnung ist.[60] „Augustins Beiträge zur Deutung der menschlichen Trennung vom guten Grund und seine scharfen Dekonstruktionen menschlicher Selbstsicherungen sind es, die dem christlichen Klassiker eine unerschöpfliche nachchristliche Leserschaft sichern."[61]

Weiter sahen wir: Die Augustinische Vorstellung von Geschichte ist in ihrer Architektur ebenso jüdisch-christlich wie platonisch-aristotelisch und daher stets auch ‚säkularisiert' les- und übersetzbar.[62] Sie ist immer

59 Aus dem Text geht nicht hervor, ob sein Appell von personaler Art ist, also an einen einzelnen Herrscher gerichtet, oder von allgemeiner, d.h. auf einen öffentlichen Regierungsapparat bezogen.

60 Auch nach RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i.Br.: Herder 1984, 389, hat der Christ die Wirklichkeit so zu betrachten „wie sie ist. Das Christentum verpflichtet ihn nicht, diese Wirklichkeit seiner Erfahrungswelt, seiner geschichtlichen Lebenserfahrung in einem optimistischen Lichte zu sehen. Sie verpflichtet ihn im Gegenteil, dieses Dasein als dunkel, als bitter, als hart, als in einem unausdenkbaren Maße radikal gefährdet zu sehen. [...] Gewiss, er wird, wenn er diesen Blick wagt, wenn er diesen Anblick der Wirklichkeit von radikalster Gefährlichkeit voll aushält und aushalten will, hoffen und von sich gleichsam abspringen auf die Verheißung des lebendigen Gottes hin, dass ER in der Gefährlichkeit des Daseins mit seiner machtvollen Liebe siegt." Und HOLLINGWORTH, Miles: *The pilgrim city. St Augustine of Hippo and his innovation in political thought*. London: T&T Clark 2010, 208 schreibt dazu: „Christian realism is not exhausted by dogmatic pronouncements on human sinfulness; it is not in that sense unqualified. The skepticism that we customarily associate with the outlook is buttressed by an intellectually distinct answer to the question of human happiness. The languages of perfection, the certainties of virtuous action, come from another place; at any rate, they could not have been composed as reflections upon this world. The Christian citizen, better still the Christian ruler, is not encumbered with the prospect of describing his activities in their terms. The advantage of Christianity for the state is, in Augustine's opinion, an unexpected flexibility and freedom of movement."

61 SLOTERDIJK, Peter: *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. München: Diederichs 2009, 42.

62 JASPERS: *Die maßgebenden Menschen*, 395, schreibt dazu: „Die Großartigkeit der Erscheinung Augustins für philosophierende Menschen liegt darin, dass wir von einer Wahr-

zugleich theologisch und philosophisch, eschatologisch und historisch deutbar. Sie ist Geschichtsphilosophie, insofern sie Geschichtsteleologie ist. Sie ist Geschichtsphilosophie, insofern sie *in* der Zeit unser Verhältnis *zum* Zeitlichen ordnet, uns zu ihm sinnvoll in Beziehung setzt und sie dasselbe durch die Verpflichtung jedes einzelnen zur *imitatio Christi* als veränder- und erneuerbar ausweist. Die Augustinische Vorstellung von Geschichte ist Teil der Geschichte der Philosophie, insofern Augustinus' Denken selber eine Herkunft hat, d.h. die geistigen und politischen Strömungen der Spätantike integriert, und aus dieser heraus zum entscheidenden, wenn auch unbeabsichtigten Wegbereiter von Theorien wurde, die zu entwerfen u.a. Gelasius und Luther sich inspirieren ließen. Der Kirchenvater wird so zum Teil eines Ganzen bzw. totalisiert sich mittels der Einheit dessen, was wir Historie nennen. Unsere eingangs gestellte Frage, ob bei *De Civitate Dei* es sich um eine Philosophie der Geschichte handelt oder um ein Stück Geschichte der Philosophie, kann daher mit einem eindeutigen *sowohl als auch* beantwortet werden.

Zusammenfassung
In diachronischer Ordnung versucht der Beitrag anhand ausgewählter Autoren die Wirkungsgeschichte von Augustinus' De Civitate Dei *von 1953 (Karl Löwith) bis 2012 (Gaetano Lettieri) zu rekonstruieren, um aus der Vielfalt akademischer Urteile sowie durch die Auswertung der Quelle selbst zu einem aktualisierten Verständnis seines politischen Denkens zu gelangen, das vornehmlich von der Spannung zwischen Weltverantwortung und Eschatologie gezeichnet ist.*

Abstract
The essay is concerned with the reconstruction of the reception history of St. Augustine's De Civitate Dei, *based on the source text as well as on a variety of academic judgments on this text, thereby proceeding diachronically. Focussing on selected author's texts written between 1953 (Karl Löwith) and 2012 (Gaetano Lettieri) the aim of the paper is to obtain a revised understanding of St. Augustine's political thoughts, which are characterized primarily by the tension between secular moral responsibility and eschatology.*

heit ergriffen werden, die so, wie sie uns ergreift, nicht mehr die christliche Wahrheit Augustins ist. Für die unabhängige Philosophie bedeutet das Mitdenken mit Augustin: die Erfahrung der sachlichen und existentiellen Koinzidenz seiner Denkbewegungen mit ursprünglich philosophischen, und die kritische Frage, wie diese Denkbewegungen in Loslösung von dem christlichen Glaubensgrund vielleicht nicht mehr dasselbe, aber doch noch wahr und wirksam sind."