

dieser Situation können wir nur die Doxologie anstimmen: „Gott, der allen Leben im Überfluss schenkt, ist der einzige oberste Herr, der Einzige, dem die Macht gebührt.“ Die Möglichkeit, allen Leben im Überfluss zu schenken, und das Streben nach einer Gleichheit, die nicht wie das gegenwärtige Marktsystem nur für einige Privilegierte, sondern für alle sorgt, müssen die Verhältnisse der Macht und die Verteilung der Güter bestimmen, denn nur das ist Macht: allen Leben zu geben.

<sup>1</sup> Bekanntlich sind die Einheit und auch der Anlass dieses Briefes oder dieser unter der Bezeichnung 2 Kor zusammengefassten Briefsammlung umstritten, und umstritten ist auch, ob diese beiden Kapitel eine Einheit bilden oder zwei unterschiedlichen Sendungen angehören. Ein Datum lässt sich nicht bestimmen, aber wir können davon ausgehen, dass der Brief ungefähr ein Jahr nach dem ersten entstanden ist. Es geht uns hier jedoch nicht um eine Beteiligung an dieser textkritischen Diskussion. Wir beschäftigen uns mit diesen Texten, weil wir sie als gültigen Ausdruck des paulinischen Denkens betrachten und in ihnen, unabhängig von ihrer redaktionellen Einheit, vor allem die Einheit der Aussage und Zielsetzung erkennen, mit der der Apostel diese Zeilen schreibt.

<sup>2</sup> Martin Dibelius/Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles*, Philadelphia 1977, 85–86 (dt. Orig.: *Die Pastoralbriefe*, Tübingen 1955).

<sup>3</sup> Ich behalte die Doppeldeutigkeit des griechischen Textes bei: Es wird nicht klar, ob die Liebe zum Geld als Haltung oder das Geld als Ziel und Sinnrichtung dieser Liebe den zerstörerischen Ehrgeiz hervorbringt.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

## Jerusalem und Babylon

Die Lehre des Augustinus von den zwei Städten in ihrem Kontext

Mathijs Lamberigts

### I. Einleitung

*De civitate Dei* gehört zusammen mit *Confessiones* und *De Trinitate* zu den bekanntesten Werken des Augustinus von Hippo. Er hat diese Verteidigungsschrift gegen die Heiden<sup>1</sup> zwischen 413 und 427<sup>2</sup> geschrieben. Die Heiden hielten ja auch zu dieser Zeit immer noch fest am Glauben an ihre Götter und wollten den heidnischen Riten neues Leben einhauchen.<sup>3</sup>

Anlass zum Verfassen dieses Werkes ist der Fall Roms. Am 24. August 410 war

Rom in die Hände der Westgoten unter der Führung Alarichs gefallen. Drei Tage lang wurde die Stadt durch diese (arianischen) Christen geplündert.<sup>4</sup> Der Schock war groß. Gewiss, der Kaiser residierte schon lange nicht mehr in Rom, die Besetzung dauerte nur drei Tage, und das gewohnte Leben kam schnell wieder in Gang. Aber ungeachtet der Tatsache, dass das politische Zentrum des Weströmischen Reiches nun Ravenna war, blieb Rom für viele die wichtigste Stadt im Reich. Christen schätzten die Stadt als den Ort, an dem Petrus und Paulus den Märtyrertod erlitten hatten. Intellektuelle wie Hieronymus in Bethlehem waren überzeugt, dass seit dem Fall Roms das Ende der Welt vor der Tür stehe. Heiden dachten an die Großtaten des Römischen Reiches, das nur eine einzige Hauptstadt hatte, nämlich Rom.

Die Heiden griffen den Fall Roms auf, um Kritik am Christentum zu üben. Das Reich stand ja unter der Führung christlicher Kaiser. Kaiser wurden als Repräsentanten des Göttlichen betrachtet, die im Auftrag der Götter oder des einen Gottes handelten. Und auch christlichen Kaisern wurde das Prädikat *divus* zugesprochen, eine Andeutung ihres halb göttlichen Status. Daher musste man nach Ansicht der heidnischen Kritiker die Schlussfolgerung ziehen, dass der christliche Gott nicht mehr viel vorstellte. Das Christentum unterminierte ja ohnehin mit seiner Botschaft von einer universalen Brüderlichkeit und von der Feindesliebe den Geist, der das Römische Reich groß gemacht hatte.<sup>5</sup> Überdies waren die Nichtchristen überzeugt, dass die nichtchristlichen Götter das Reich strafte, weil es ihnen untreu geworden war.

Augustinus befasste sich unter anderem mit diesem Thema, weil während der Belagerung Roms viele reiche Bürger und Leute ihrer Umgebung (sowohl Christen als auch Nichtchristen) nach Sizilien und Nordafrika geflüchtet waren. Auch die Kritiker des Christentums standen plötzlich in Afrika, unter anderem in Karthago, wo Augustinus sich gerade zu dieser Zeit wegen der donatistischen Streitigkeiten häufig aufhielt.<sup>6</sup>

## II. Die kühle Reaktion Augustins auf den Fall von Rom

Im Gegensatz zu Hieronymus war Augustinus nicht sehr beeindruckt vom Fall Roms. In seinen Predigten bemerkte er todnüchtern, dass selbst Himmel und Erde untergehen werden, warum also nicht auch Rom.<sup>7</sup> Für Augustinus gibt es keine ewigen weltlichen Reiche. Allein die Stadt Gottes ist ewig. Um diese kühle Reaktion Augustins zu verstehen, müssen wir zurückkehren zur Zeit Konstantins. Die Christen Eusebius und Lactantius, Hoftheologen vom Dienst, waren überzeugt, dass das Auftreten Konstantins das Resultat des Eingreifens Gottes in die Geschichte zum Vorteil der Christen sei.<sup>8</sup> Beide hatten in ihren Werken die Basis gelegt für eine „Imperium-Romanum-Christianum-Ideologie“. Ihrer Ansicht nach hatte das Christentum dank Konstantin endlich die (zentrale) Stellung erlangt, die es verdiente: Unter der Führung christlicher Kaiser würde Gott das

ganze Reich christianisieren. Gerade deswegen war der Fall Roms auch für Christen eine schockierende Erfahrung: Ihr Gott ließ sie im Stich. Augustinus war deutlich erkennbar nicht mehr interessiert an einer möglichen Symbiose von Christentum und Römischem Reich, und er ließ das auch deutlich wissen.

*De civitate Dei* beginnt als eine Widerlegung der heidnischen Kritik am Christentum.<sup>9</sup> Die Bücher I–X, die sich ausdrücklich gegen und an die Adresse der Heiden richten<sup>10</sup>, wurden bereits um das Jahr 417 vollendet. Der kritische Vorwurf der Heiden, die Christen seien verantwortlich für das heutige Unheil, ist unbegründet. Das sittenlose Verhalten der Heiden, die vielen Kriege, die internen Zwistigkeiten, dies alles gab es schon zu einer Zeit, als es das Christentum noch gar nicht gab, und so konnten sie nicht Schuld des Christentums sein. Gewiss, der Menschheit geht es besser mit christlichen Kaisern, zumindest wenn sie gerecht herrschen und sich der Tatsache bewusst sind, dass sie im Dienst des wahren Gottes zunutzen des ihnen anvertrauten Volkes nur schwache Menschen sind.<sup>11</sup> Für Augustinus steht der „gute“ Kaiser vollauf im demütigen Dienst des wahren Gottes.<sup>12</sup> Gott selbst hat den politischen Lauf der Dinge in Händen. Die Verleihung von Macht an Könige kommt ihm zu, der das Glück im Himmel nur den Frommen schenkt, die Macht auf Erden aber sowohl Frommen als auch Unfrommen.<sup>13</sup> Jede politische und militärische Macht wird von Gott verliehen: Gott hat die Macht Männern wie Marius und Cäsar, Augustus und Nero, dem Christen Konstantin und dem Abtrünnigen Julian verliehen.<sup>14</sup> Dasselbe gilt für Kriege: Ob sie von langer oder kurzer Dauer sind, hängt von Gottes Gutdünken, von seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ab.<sup>15</sup> Gott leitet die Geschichte gemäß der ihm eigenen Einsicht.

### III. Das Christentum als einziger und wahrer Weg zum Heil

In *De Civitate Dei* sagt Augustinus in aller Eindeutigkeit, das Christentum sei der einzige Weg zum wahren Heil. Die Stadt Gottes überragt radikal das Römische Reich und auch alle anderen politischen Systeme. Augustinus ist gleichzeitig überzeugt, dass er, wenn es nötig ist, als Bischof in das politische Geschehen eingreifen muss. Die Tatsache, dass das Christentum auf ein anderes, ewiges Heil hinweist, legitimiert die These Augustins, dass er unter allen Umständen das Evangelium verkünden muss und dass er aufgrund von Weisungen des Evangeliums eingreifen muss, wenn Strukturen ungerecht sind oder wenn gerichtliche Verfügungen zu grausam sind.<sup>16</sup> Wenn das Christentum eigentlich über dem alltäglichen politischen Getriebe und außerhalb von ihm steht, so muss es doch in der Welt Stellung beziehen. Die Bestimmung des Endziels ist deutlich: das ewige Heil bei Gott, das Wohnen in der Stadt Gottes. Dieses Leben hier ist eine Vorbereitung auf das ewige Leben. Dieses Leben ist seit Adams Fall gekennzeichnet von Leiden und vom Bösen, ein Thema, mit dem Augustinus gerade in jener Zeit der pelagianischen Streitigkeiten ausgiebig befasst ist.<sup>17</sup> Genau wegen dieser

Streitigkeiten wird Augustinus starken Nachdruck legen einerseits auf Sünde, Leiden, Tod und andererseits auf Christi Gnade als den einzigen Weg zum Heil, zur Rettung und zum ewigen Leben.

#### IV. *Civitas Dei versus Civitas terrena*

So wie Augustinus in seinen *Retractationes* vermerkt<sup>18</sup>, hat er mit dem Verfassen von *De civitate Dei* den Ursprung der beiden Städte beschreiben wollen: ihr Entstehen, ihre Entwicklung, ihr Endziel. Bei all dem ist ihm die Heilige Schrift Quelle der Inspiration.<sup>19</sup> Wenn Augustinus über die *civitas Dei*<sup>20</sup> spricht, dann denkt er zugleich auch an die *civitas diaboli* oder auch an die *civitas terrena*<sup>21</sup>, wobei mindestens in *De civitate Dei* das letztgenannte Konzept vorgezogen wird. Die Rede Augustins von der göttlichen *civitas* ist nicht immer eindeutig. Die Stadt Gottes wird gelegentlich auch die Stadt Christi oder die Stadt, in der Christus König ist, genannt. Dann ist auch der Gedanke an das Wort Gottes niemals weit davon entfernt.<sup>22</sup> Nur ein einziges Mal wird die katholische Kirche selbst mit der Stadt Gottes als solcher gleichgesetzt<sup>23</sup>, obwohl im übergroßen Teil der Texte die Zeit der Kirche als eine Pilgerschaft und ein Leben in der Verbannung umschrieben wird. Die Kirche in der Geschichte besteht freilich aus Gerechten und Sündern zugleich und trägt das Mysterium der Ungerechtigkeit in sich.<sup>24</sup> Sie ist ein *corpus permixtum*, gezeichnet von Sterblichkeit, Sündigkeit und Unfähigkeit, das Gute zu tun. Der Christ ist in diesem Leben sowohl Bürger der Stadt des Teufels als auch der Stadt Gottes.<sup>25</sup> Die Eigenschaften, die der Stadt Gottes zugesprochen werden, dass sie nämlich ewig, unsterblich, gut, neu, groß, glücklich und dergleichen sei<sup>26</sup>, lassen allerdings deutlich erkennen, dass die Kirche auf Erden den Kriterien einer *societas perfecta* nicht gerecht wird.<sup>27</sup>

Der Gegensatz zwischen den zwei Städten wird im Werk Augustins schon früh angesprochen.<sup>28</sup> Die zwei Städte repräsentieren zwei gegensätzliche Formen der Liebe, nämlich der Liebe Gottes und des Nächsten einerseits und der Eigenliebe andererseits. Beide sind sowohl bei Engeln als auch bei Menschen anzutreffen, und sie sind grundlegend für die beiden gegensätzlichen Städte. Die erste Form der Liebe ist heilig und sozial, sie dient den Belangen der Gemeinschaft und sucht die Wahrheit, sie unterwirft sich Gott, ist ruhig und friedfertig und tut für den anderen, was sie auch für sich selbst wünscht. Die zweite Form der Liebe ist

*Mathijs J. P. G. Lamberigts, geb. 1955 in Belgien, ist Ordentlicher Professor der Geschichte der Kirche und der Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Leuven sowie Direktor des Augustijns Historisch Instituut und Sekretär der Revue d'histoire ecclésiastique. Schwerpunkte seiner Forschungstätigkeit sind einerseits Augustinus und die pelagianische Kontroverse (einschließlich ihrer Rezeption im 16. und 17. Jahrhundert), andererseits die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Über diese Themen veröffentlichte er zahlreiche Artikel; für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Der Pelagianismus: Von einer ethisch-religiösen Bewegung zur Ketzerei und wieder zurück“ in Heft 3/2003. Anschrift: Sint Michielsstraat 4, B-3000 Leuven, Belgien. E-Mail: Mathieu.Lamberigts@theo.kuleuven.be.*

unrein, schließt aus, will alles auf das reduzieren, was der eigenen Macht dient, ist bestimmt von Wetteifer, ist unruhig und rebellisch und will den Nächsten sich selbst unterwerfen.<sup>29</sup> Wie gegensätzlich sie auch sein mögen, so finden sich beide Lebensstile doch bei jedem Menschen, bei jedem Christen. Alle tragen Spuren beider Städte in sich.

Die Stadt Gottes beginnt mit der Erschaffung der Engel, die dazu bestimmt sind, Gott zu dienen. Dieser Dienst ist ja grundlegend für die *civitas* und verleiht dieser ihre Einheit. Die Engel stellen den wichtigsten Teil der Stadt Gottes dar. Sie sind himmlisch, unsterblich und haben – auf ähnliche Weise, wie aufgepfropfte Zweige ihre Lebenskraft von dem sie tragenden Baum empfangen – ihren Stand in Gott.<sup>30</sup> Der Fall der Engel ist der Beginn der Stadt des Bösen, einer Stadt, die nicht der Stadt Gottes gleicht und ihr entgegengesetzt ist. Auch die Menschen erhalten ihren Platz in der Stadt Gottes, und zwar auf zweierlei Weise: als die gläubigen Menschen, die noch auf Pilgerreise in dieser Geschichte unterwegs sind<sup>31</sup>, und als die bereits verstorbenen Gerechten.<sup>32</sup>

Die Schuld an diesem Gegensatz zwischen den beiden Städten – Jerusalem und Babylon – liegt also sowohl bei den Engeln als auch bei den Menschen.<sup>33</sup> Dieser Gegensatz wird auch in *De civitate Dei* ausdrücklich verbunden mit der Selbstliebe und der Geringschätzung Gottes (*civitas terrena*) einerseits und der Liebe Gottes und der Geringschätzung seiner selbst (*civitas Dei*) andererseits.<sup>34</sup> Obwohl Adam am Beginn der Sündengeschichte<sup>35</sup> steht, ist er doch nicht der Vater der menschlichen *civitas terrena*. In der Menschheitsgeschichte beginnt die Stadt Gottes mit Abel, die Stadt des Irdischen mit Kain. Sie beide sind die Prototypen der zwei Städte.<sup>36</sup>

Die himmlische Stadt oder auch das himmlische Jerusalem verweist also auf diejenigen, die in diesem sterblichen Leben in ihrer Suche nach dem, was Gottes ist, noch auf ihrem Pilgerweg sind.<sup>37</sup> Ein Mensch kann bereits hier und jetzt als jemand bezeichnet werden, der zur ewigen Stadt gehört, so wie dies bei Abel der Fall ist.<sup>38</sup> Der Teil der himmlischen Stadt auf Erden mag dann zwar noch unvollkommen sein, doch er ist bereits Träger eines Verweises auf die himmlische Stadt, so wie diese einst vollendet sein wird. Dieser Gedanke bewirkt eine eigene Dynamik: Hier und jetzt wird von den Menschen, die dem Willen Gottes gemäß leben, etwas von der himmlischen Stadt sichtbar gemacht. In der konkreten Menschengeschichte bringt sie Bürger hervor, in denen sich ihre Pilgerschaft vollendet und die sie von der Sünde befreit.<sup>39</sup> Die Stadt Gottes wird dann auch beschrieben als die Stadt der Heiligen, der Freigekauften, die dazu bestimmt sind, mit Gott zu herrschen.

Das Gegenüber zur himmlischen Stadt bildet dann die irdische Stadt derer, die verlorengehen und die zusammen mit dem Teufel bestraft werden. Es geht sowohl um Menschen, die sich aktiv gegen Christus und seine Botschaft auflehnen, als auch um „falsche“ Christen.<sup>40</sup>

Während die himmlische Stadt regelmäßig mit der Stadt des Menschen in Verbindung gebracht wird, mit Israel und der Kirche, so wie sie jetzt ist<sup>41</sup>, so gehört die irdische Stadt zu dieser Welt: Sie wird auferbaut in den Reichen dieser Welt,

einschließlich des Römischen Reiches, das gelegentlich das zweite Babylon genannt wird<sup>42</sup>, in gewissem Sinne eine Erklärung, weshalb Augustinus nicht so schwer am Fall Roms trug. Die irdische Stadt ist die Stadt der Prüfung, die Stadt des Bösen. Der irdischen Stadt geht es also um nichts anderes als sich selbst, um menschliche Herrschsucht, um Macht, die Menschen unterwirft. Die Stadt des Menschen ist die Stadt des Mordens, der Unordnung, kurzum die Stadt Kains.<sup>43</sup> Die Bewohner der Stadt Gottes leben hier denn auch in der Fremde, wo sie mit dem *saeculum* konfrontiert werden.<sup>44</sup> Was gut ist in der irdischen Stadt, das gebrauchen sie zwar; sie gehorchen ihren Gesetzen und tragen bei zu einer akzeptablen Ordnung<sup>45</sup>; aber sie tun dies alles mit einer gewissen *reservatio mentalis*: Das wahre Heil liegt ja anderswo.

Augustinus spricht niemals von einer dritten Stadt, einer Stadt des Menschen, die demnach auf einem neutralen Terrain läge.<sup>46</sup> Wenn man Augustinus einen solchen Gedanken zuschreiben wollte, dann geschähe das eher aus einer späteren Extrapolation aus dem Denken Augustins, das den Zweck verfolgte, die Welt an sich wertzuschätzen. Natürlich erkennt Augustinus, dass es in der irdischen Stadt auch Elemente gibt, die einen eher neutralen Charakter haben (Güter, gesetzliche Strukturen) und von denen die Menschen der Stadt Gottes also Gebrauch machen können im Interesse eines friedlichen Zusammenlebens.<sup>47</sup> Augustinus plädiert dort, wo es um den Gebrauch der irdischen Güter geht<sup>48</sup>, nachdrücklich für eine Eintracht zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, wenn diese Güter für die Gläubigen auch keinen Selbstzweck haben mögen.<sup>49</sup> Auch gläubige Menschen müssen an ökonomischen Prozessen teilnehmen und an dem irdischen Frieden in Babylon mitwirken, aber sie tun dies in dem Bewusstsein, dass sie auf den vollkommenen Frieden noch warten müssen.<sup>50</sup> Der Friede Babylons ist immer gefährdet und labil, aber er bleibt ein Gut, das gepflegt werden muss. Als Bischof wirkte Augustinus selbst innerhalb der Strukturen der irdischen Stadt, zum Beispiel als Richter in Sachen, die zumeist das Zivilrecht betrafen, wobei es dann um Fragen von Eigentum und Erbfällen und dergleichen ging. Augustinus betrieb diese Arbeit nicht mit größter Begeisterung, aber er tat sie. Augustinus versäumte auch nicht, kaiserliche Sanktionen gegen Donatisten, Manichäer und Pelagianer durchzusetzen.<sup>51</sup> Er machte also selbst Gebrauch von den Rechtsmitteln des Römischen Reiches und versuchte nicht ohne Erfolg, die aktuelle Gesetzgebung zu beeinflussen.<sup>52</sup> In diesem Punkt ist er ein treuer Schüler des Paulus, der gesagt hatte: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt“ (Röm 13,1)<sup>53</sup>.

Dennoch hat Augustinus seine Vorbehalte gegenüber der irdischen Stadt, und zwar aufgrund von deren feindseliger Einstellung gegenüber dem Christentum, was sich äußerte in Verfolgungen und Folter<sup>54</sup>, in der Notwendigkeit, ständig kämpfen zu müssen gegen Laster und gegen jene, die öffentlich oder im Verborgenen den Namen Christi schmähten.<sup>55</sup> Immer wieder fordert er auf, die Stadt der Welt zu verlassen und Zuflucht beim lebendigen Gott zu suchen.<sup>56</sup> Augustins negatives Urteil steht quer zum alten römischen Ideal, wonach der römische

Intellektuelle und Gebildete sein Vaterland lieben musste und wonach diese Liebe nächst der Elternliebe als die höchste Tugend betrachtet wurde.<sup>57</sup> Dem gewaltlosen Protest von Märtyrern gab er den Vorzug vor der Gewaltanwendung im Kampf gegen soziale und politische Ungerechtigkeit.<sup>58</sup> Augustins Argwohn wurde genährt durch eigene Erfahrung: Das Afrika seiner Zeit ist immer wieder Zeuge eines (gelegentlich gewalttätigen) Kampfes um die Macht gewesen.<sup>59</sup> Nicht von ungefähr gehört die Herrschsucht (aufgrund derer selbst Bürgerkriege ausgefochten wurden) zu den Folgen des Sündenfalls, genauso wie das Bedürfnis, Rache zu üben, etwas zu besitzen, Recht zu behalten oder sich selbst zu rühmen.<sup>60</sup> Hier fehlt einfach die *Propter-Deum*-Perspektive.

Das Endziel und das definitive Aussehen der Stadt Gottes wird geprägt sein von ewigem Leben und Frieden<sup>61</sup>, von Ruhe und dem gemeinsamen Sich-Freuen an Gott. Das ist ein Leben, in dem Sterblichkeit keinen Platz mehr hat, in welchem dem geistlichen Leib nichts mehr mangelt und in dem dieser Leib in allem dem Willen untergeordnet ist.<sup>62</sup>

## V. Augustinus im Gegensatz zu einem politischen Augustinismus

*De civitate Dei* ist in letzter Zeit zu Unrecht als ein Handbuch über das Verhältnis von Kirche und Staat verwendet worden; denn „so etwas wie christliche Politik gibt es nicht in Augustins Sicht“<sup>63</sup>. Der Staat stand dann für die *civitas terrena*, während die Kirche auf die himmlische Stadt verwies. Aufgrund dessen konnte sie sich auf Rechte in dieser Zeit berufen und unter anderem die weltliche Ordnung begleiten, überwachen und behüten. Kaiser griffen mit eben so großer Begehrlichkeit auf die Lehre von den zwei Städten zurück, um ihre eigenen Absichten zu legitimieren. Augustins diesbezügliche Auffassungen unterscheiden sich gründlich von denen des Eusebius, des Lactantius oder auch des Ambrosius. Die Idee eines christlichen Reiches auf Erden hat Augustinus als im Widerspruch zur Heiligen Schrift stehend verworfen.<sup>64</sup> Menschlicher Fortschritt auf der Ebene von Kultur, Denken und Technik konnte demnach sowohl wohltätig als auch destruktiv für die Menschheit sein.<sup>65</sup> Wo es um das Leben von Staaten und Gesellschaften in dieser Geschichte geht, denkt Augustinus nicht in den Kategorien eines Fortschritts, sondern eines Prozesses, „in dem die beiden Städte die Möglichkeiten ihrer irdischen Existenz mit ihrer charakteristischen Mischung von Erfolg und Scheitern, aber ohne Garantie, in dieser Welt Rettung zu bewirken, bis zur Erschöpfung ausleben [...]; denn ‚allein für den Himmel ist uns verheißen, was wir auf Erden suchen‘.“<sup>66</sup> Immer wieder scheint man zu vergessen, dass Augustinus Kirche und Staat so wie alles andere im Hier und Jetzt als eine Phase betrachtete, durch die man hindurch muss, um dann endlich die Stadt Gottes zu erreichen, was aber nicht als ein linear und positiv sich entwickelnder Lauf der Geschichte auf ihr Endziel hin zu verstehen ist. Für Gläubige ist das Leben auf Erden ein Pilgerweg. Jetzt aber leben sie in der Fremde.<sup>67</sup> Das

Christentum anzuwenden zum eigenen politischen, wirtschaftlichen oder kirchlichen Nutzen in dieser Zeit, das ist ein Gedanke, der in Augustins Lehre von den zwei Reichen keine Gnade findet. Diejenigen, die heute verantwortlich sind für ökonomische und andere Missstände, dürften in ihm einen harten Kritiker finden.

<sup>1</sup> Der vollständige Titel des Werkes lautet: *De civitate Dei contra Paganos*. Die Bücher I-X richten sich übrigens ausdrücklich an die Heiden.

<sup>2</sup> Zu diesem Werk und dem Thema, mit dem wir uns hier befassen, siehe Johannes van Oort, *Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustinus' De Stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken)*, s'-Gravenhaage 1986; Emilian Lamirande, *Civitas Dei*, in: Augustinus Lexikon I,5/6-7/8, Basel 1992-1994, 958-969 (mit ausführlicher Bibliographie); Gerard J. P. O'Daly, *De Civitate Dei*, in: Augustinus Lexikon I,7/8, Basel 1994, 969-1010 (ebenfalls mit ausführlicher Bibliographie); Ernest L. Fortin, *De Civitate Dei*, in: Allan D. Fitzgerald (Hg.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 1999, 196-202.

<sup>3</sup> Herbert Bloch, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, in: Arnaldo Momigliano (Hg.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963.

<sup>4</sup> Dies erklärt, warum Augustinus in Buch I betont, dass die Eroberer Roms weniger kriegerisch auftraten als dies sonst gewöhnlich der Fall war.

<sup>5</sup> Siehe in diesem Zusammenhang z.B. Fortin, *De Civitate Dei*, aaO., 197.

<sup>6</sup> Dass auch nach der Anerkennung des Christentums als einzige offizielle Religion recht viele Nichtchristen Vorbehalte gegenüber der christlichen Idee der Menschwerdung des Sohnes Gottes hatten, geht aus dem Brief hervor, den Volusianus, ein junger römischer Aristokrat, an Augustinus richtete (*Epistula* 135 in der Briefsammlung Augustins). Dass selbst ein hoher Beamter wie Marcellinus, ein Freund Augustins, die Einwände dieses jungen Aristokraten dem Bischof von Hippo übersendet, lässt erkennen, dass „die Sache noch nicht erledigt ist“.

<sup>7</sup> *Sermo* 81,9.

<sup>8</sup> Siehe in diesem Zusammenhang z.B. Harold A. Drake, *Church and Empire*, in: Susan Jean Ashbrook Harvey/David G. Hunter, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, 446-464, hier 446f.

<sup>9</sup> Der Einfall Alarichs ist gewiss ein unmittelbarer Anlass, mit dem Schreiben von *De Civitate Dei* zu beginnen. Gleichzeitig dürfte Augustinus nach einhelliger Meinung auch ohne diesen Anlass ein Werk dieser Art geschrieben haben. Vgl. die Übersicht bei van Oort, *Jeruzalem en Babylon*, aaO., 72-74.

<sup>10</sup> *De Civitate Dei* kann denn auch (zum Teil) als ein apologetisches Werk qualifiziert werden, d.h. dass es die kritischen Einwände der Heiden widerlegen will und ihnen gleichzeitig den christlichen Glauben erklären will. Vgl. O'Daly, *De Civitate Dei*, aaO., 977f.

<sup>11</sup> *De civitate Dei*, V,24; für Augustinus ist das persönliche Verhalten der Autoritätsträger das Kriterium für ihre Bewertung, nicht die Stellung, die sie bekleiden. Vgl. Peter Robert Lamort Brown, *Saint Augustine*, in: Beryl Smalley, *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford 1965, 1-21 (Neudruck in: Dorothy F. Donnelly (Hg.), *The City of God. A Collection of Critical Essays*, New York u.a. 1995, 19-35.

<sup>12</sup> Dieser Fürstenspiegel wird in der mittelalterlichen Wertung der christlichen Fürsten eine große Rolle spielen.

<sup>13</sup> *De civitate Dei*, V,21.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd., V,22.

<sup>16</sup> Siehe Robert Dodaro, *Between the Two Cities: Political Action in Augustine of Hippo*, in: John Doody/Kevin L. Hughes/Kim Paffenroth (Hg.), *Augustine and Politics*, New York/Toronto/Oxford 2005, 99–115, hier 100.

<sup>17</sup> Zu den Intuitionen des Pelagianismus siehe Mathijs Lamberigts, *Der Pelagianismus: Von einer ethisch-religiösen Bewegung zur Ketzerei und wieder zurück*, in: *CONCILIUM* 39 (2003/3), 289–297.

<sup>18</sup> Vgl. *Retractationes* II,43,2.

<sup>19</sup> Siehe z.B. *De civitate Dei* XI,1. Für die Verbindungen zu anderen möglichen Inspirationsquellen s. van Oort, *Jerusalem en Babylon*, aaO., 169–300; Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 958–959. In diesem Punkt besteht bei weitem kein Konsens.

<sup>20</sup> Augustinus gebraucht daneben auch noch Begriffe wie *societas*, *populus* oder auch *regnum*; er bevorzugt aber *civitas* (trotz der Erinnerungen an das, was die Bibel über Volk und Reich sagt), weil dieser Begriff auch im profanen Kontext von großer Bedeutung ist. *Civitas* steht dann synonym für das geordnete Leben in einer Gemeinschaft; vgl. Claude Lepelley, *Civis, civitas*, in: *Augustinus Lexikon* I,5/6, Basel 1992, 942–957, hier 942–947.

<sup>21</sup> Vgl. Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 958.

<sup>22</sup> *De civitate Dei* XVII,16.

<sup>23</sup> Siehe z.B. ebd., XII,16; XXI,2. Siehe auch *Enarrationes in Psalmos* 98,4: „Quae est civitas Dei, nisi sancta ecclesia?“

<sup>24</sup> Ebd., XX,19.

<sup>25</sup> *Enarrationes in Psalmos* 61,7.

<sup>26</sup> Siehe die detaillierte Übersicht in Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 958.

<sup>27</sup> Vgl. die diesbezüglichen Anmerkungen ebd., 965f.

<sup>28</sup> O'Daly, *De civitate Dei*, aaO., 1004f.

<sup>29</sup> Siehe *De Genesi ad litteram* XI,15.20.

<sup>30</sup> Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 960.

<sup>31</sup> *De civitate Dei* I,35.

<sup>32</sup> Ebd., XII,9.

<sup>33</sup> Auch Christus und der Teufel oder auch Adam und Christus stehen antithetisch einander gegenüber.

<sup>34</sup> *De civitate Dei* XIV,28 ist hier sehr deutlich: „Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui.“

<sup>35</sup> Ebd., XII,28.

<sup>36</sup> Dass Adam nicht der Prototyp der irdischen Stadt ist, hat seinen Grund darin, dass er der Stammvater von Gerechten und Ungerechten ist. Siehe Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 961.

<sup>37</sup> *De civitate Dei* XIX,17; vgl. auch XV,21.

<sup>38</sup> Ebd., XV,5.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., XV,1–2.

<sup>40</sup> Vg. ebd., XX,9. Unter den Letztgenannten versteht Augustinus Häretiker und laue Christen. Zu der Frage, wer dann wohl letztendlich zur himmlischen Stadt gehören wird, vgl. Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 963f.

<sup>41</sup> Siehe z.B. *De civitate Dei* XX,9.

<sup>42</sup> Ebd., XVI,17; XVIII,2.

<sup>43</sup> Ebd., XV,1.

<sup>44</sup> Ebd., XVIII,49. Zu dieser negativen Sicht der Welt (sowohl *saeculum* als auch *mundus* können in diesem Kontext als negativ qualifiziert werden) siehe z.B. Arpád Peter Orbán, *Die Benennungen der Welt in Augustins De civitate Dei. Eine Untersuchung über Augustins Weltanschauung*, in: J. den Boeft/A.H.M. Kessels (Hg.), *Actus. Studies in Honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht 1982, 211–246.

<sup>45</sup> Fortin, *De civitate Dei*, aaO., 198.

<sup>46</sup> Siehe die Diskussion bei Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 964f.

<sup>47</sup> *De civitate Dei* XIX,17.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Siehe Bernard Bruning (Red.), *Geloof en Politiek. Stad van God en stad van mensen (Augustinusdag 2008)*, Heverlee/Leuven 2008, 5–25, hier 13–15.

<sup>50</sup> *De civitate Dei* XIX,27. Siehe hierzu auch Mark Ellingsen, *The Richness of Augustine. His Contextual and Pastoral Theology*, Louisville 2005, 136–138.

<sup>51</sup> Siehe Dodaro, *Between the Two Cities*, aaO., 99.

<sup>52</sup> Siehe dazu Charles Munier, *L'influence de saint Augustin sur la législation*, in: Pierre-Yves Fux/Jean-Michel Roessli/Otto Wermelinger, *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1.–7. April 2001 (Paradosis, 45,1)*, Freiburg i.Ue. 2003, 287–305, hier 288, Anm. 5; Robert Dodaro, *Augustine of Hippo between the Secular city and the City of God*, in: Fux u.a., *Augustinus Afer*, aaO., 287–305, 289f.

<sup>53</sup> Siehe *Sermo* 302.

<sup>54</sup> *De civitate Dei* XVIII,50.

<sup>55</sup> Ebd., XX,9.

<sup>56</sup> Ebd., XVIII,18; vgl. auch XVIII,49. Es gibt viel Literatur über Augustins negative Sicht der irdischen Stadt; siehe z.B. die Literaturübersicht in Dodaro, *Augustine*, aaO., 288, Anm. 5.

<sup>57</sup> Siehe die Beispiele, die angeführt werden von Dodaro, *Augustine*, aaO. 289.

<sup>58</sup> Siehe ebd., 101f.

<sup>59</sup> Zu Augustins Realismus in Angelegenheiten von Politik und Verwaltung siehe Ellingsen, *The Richness of Augustine*, aaO., 136.

<sup>60</sup> *De civitate Dei* IV,15.

<sup>61</sup> Ebd., XIX,11.

<sup>62</sup> Ebd., XIX,17.

<sup>63</sup> Fortin, *De civitate Dei*, aaO. 201; vgl. auch Ellingsen, *The Richness of Augustine*, aaO., 139f.

<sup>64</sup> *De civitate Dei* XVIII,52,

<sup>65</sup> U.a. in *De civitate Dei* XXII,24 bietet Augustinus eine lange Liste menschlicher Möglichkeiten und Errungenschaften, aber er merkt auch kritisch an, dass man diese Errungenschaften auch missbrauchen kann.

<sup>66</sup> So Fortin, *De civitate Dei*, aaO., 201. Das Zitat ist den *Enarrationes in Psalmos* 48,6 entnommen.

<sup>67</sup> *De civitate Dei* XV,21; siehe auch XVIII,51.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht