

«Empirisch» — «metaphysisch»?

Zum Verständnis der Zweistaatenlehre Ottos von Freising im Hinblick auf Augustin.

Mit seiner *Historia de duabus civitatibus*, die von der modernen Forschung meist als *Chronik* bezeichnet wird¹⁾, schafft der Bischof Otto von Freising in der Mitte des 12. Jahrhunderts ein Geschichtswerk, das nach weit verbreiteter Ansicht den Höhepunkt der mittelalterlichen Weltchronistik und der Historiographie insgesamt bildet²⁾. Das Besondere an diesem Werk und das Einzigartige im wahren Sinne des Wortes besteht darin, daß hier ein Geschichtsschreiber versucht, das gesamte Geschehen von der Schöpfung bis zur Erlösung unter geschichtstheologischen Kategorien, nämlich als Entwicklung zweier, in ihrem Ursprung nicht historischer Gemeinschaften, der *civitas Dei* und der *civitas mundi*, zu betrachten³⁾. Otto hat diese Vorstellung (wie manches mehr) der bedeutenden und die Gedankenwelt des Mittelalters maßgeblich beeinflussenden Schrift *De civitate Dei* des Aurelius Augustinus entnommen⁴⁾. Der Kirchenvater, der hier in apologetischer Widerlegung heidnischer Angriffe gegen die Christen und der heidnischen Religion über-

¹⁾ Ediert A. HOFMEISTER, MG SSrG 1912.

²⁾ Vgl. A.-D. VON DEN BRINCKEN, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957, S. 221; K. GUTKAS, Otto von Freising, der bedeutendste Geschichtsschreiber des Mittelalters, *Kulturberichte aus Niederösterreich* 77/78, 1958, S. 77f.

³⁾ Damit soll aber nicht der Eindruck erweckt werden, als beschränke sich Ottos Geschichtstheologie auf diese Idee, es läßt sich vielmehr zeigen, daß sie von einem zugrundeliegenden Geschichtsbild getragen wird; darüber demnächst H.-W. GOETZ, Das Geschichtsbild Ottos von Freising.

⁴⁾ Ediert B. DOMBART und A. KALB, Leipzig ⁵1938/39 (Teubner). Zur Nachwirkung im Mittelalter vgl. E. TROELTSCH, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, München 1915; E. GÖLLER, Die Staats- und Kirchenlehre Augustins und ihre Fortentwicklung im Mittelalter, Freiburg 1930; E. SPIEZ, Die Geschichtsphilosophie Augustins und ihre Auswirkungen im Mittelalter, *Schweizerische Rundschau* 30, 1930/31, S. 298-307, 516-524; H.-X. ARQUILLIÈRE, L'augustinisme politique, Paris ²1955; P. BREZZI, La concezione agostiniana dell' città de Deo e la sue interpretazione medievale, *Rivista Storica Italiana* V 3, 1938, S. 78-86; auf den «Augustinismus» der mittelalterlichen Vorstellungen hatte zuerst E. BERNHEIM, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. 1. Die Zeitanschauungen: Die Augustinischen Ideen, Tübingen 1918 (ND. Aalen 1964), aufmerksam gemacht.

haupt erstmals eine geschlossene, geschichtstheologisch ausgerichtete Apologie des christlichen Glaubens schuf⁵⁾, verlieh diesen Vorstellungen mit der dualistischen Lehre von der *civitas Dei* und der *civitas terrena* einen festen Rahmen, in den sich die gesamte heilsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit (wie der rationalen Geschöpfe schlechthin) eingliedert⁶⁾.

Augustins *civitas*-Lehre bildet nun nicht nur einen wegen ihrer Bedeutung vielbehandelten Forschungsgegenstand, sondern wirft darüber hinaus ein äußerst umstrittenes Problem auf: Sind Augustins *civitates*, so lautet die entscheidende Frage, empirische oder metaphysische Größen, lassen sie sich also in tatsächlich existenten, historisch greifbaren Institutionen nachweisen⁷⁾ oder handelt es sich um «Geistreiche», um die unsichtbaren, außerweltlichen Gemeinschaften der in Ewigkeit Erlösten bzw. Verdammten⁸⁾. In diesem Punkt ist bis heute keine Einigung erzielt, wenngleich ein Schwergewicht erkennbar wird und der empirische Charakter häufig, der metaphysische dagegen nicht mehr bestritten wird⁹⁾. Tatsächlich kommt man aber nicht an der Feststellung vorbei, daß der Kirchenvater immer wieder historische Gemeinschaften mit den auf Erden pilgernden *civitates* identifiziert: So manifestiert sich der Gottesstaat in den Geschlechterreihen Seths und Sems¹⁰⁾, im Volk Israel¹¹⁾, in der Kirche¹²⁾; erst in der eigenen

⁵⁾ Vgl. W. VON LOEWENICH, Augustin und das christliche Geschichtsdenken, München 1947, S. 11; O. HERDING, Augustin als Geschichtsdenker, *Universitas* 2, 1947, S. 651-662; E. STAKEMEIER, *Civitas Dei*. Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche, Paderborn 1955.

⁶⁾ Zur Geschichtstheologie Augustins vgl. vor allem A. WACHTEL, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus (Bonner Historische Forschungen 17), Bonn 1960; P. BREZZI, Analisi ed interpretazione del 'De civitate Dei' di Sant'Agostino, Tolentino 1960; R.A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970.

⁷⁾ Als klassischer Exponent dieser Forschungsrichtung gilt K. HOLL, Augustins innere Entwicklung (Abhh. Preuß. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. 1922, 4).

⁸⁾ Diesen Aspekt betont H. SCHOLZ, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins «De civitate Dei», Leipzig 1911.

⁹⁾ Vgl. HERDING, a.a.O. S. 653f.; STAKEMEIER, a.a.O. S. 32; E. DINKLER, Augustins Geschichtsauffassung, *Schweizer Monatshefte* 34, 1954/55, S. 521; E. MEUTHEN, Der ethische Charakter der *civitates* bei Augustinus und ihre platonische Fehldeutung, in: *Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift G. Kallen*, Bonn 1957, S. 43ff.

¹⁰⁾ Vgl. CD 15, 20; 16, 10 (S. 139, 4ff.).

¹¹⁾ Vgl. CD 16, 3 (S. 127, 24ff.); 17, 16 (S. 240, 10ff.).

¹²⁾ Darauf deuten einige Stellen; vgl. CD 17, 4 (S. 207, 3ff.); 17, 16 (S. 240, 10ff.); vor allem 10, 32 (S. 458, 6ff.); die Entscheidung fällt hier schwer, weil Augustin bei *ecclesia* meist auch den vorchristlichen Gottesstaat mitdenkt. Für eine Identifizierung der christlichen Kirche mit der *civitas Dei* treten aber mit überzeugenden Argumenten WACHTEL

Gegenwart sieht Augustin beide Gemeinschaften völlig miteinander vermischt¹³). Eine alternative Entscheidung zwischen «empirischem» und «metaphysischem» Charakter der *civitates* ist daher von vornherein unbefriedigend. Bereits Scholz hat das erkannt¹⁴) und deshalb beide Aspekte nebeneinandergestellt, wenngleich er das Schwergewicht eindeutig auf die metaphysische Natur legt. Die Frage «Metaphysisch oder empirisch?» ist von Anfang an falsch gestellt, weil Augustins Staaten beiden Bereichen zugleich angehören; gerade diese Konzeption hat der Forschung so viele Verständnisprobleme bereitet, und man hat immer wieder nach neuen Lösungen gesucht. Versuche, zwischen den beiden metaphysisch verstandenen *civitates* eine dritte, empirische Größe wie die *ecclesia*¹⁵) oder die *civitas Dei* auf Erden (*civitas terrena spiritalis*!)¹⁶) einzufügen, widersprechen aber eindeutig der Anschauung Augustins, der nicht weiter differenzieren will, sondern betontermäßen nur zwei Gemeinschaften kennt¹⁷). Eine Erklärung dafür, daß Augustin ewige und irdische Größen mit denselben Begriffen belegen kann, wird hier nicht gegeben, ein Bindeglied zwischen beiden Aspekten nicht gesucht; allenfalls hat man auf die platonische Idee verwiesen, daß alles Irdische Abbild des Wahren (= des Himmlischen) sei¹⁸). Ein entscheidender Durchbruch ist erst Kamlah gelungen¹⁹): Die *ecclesia* = *civitas Dei* («Bürgerschaft Gottes») ist die eschatologisch verstandene geschichtliche Gemeinde (S. 141), ihr eschatologisches Selbstverständnis wird zum Bindeglied zwischen der irdischen Kirche als der geschichtlichen Gemeinde der Getauften und der transzendenten Kirche als der Gemeinde der erwählten Heiligen (S. 136); das schwierige Problem, daß die Gottesbürger in den beiden Zuständen kaum identisch sein können, löst Kamlah

S. 111-29 und N. GRABE, Die Zweistaatenlehre bei Otto von Freising und Augustin. Ein Vergleich, *Cisterzienser-Chronik* 80, 1973, S. 40ff., ein.

¹³) Vgl. CD 1, 35 (S. 51, 25ff.); zum institutionenübergreifenden Charakter der *civitas Dei* vgl. CD 19, 17 (S. 385, 26ff.).

¹⁴) Vgl. SCHOLZ, a.a.O. S. 98.

¹⁵) So BERNHEIM, a.a.O. S. 114f.

¹⁶) So H. LEISEGANG, Der Ursprung der Lehre Augustins von der *civitas Dei*, *Archiv f. Kulturgeschichte* 16, 1920, S. 134.

¹⁷) So stellt er auch ausdrücklich heraus, daß die Gemeinschaften der Engel und Menschen nicht zwei verschiedene *civitates* bilden; auch hier berühren sich metaphysischer und empirischer Aspekt. Vgl. Anm. 28.

¹⁸) Vgl. E. LEWALTER, Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 53, 1934, S. 12ff.; LOEWENICH, a.a.O. S. 44 Anm. 3.

¹⁹) W. KAMLAH, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes», Stuttgart-Köln ²1951.

durch die Formel, Gute und Böse lebten zwar *in* der Gemeinde, aber nur die Heiligen *seien* die Gemeinde (S. 147). Gegen Kamlahs Lösung hat Ratzinger²⁰⁾ eingewandt, Augustin habe kaum zwei Bezeichnungen (*ecclesia Christi* und *civitas Dei*) für dieselbe Sache gebraucht, und die wirklich empirische Kirche werde gar nicht mehr berücksichtigt²¹⁾: «Empirisch» bedeute vielmehr sakramental, «eschatologisch» personal (S. 69); die Kirche ist nicht empirisch in unserem Sinn, da sie fremd bleibt, sie ist nicht dauernd eschatologisch in Kamlahs aktualistischem Sinn; beide Aspekte sind miteinander verbunden wie Buchstabe (*littera*) und Geist (*spiritus*): Die Kirche feiert und ist Leib des Herrn (S. 74). Bei aller Gegensätzlichkeit haben Kamlahs und Ratzingers Lösungsvorschläge in bezug auf unsere Thematik etwas Entscheidendes gemeinsam: Der Gottesstaat ist empirisch und metaphysisch zugleich (bei Kamlah von seinem eschatologischen, bei Ratzinger von seinem sakramentalen Element her), er ist, wie Wachtel (S. 118f.) treffend bemerkt, «zweisphärig», zugleich geschichtsverhaftet und geschichtslos, zeitlich und zeitlos, irdisch und überirdisch; die *ecclesia* ist die Verwirklichung der *civitas Dei* in der geschichtlichen Zeit (S. 129f.). Hier wird erstmals der Gedanke einer (historischen) Entwicklung angesprochen; zu Recht erinnert Wachtel (S. 107f.) auch daran, daß eine Unterscheidung beider Sphären erst durch den Sündenfall nötig wird; im paradiesischen und im ewigen Zustand — und davon geht Augustin aus — fallen «empirischer» und «metaphysischer» Charakter zusammen.

Pilgernde und ewige *civitas Dei* sind, so läßt sich zusammenfassen, eng miteinander verbunden, ja in gewisser Weise identisch. Eine einleuchtende Erklärung dafür steht allerdings noch aus. Die empirischen Manifestationen, die der Mensch erkennen kann, sind zwar von den Mitgliedern her nicht mit den ewigen Staaten gleichzusetzen²²⁾, aber sie repräsentieren sie als die Gemeinschaften der Menschen, aus denen die ewigen Bürger stammen. Eine Verbindung zwischen beiden Sphären ergibt sich aus der ontologischen Ableitung alles Irdischen vom Ewi-

²⁰⁾ J. RATZINGER, Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins, in: Augustinus Magister 2, Paris 1954, S. 965-979 (wiederabgedruckt in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. W. LAMMERS, Darmstadt 1962, S. 55-75).

²¹⁾ Vgl. vermittelnd WACHTEL S. 114ff.: *Ecclesia* und *civitas Dei* haben nicht nur identische Bezeichnungen, sie sind identisch.

²²⁾ Vgl. CD 17, 4 (S. 205, 24ff.); 18, 47 (S. 320, 20ff.).

gen²³), die — zusammen mit dem göttlichen Auftrag — die irdischen Schattenbilder des Gottesstaates zu Figuren der ewigen Macht und diese auf die Vollendung weisen läßt²⁴). Die Ambivalenz im Wesen der *civitates* erklärt sich aber — und darauf beruhen die zitierten Lösungsversuche — noch aus einem weiteren Umstand: Die metaphysischen Gemeinschaften sind nicht erst im Jenseits verwirklicht, sondern existieren bereits jetzt, sie sind nur dem Menschen nicht sichtbar²⁵). Verständlich wird das von Augustins Definition der *civitates* her: Die Gottesbürger richten sich nach der Wahrheit, nach Gottes Willen aus und leben gottgemäß, während das Trachten der Weltbürger auf die Welt und auf irdische Vorteile zielt²⁶). Äußeres und folglich erkennbares Unterscheidungsmerkmal ist deshalb der Kult (die *latreia*)²⁷), die innere Einstellung aber und damit die wahren Gottesbürger sind nur Gott bekannt. Die bereits auf Erden zu beobachtende Verbindung von pilgernder und ewiger *civitas Dei* zeigt sich nirgends deutlicher als in der Vorstellung Augustins, Engel und Menschen bildeten eine einzige, wenn auch aus zwei Teilen bestehende Gemeinschaft²⁸). Die «Doppelsphärigkeit» geht im Grunde auf die unterschiedliche Sichtweise Gottes und des Menschen zurück: Was dem Menschen «metaphysisch» erscheint, ist tatsächlich die Verwirklichung der «Staatenlehre» im Vorherwissen Gottes (*prae-scientia Dei*), während der Mensch selbst nur unvollkommene Abbilder wahrnimmt²⁹). «Metaphysische» und «empirische» *civitates* bei Augustin sind daher keineswegs verschiedene Gebilde, die Begriffe bezeichnen vielmehr verschiedene Aspekte ein- und derselben, lediglich vom unterschiedlichen Blickwinkel her anders gesehenen Gemeinschaft.

Augustins Bücher vom Gottesstaat waren im Mittelalter weit verbreitet³⁰), seine *civitas*-Lehre aber hat nirgends eine deutlichere und

²³) Augustin deutet die (neu-)platonische Lehre, daß alles Seiende Schatten des Wahren sei, ins Christliche um: Es ist «Schatten», weil es von Gott geschaffen, von seinem Sein abgeleitet ist. Vgl. CD 12, 2 (S. 514, 16ff.); 11, 16 (S. 483, 16ff.) zur Stufenordnung des Seins. Zum Schattencharakter des pilgernden Gottesstaates vgl. CD 15, 2 (S. 60, 3ff.).

²⁴) Vgl. CD 15, 2 (S. 61, 2ff.); 17, 13 (S. 200, 12ff.); 17, 16 (S. 218, 7ff.).

²⁵) Vgl. auch WACHTEL, S. 121.

²⁶) Vgl. CD 14, 4 (S. 10, 5ff.); 14, 9 (S. 25, 9ff.); 14, 28 (S. 56, 24ff.).

²⁷) Vgl. CD 15, 18; 15, 7 (S. 68, 30ff.).

²⁸) Vgl. CD 12, 1 (S. 511, 26ff.); 10, 7 (S. 412, 15ff.).

²⁹) Das Problem wird demnächst ausführlicher in einem Buch über die Geschichtstheologie Augustins behandelt.

³⁰) Vgl. dazu: Die handschriftliche Überlieferung der Werke des hl. Augustinus, Bd. 1ff. (Sbb. Ak. Wiss. Wien 1969ff.).

bedeutendere Ausgestaltung gefunden als in der Chronik Ottos von Freising. Die zusammenfassende Charakterisierung der augustinischen *civitas*-Lehre schien mir notwendig, um zu einer hinreichenden, im Vergleich mit dem Kirchenvater gewonnenen Klärung des Wesens der Staaten bei dem Bischof von Freising gelangen zu können.

Die Problematik der Zweistaatenlehre Ottos von Freising scheint ähnlich gelagert, zumindest hat sich der Forschung von Anfang an das gleiche Problem gestellt; man fragte also, ob es sich bei der *civitas Dei* und der *civitas mundi* um empirische oder metaphysische Gemeinschaften handelt, hat bisher aber nicht die neueren Ansätze der Augustinforschung aufgegriffen und ist folglich nicht zu der Vermutung vorgedrungen, daß auch hier «doppelsphärige» Gebilde gemeint sein könnten. Dagegen hat bereits die Forschung der Jahrhundertwende, die allerdings ein enges, tatsächlich auf «Staaten» im heutigen Sinn bezogenes Verständnis von «empirischen Gemeinschaften» entwickelte, festgestellt, daß auch Otto offenbar keine einheitliche Auffassung vom Wesen der *civitates* besaß. Eine Lösung glaubte man in einer im Laufe seiner chronographischen Darstellung der einzelnen Epochen gewandelten Auffassung Ottos gefunden zu haben: Nach Bernheim³¹⁾ bildet die *civitas Dei* im Alten Testament eine mystische³²⁾, seit Christus eine empirische, seit Theodosius eine gemischte Gemeinschaft; nach Hashagen³³⁾ beginnt der empirische Charakter bereits mit der Geschichte des Volkes Israel und macht erst mit dem Jüngsten Gericht wieder einem mystischen Verständnis Platz. Auf die einzelnen Epochen bezogen, glaubten auch diese Forscher, beide «Sphären» eindeutig trennen zu können, und in der Folgezeit suchte man die Frage wieder rein alternativ zu entscheiden. Die zeitliche Aufgliederung entspringt zudem einem Irrtum: Zweifellos war die frühe *civitas Dei* für Otto von Freising ein empirisches (wenngleich kein «staatliches») Gebilde im Sinne einer historisch abgrenzbaren Gemeinschaft, schließlich erblickt der Bischof in den Nachkommen Seths (wie Enoch, Noah, Sem, Abraham) Gottesbür-

³¹⁾ E. BERNHEIM, Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke, *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 6, 1885, S. 15ff.

³²⁾ Die Literatur über Otto von Freising bevorzugt diesen Begriff gegenüber «metaphysischen» Staaten.

³³⁾ J. HASHAGEN, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, Leipzig 1900, S. 51ff.

ger³⁴); diese Generationenreihe bildete deshalb noch keine eigene Institution, weil der Gottesstaat dieser Zeit noch schwach war³⁵), sie ist damit aber noch kein bloß mystisches Gebilde. Schon Schmidlin³⁶) zog daraus die Konsequenz und sprach Otto ein rein empirisches Verständnis der Staaten zu; erst in der Endzeit würden die *civitates* zu mystischen Gemeinschaften³⁷). Hier scheinen klare Verhältnisse geschaffen zu sein: Die Staaten des Diesseits sind empirische, die Staaten des Jenseits metaphysische Größen. Spörl ging noch einen Schritt weiter, hob damit jedoch die deutliche Trennung wieder auf: Gerade im Gegensatz zu Augustin kenne Otto von Freising überhaupt nur empirische *civitates*, die darüber hinaus bereits im Diesseits, nämlich im Reich, im *Romanum Imperium Christianum*, ihre Verwirklichung fänden³⁸). Nun sieht auch Spörl die Dinge zweifellos zu einfach, denn Otto unterscheidet nicht nur deutlich zwischen Diesseits und Jenseits, er schafft mit den ständigen Hinweisen auf die *mutabilitas mundi*, die erst nach der Aufhebung des *saeculum* einer ewigen *stabilitas* weicht, einen ontologischen Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit³⁹); eine Vollendung des Gottesstaates in irdischer Zeit ist daher unmöglich. Spörls Theorie hat deshalb bald Widerspruch gefunden. Hartings⁴⁰) fällt in ihrer Entgegnung allerdings in das entgegengesetzte Extrem: Ottos *civitates* seien, ganz wie bei Augustin, rein metaphysische Gebilde, die auch nicht in ihrem Charakter

³⁴) OTTO, *Chron.* 1, 2 - 1, 4. Vgl. 1, 2 (S. 28, 14ff.): «Occiso Abel alius Adae filius, Seth scilicet, nascitur, qui resurrectio interpretatur; a quo postmodum populus Dei propagatur».

³⁵) Vgl. *Chron.* 4, 4 (S. 188, 20ff.): Von Noah bis Abraham findet man nur wenige Gottesbürger. Vgl. Anm. 67.

³⁶) J. SCHMIDLIN, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Geistesgeschichte, Freiburg 1906, S. 62ff. — Schmidlin stellt hier allerdings den Gegensatz Kirche-Staat in den Mittelpunkt.

³⁷) Ebda. S. 102f.

³⁸) J. SPÖRL, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, München 1935 (ND. Darmstadt 1968), S. 41ff.; deutlicher noch ders., Die «Civitas Dei» im Geschichtsdenken Ottos von Freising, *La Ciudad de Dios* 167, 1956, S. 577-596; abgedruckt in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter S. 312.

³⁹) Die philosophische Begründung der Veränderlichkeit der Welt liefert Otto in seinen *Gesta Friderici* 1, 5 (ed. F.-J. SCHMALE, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe Bd. 17, Darmstadt 1975, S. 128ff.); vgl. dazu J. KOCH, Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising, *Münchener Theologische Zeitschrift* 4, 1953, S. 79-94 (abgedruckt in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter S. 321-349).

⁴⁰) A. HARTINGS, Civitas Dei — Civitas Mundi in den Werken Ottos von Freising im Hinblick auf Augustins «De Civitate Dei», Diss. Bonn 1943, S. 69ff.

schwankten, sondern sich aus ihrem Verhältnis zu Gott, zur Welt und untereinander konstituierten; empirisch sei nur ein Mischstaat (Otto's *civitas permixta*) erkennbar, deshalb sei jede Identifizierung mit geschichtlichen Institutionen von vornherein verfehlt. Nun läßt es sich aber kaum bestreiten, daß Otto die *civitates* immer wieder in solchen Institutionen wiedererkennt⁴¹), und Hartings selbst (S. 27ff.) verfolgt «die historische Entwicklung der *civitates*» bei Otto! (Ihr Ergebnis beruht immer noch auf einem engen, «staatlichen» Verständnis von empirischer Manifestation). Der Bischof von Freising will außerdem gerade auch die *civitas permixta*, die seit Theodosius existierende Verbindung von *civitas Dei* und *civitas mundi*⁴²), als Repräsentanten des Gottesstaates verstanden wissen: Die endgültige Christianisierung des heidnisch-römischen Kaisertums gliedert den ehemaligen Vertreter der *civitas mundi* in die *civitas Dei* ein⁴³), so daß es (zumindest im Abendland) fortan nur noch eine einzige *civitas* gibt; die «Kirche» mit ihren beiden Gewalten (!)⁴⁴) hat damit auch die weltliche Herrschaft (*regnum temporale*) übernommen⁴⁵), ein deutlicher Beweis für ein streng empirisch-historisches Verständnis der Staaten. Der metaphysische Charakter des Gottesstaates scheint hier wirklich sehr zurückgedrängt, doch bezieht sich dieser Zustand ja nur auf die Epoche der «Reichskirche» seit Theodosius. Grabe tritt in seinem Vergleich zwischen der *civitas*-Lehre Augustins und Ottos deshalb wieder für eine stärkere Differenzierung ein und wirft Hartings eine einseitige Fragestellung vor: Otto von Freising will zwar, wie Hartings feststellt, Augustin folgen, es bleibt aber zu untersuchen, ob er diesen Vorsatz auch einhält⁴⁶); Grabe selbst arbeitet nicht unerhebliche Unterschiede gerade in dem «selbständigen» Teil der Chronik in

⁴¹) Vgl. allein Ottos Überblick *Chron.* 4, 4 (S. 188ff.); zur Gottesbürgerschaft des Volkes Israel vgl. *Chron.* 2, 46 (S. 122, 25ff.); zur Identifizierung der christlichen Kirche mit der *civitas Dei*: *Chron.* 3, 14 (S. 150, 5ff.) und 3, 22 (S. 162, 8ff.).

⁴²) Vgl. *Chron.* 5 prol. (S. 228, 3ff.); 7 prol. (S. 309, 18ff.).

⁴³) Otto betont die Einheit der beiden Gewalten in der *civitas permixta* (*Chron.* 7 prol. — S. 309, 18ff.), die deshalb nicht mehr wie bei Augustin eine Vermengung von Gottes- und Weltstaat (vgl. A. FUNKENSTEIN, Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters, München 1965, S. 99), wohl aber von Guten und Bösen darstellt (vgl. M. MÜLLER, Beiträge zur Theologie Ottos von Freising, Mödling b. Wien 1965, S. 78); vgl. *Chron.* 5 prol. (S. 228, 17ff.).

⁴⁴) Man darf deshalb im *Imperium* nicht mehr (wie SCHMIDLIN S. 71) den Vertreter des Weltstaates erblicken.

⁴⁵) Vgl. *Chron.* 4, 4 (S. 189, 16ff.); 4, 5 (S. 191, 12ff.).

⁴⁶) N. GRABE, a.a.O. S. 34.

nachaugustinischer Zeit heraus⁴⁷⁾. Auf die Frage des empirischen oder metaphysischen Charakters der Staaten geht er nicht ein.

Die Forschung ist über die Zweistaatenlehre Ottos von Freising nicht zu einem einhelligen Ergebnis gelangt. Soviel aber ergibt sich schon aus unserer Zusammenstellung der Literatur, daß die *civitates* auch hier weder als rein empirische noch als rein metaphysische oder mystische Gemeinschaften zu verstehen sind. Gegen ein nur-mystisches Verständnis spricht Ottos Geschichtsschreibung, die die Staaten sehr konkret an der Existenz historischer Institutionen von den Söhnen Adams über Abraham und das Volk Israel bis zur Kirche aufzeigt; einer Verabsolutierung dieser historischen Größen wiederum steht nicht nur das transzendente Ziel, sondern auch Ottos Vorstellung entgegen, daß diese Repräsentanten des Gottesstaates sich nicht mit den Erlösten decken, ja zu manchen Zeiten nicht einmal nur Gottesbürger umfaßten: Nach der Epoche der Propheten zum Beispiel gab es im Volk Israel nur noch wenige bewährte Gottesbürger (*cives Hierusalem*)⁴⁸⁾, und es war überhaupt schwierig, die *cives Christi* zu erkennen⁴⁹⁾. Dennoch denkt Otto wohl auch hier kaum an eine unsichtbare Gemeinschaft, sondern er spielt auf den abnehmenden Gottesglauben im Volk Israel an: Die *civitas Dei* setzt sich nämlich stets aus den Menschen zusammen, die den wahren Gott kennen und verehren⁵⁰⁾. Immerhin zeigt sich darin aber, daß der empirische Charakter allein noch nicht genügt und nicht einen Selbstwert darstellen kann, sondern in Beziehung zur Ewigkeit gesetzt wird (Otto scheint hier zwischen *civitas Dei* und *cives Christi* zu unterscheiden). Er übernimmt darüber hinaus, wie Hartings feststellt, Augustins Prinzipien der Gottes- und Weltliebe als Kennzeichen der beiden Staaten⁵¹⁾: Ottos *civitates* sind offensichtlich ebenso «doppelsphäridge», im Irdischen wie im Metaphysischen verhaftete Gemeinschaften wie die augustinischen Staaten, und so hat bereits E. Otto von einem «Ineinander von empirischer und transzendenter Haltung» gesprochen⁵²⁾. Dennoch ist ein

⁴⁷⁾ Ebda. S. 54ff.

⁴⁸⁾ *Chron.* 2, 16 (S. 80, 5ff.).

⁴⁹⁾ *Chron.* 2, 47 (S. 124, 8ff.).

⁵⁰⁾ Vgl. *Chron.* 4, 4 (S. 188, 13ff.): «Ut enim altius repetam, primo homine creato ac a deliciis paradisi lapso in hac valle lacrimarum vestigium cognoscendae veritatis misericors Deus reliquit».

⁵¹⁾ Vgl. HARTINGS, S. 54ff.

⁵²⁾ E. F. OTTO, Otto von Freising und Friedrich Barbarossa, *Historische Vierteljahrschrift* 31, 1938 (abgedruckt in: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter* S. 258).

Unterschied zu dem Kirchenvater unverkennbar: Bei dem Bischof von Freising ist an dem empirischen Charakter der beiden *civitates* nicht zu zweifeln, während der metaphysische Wesenszug weit schwerer zu erkennen ist; das Schwergewicht wird also geradezu umgepolt, und wir werden besonders darauf zu achten haben, worin denn der metaphysische Aspekt der Staaten besteht. Die empirischen *civitates* sind jedenfalls nicht bloße Abbilder der ewigen⁵³⁾, sondern sichtbare, historische Größen, institutionell organisierte Gemeinschaften (wie die christliche Kirche!), die nicht nur durch ein gemeinsames Ziel⁵⁴⁾, sondern durch eine staatliche Ordnung zusammengehalten werden. Der metaphysische, auf das Jenseits bezogene Charakter dagegen wird — abgesehen natürlich von der ewigen Vollendung des Gottesstaates nach dem Jüngsten Gericht — kaum wie bei Augustin auf die Gemeinschaft, sondern eher auf den Einzelbürger bezogen: Ottos *civitas Dei* ist noch nicht die (dem Menschen unsichtbare, weil nur Gott bekannte) *communio sanctorum*, sondern die Gemeinschaft derjenigen, denen die Kenntnis des wahren Gottes zuteil geworden ist; einzelne Menschen, deren Heilsaussichten unzweifelhaft feststehen, sind nicht nur Gottesbürger, sondern *principes*, Fürsten, des Gottesstaates!⁵⁵⁾ Im übrigen sind die Mitglieder der Kirche, die ja ebenfalls *civitas Dei* heißt, vermischt, und die Erwählten sind nur Gott bekannt⁵⁶⁾. Otto greift hier also das Element auf, das den metaphysischen Aspekt der *civitates* bei Augustin ausmacht, aber er erblickt in den *electi* eben noch nicht den Gottesstaat, denn die Erlösten bilden noch keine Gemeinschaft: Eine metaphysische *societas* der Erlösten im Sinne Augustins gibt es auf Erden noch gar nicht⁵⁷⁾. Ebenso entfällt hier der zweite metaphysische Aspekt, den Augustin mehrfach hervorhebt, nämlich die Gemeinschaft der Menschen mit den Engeln in einem Staat! Auch vom Engelstaat spricht Otto erst in der ewigen Vollendung⁵⁸⁾. Wir sehen, daß Ottos *civitates* im Ganzen doch einen anderen Charakter tragen als die augustinischen Staaten. Was die Forschung als «metaphysisch» oder «mystisch» bezeichnet hat, sieht Otto erst im Endziel erreicht, auf Erden bedeutet es: endzeitgerichtet, auf

⁵³⁾ So HARTINGS, S. 74ff.

⁵⁴⁾ AUGUSTINUS, CD 1, 15 (S. 26, 2ff.); 19, 24 (S. 400, 6ff.).

⁵⁵⁾ Das sind vor allem Märtyrer und Gelehrte (*Chron.* 3, 43 — S. 175, 30ff.; 5, 4 — S. 235, 25ff.); vgl. *Chron.* 3, 10 (S. 145, 28: Johannes der Täufer), 3, 11 (S. 147, 26f.: Stephanus), 3, 19 (S. 159, 19f.: Clemens) u. öfter.

⁵⁶⁾ *Chron.* 8 prol. (S. 390, 20ff.).

⁵⁷⁾ Vgl. GRABE, S. 38.

⁵⁸⁾ *Chron.* 8, 30 (S. 441, 1ff.).

die ewige Vollendung bezogen. Die Frage nach dem Charakter der *civitates* wird hier zur Frage nach dem Verhältnis von irdischem und himmlischem Gottesstaat!

Worin besteht dann aber die «Doppelsphärigkeit» der *civitates*?

Zweifelloos ist sie weniger als bei Augustin ontologisch bedingt. Zwar kennt auch Otto die Ableitung, die «Denomination», allen Seins von Gott⁵⁹), doch hebt er im übrigen eher die Unterschiede zwischen dem Irdisch-Veränderlichen und dem Ewig-Stabilen hervor; so ist auch die *civitas Dei peregrinans* vom ewigen Gottesstaat durch eigene Normen (Gesetze)⁶⁰) und Mitglieder und durch ihre irdische Lebenswelt geschieden.

Überhaupt verzichtet Otto auf den Aspekt des göttlichen, alles als gegenwärtig sehenden Vorherwissens, er geht vielmehr vom menschlichen Verständnis, von den *rationes humanae*, aus⁶¹) und sucht als Historiker vom Konkreten und Sichtbaren zum Übertragenen und Unsichtbaren (*per visibilia ad invisibilia*) zu gelangen⁶²), während Augustin (der das Vorbild auch für diesen Satz abgibt)⁶³) tatsächlich alles eher vom Ewigen her bewertet⁶⁴). Die «neuplatonische» Betrachtungsweise Augustins weicht bei Otto einer Geschichtsexegese, die — auf der Grundlage der ontologischen Ableitung — aus dem historischen den zukünftigen, höheren Sinn erschließt: Da die Geschichte von Gott gelenkt ist, offenbart sie Gottes Willen, erweist sie den Sinn der Geschichte im göttlichen Heilsplan, und immer wieder kommt Otto zu der gleichen Erkenntnis: Der Mensch kann aus der Geschichte lernen, sich von der Welt ab- und der Ewigkeit zuzuwenden⁶⁵). Hier, in der Ausrichtung der Menschen (und Gemeinschaften) auf das Ewige, liegt der eigentliche Zusammenhang zwischen der irdischen und himmlischen «Sphäre»: Ottos «Doppelsphärigkeit» der *civitates* ist eindeutig teleologisch orientiert.

⁵⁹) Zur Denomination (eigentlich «Namengebung») vgl. *Chron.* 3 prol. (S. 212, 6ff.); *Gesta* 1, 66 (S. 266, 17ff.); 1, 5 (S. 134, 28ff.).

⁶⁰) Zur gemeinschaftsbildenden Kraft der «Gesetze» (wie der *nova lex*, des Neuen Testaments) vgl. *Chron.* 3 prol. (S. 133, 12ff.).

⁶¹) *Chron.* 3 prol. (S. 131, 11ff.).

⁶²) *Chron.* 4 prol. (S. 290, 3); 2, 8 (S. 122, 13f.); 8, 33 (S. 451, 23); 8, 20 (S. 419, 4ff.).

⁶³) AUGUSTINUS, CD. 10, 14 (S. 424, 8f.).

⁶⁴) Vgl. GRABE, S. 47.

⁶⁵) Vgl. *Chron.* prol. 1 (S. 9, 20ff.); 2, 43 (S. 119, 1ff.); 5, 36 (S. 261, 3ff.); 7, 24 (S. 348, 10ff.); vgl. auch *Chron.* 2, 34 (S. 108, 15ff.).

Dieser teleologische Zusammenhang enthält aber nicht nur den figuralen Aspekt der geschichtlichen Vorausdeutung auf das Künftige und den ethischen Aspekt der menschlichen Ausrichtung auf die unveränderliche Ewigkeit, sondern auch und — bei dem Geschichtsschreiber Otto — vor allem eine historische Bedeutung im Sinne einer zielgerichteten Evolution: Die empirischen, historischen Manifestationen der *civitates* entwickeln sich auf ihr Ziel, auf die vollendeten Staaten der Ewigkeit, hin. Otto unterscheidet drei Epochen (*status*) der *civitas Dei* und der *civitas mundi*⁶⁶): In der Zeit vor Christus (*ante gratiam*) war der Gottesstaat, der sich in den Nachkommen Seths und Jakobs, also im Volk Israel, manifestierte, mit insgesamt wenigen Mitgliedern im Weltstaat verborgen⁶⁷); er befand sich daher in einem erniedrigten (*abiectus*) und gedemütigten (*humilis*) Zustand⁶⁸), und diese Epoche stand völlig unter dem Zeichen der Vorherrschaft der *civitas mundi*, die das Weltgeschehen bestimmte⁶⁹). Im zweiten Status (*tempus gratiae*) änderte sich mit der *nova lex* der Lehre Christi die Gotteskenntnis: Die *civitas Dei* breitete sich in der Kirche in allmählichem Wachstum über die ganze Erde aus⁷⁰) und errang mit Konstantin und Theodosius auch die irdische Vorherrschaft: In dieser «mittleren» Epoche des Gedeihens (*status prosper*) drängte der Gottesstaat den Weltstaat ganz zurück⁷¹) und errichtete in der *civitas permixta* mit ihren beiden Gewalten (Kaiser und Papst) eine eigene, geschichtsbestimmende Herrschaft, die die «Zeit der Gnade» zu einem Zeitalter der *civitas Dei* machte. Ein solches, auf die irdische Herrschaft der Kirche ausgerichtetes Fortschrittsbewußtsein unterscheidet Otto deutlich von seinem Vorläufer Augustin⁷²). Erst im dritten Status (*post presentem vitam*), der mit der Ewigkeit zusammenfällt, ist das Heil erreicht; erst jetzt werden die Gottesbürger mit den Erlösten identisch sein.

⁶⁶) *Chron.* 8 prol. (S. 391, 8ff.): «Civitatis perversae triplex eque status invenitur, quorum primus ante gratiam, secundus tempore gratiae fuit et est, tertius post presentem vitam erit. Primus miser, secundus miserior, tertius miserrimus. E contra alterius partis primus abiectus, secundus prosper, tertius beatus, vel primus humilis, secundus mediocris, tertius perfectus».

⁶⁷) *Chron.* 5 prol. (S. 228, 3ff.): «Porro de duabus civitatibus, qualiter una in alia latendo usque ad adventum Christi ad inde ad Constantinum paulatim progressa profecerit, supra sat dictum puto».

⁶⁸) Der Zustand des Weltstaates ist elend, zugleich aber noch am wenigsten elend, weil sein Schicksal ständig schlimmer wird.

⁶⁹) Vgl. *Chron.* 3 prol. (S. 130, 5ff.).

⁷⁰) Vgl. *Chron.* 3, 22 (S. 162, 8ff.).

⁷¹) Vgl. *Chron.* 4, 5 (S. 191, 12ff.); 4, 4 (S. 189, 16ff.); 5 prol. (S. 228, 2ff.).

⁷²) Vgl. GRABE, S. 54.

Die Entwicklung zum Heil ist nach Otto von Freising also nicht nur — wie bei Augustin — von der Ausrichtung auf das Ziel, sondern auch vom sichtbaren und meßbaren Fortschritt der *civitas Dei* getragen; der «Status» — Wechsel der Staaten, der durch die gewandelte Gotteskenntnis hervorgerufen ist und jeweils eine Umschichtung der Gottesbürger bewirkt, offenbart ein dauerndes Wachstum der *civitas Dei* auf ihrem Weg zur Vollendung. Otto von Freising mißt diesen Fortschritt an der historischen Bedeutung der Repräsentanten des Gottesstaates, vor allem also der Kirche; die «Doppelsphärigkeit» der *civitates* tritt in einen historischen Zusammenhang, und nicht ein augustinisches Nebeneinander, sondern ein Nacheinander von historischen (empirischen) und metaphysischen (transzendenten) Staaten bestimmt deren Charakter: Die *civitas Dei* wechselt zweimal ihre Gestalt während ihrer langen Entwicklung zum Heil, bis sie den Zustand der Perfektion erreicht. Die Ewigkeit ist aber — und das ist das Entscheidende — unmittelbar in diese Entwicklung eingegliedert: «Metaphysisch» deutet damit im Grunde nur noch auf die Zukunft, der «metaphysische» Aspekt der Staaten weist auf einen Zustand, der jetzt — auf Erden — eben noch nicht erreicht ist; er erscheint «metaphysisch», weil er ewig, von den Merkmalen alles Irdischen und besonders der *mutabilitas mundi* befreit ist; Ottos Beschreibung des Jenseits zeigt andererseits aber auch, daß der Bischof auch die vollendete *civitas Dei* als «Staat» versteht, als ein institutionelles Gebilde aus verschiedenen Ordines der Erlösten, das man — unter den besonderen Bedingungen der Ewigkeit — durchaus ebenfalls als «empirisch», wenngleich nun nicht mehr einem historischen Wandel unterworfen, bezeichnen könnte.

Fassen wir das Ergebnis zusammen: Die am Verständnis der Zweistaatenlehre Augustins gewonnene Unterscheidung zwischen empirischen und metaphysischen *civitates* oder besser, wie wir gesehen haben, zwischen einem empirischen und einem metaphysischen Aspekt dieser Staaten, hat bei Otto im Grunde keine Berechtigung mehr, obwohl sie immer wieder vorgenommen wurde. Während eine alternative Entscheidung der Lehre des Bischofs von Freising von vornherein nicht gerecht werden kann, weil die sichtbaren Manifestationen der Staaten stets auf eine höhere, ewige Ebene weisen (Ottos «Doppelsphärigkeit» ist Ausdruck einer anagogischen Auslegung der Geschichte), bedeutet doch auch diese offensichtliche «Doppelsphärigkeit» nicht wie bei Augustin eine gleichzeitig verwirklichte und nur (von Gott und von den Menschen)

verschieden wahrgenommene Erscheinungsform, sondern sie beinhaltet einen stets wirksamen Zusammenhang zwischen dem irdischen (pilgernden) und dem himmlischen (ewigen) Gottesstaat; die teleologische Ausrichtung aber ist von einem figuralen, in die Zukunft weisenden Verständnis getragen, die Verwirklichung erfolgt nicht gleichzeitig, sondern nacheinander: Die sogenannten «empirischen» und «metaphysischen» *civitates* gehen in einer Entwicklung, in einem vorwiegend historischen Verständnis der Staatenlehre auf, sie bedeuten nichts anderes als verschiedene historische Entwicklungsstufen; «metaphysisch» bei Otto heißt dabei lediglich: auf das Jenseits bezogen; das Jenseits aber versteht der Bischof ebenfalls «historisch», nämlich in die Entwicklung der Heilsgeschichte einbezogen. Der lange Forschungsstreit um das Verständnis der Zweistaatenlehre Ottos von Freising erscheint damit einerseits müßig, weil beide Aspekte für den hochmittelalterlichen Bischof viel enger zusammenliegen, als man gemeint hat, die Diskussion geht andererseits am Problem vorbei, weil hier moderne Begriffe zur Charakterisierung einer geschichtstheologischen «Konstruktion» angewandt werden, die Otto selbst anders, und zwar, wie mir scheint, einfacher und, wenn man will, weit realistischer, nämlich tatsächlich existent und historisch nachweisbar verstanden hat: Die Zweistaatenlehre stellt für den Freisinger Bischof gewissermaßen das wissenschaftliche Ergebnis seiner historiographischen Studien dar; sie erklärt den Verlauf der Weltgeschichte als Heilsgeschichte, indem sie die zwei Gemeinschaften der Gottesanhänger und der Gegner Gottes unterscheidet und den Aufstieg der *civitas Dei* verfolgt, der in die ewige Vollendung einmündet.

Mit seiner persönlichen Auslegung der augustininischen *civitas*-Lehre erweist sich Otto von Freising als Zeuge des geistigen Wandlungsprozesses des 12. Jahrhunderts, das, bei aller Autoritätsgläubigkeit, doch die überlieferten Vorstellungen der Patristik den eigenen Bedürfnissen und Maßstäben anpaßt. Auf der Grundlage von Augustins *De civitate Dei* erarbeitet Otto ein zeitspezifisches Geschichtsbild, das die *civitas*-Lehre «historisiert» und mit der Gleichsetzung von «empirisch» und «historisch» sowie der Aufnahme des Entwicklungsgedankens jenes geschichtliche Verständnis der überlieferten geschichtstheologischen Überzeugungen entwickelt, das man als Grundlage des (modernen) historischen Denkens überhaupt bezeichnet hat⁷³).

HANS-WERNER GOETZ

⁷³) Vgl. C. BAUER, Die mittelalterlichen Grundlagen des historischen Denkens, *Hochland* 55, 1962/63, S. 24-35.