

ZUM AUFBAU VON AUGUSTINS *DE CIVITATE DEI*

In seiner hervorragenden mit «Jeruzalem und Babylon» betitelten Dissertation über Augustins *De Civitate Dei* ist es J. van Oort gelungen, die Quellen der Lehre von den zwei Staaten klarer, als dies zuvor geschehen war, auf ihre ersten Anfänge im apokalyptischen Denken des apostolischen Zeitalters zurückzuführen und zugleich aufzuzeigen, auf welchen Wegen diese im Grund judenchristliche Anschauung zum Bischof von Hippo gelangt ist¹). Wenn er aber gleichzeitig die Meinung vertritt, *De Civitate Dei* sei nicht nur, wie dies gemeinhin angenommen wird, als Apologie, sondern auch als Katechese zu betrachten, kann man ihm nicht zustimmen²). Augustin übernimmt in seiner Stellungnahme zum damaligen Heidentum ohne Zweifel die geschichtstheologischen Ansichten, welche er schon in *De catechizandis rudibus* und auch anderswo, wie etwa im Brief an Volusianus (ep. 137), entwickelt hatte³), so gut wie er auch das exegetische Material früherer oder auch zur selben Zeit verfasster Schriften in den zweiten Teil von *De Civitate Dei* einverleibt hat. Doch das ist kein Grund, die Bücher XI-XXII auch formal als Katechese anzusehen. In diesem Sinn habe ich selbst diese gewiss nur sekundäre These der sonst ausgezeichneten Untersuchung schon in meiner in der *Theologischen Revue* veröffentlichten Besprechung abgelehnt⁴). In der Begründung meiner Kritik habe ich kurz umrissen, wie ich selbst über den Aufbau von *De Civitate Dei* denke. Ich möchte nun meine dortigen Überlegungen in dieser einem grossen Kenner Augustins gewidmeten Festschrift weiter entwickeln und genauerhin begründen. Dabei versuche ich, mehr als dies bisher in den Einleitungen zu *De Civitate Dei* unternommen worden ist, auch den literarischen Hintergrund des Aufbaues dieses Werkes zu berücksichtigen⁵).

¹) J. Van OORT, *Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustinus' De Stad Van God en de bronnen van zijn leer der twee Steden (Rijken)*, 's-Gravenhage, 1986. Vgl. 169-300, und bes. die Zusammenfassung auf S. 303ff.

²) Vgl. J. Van OORT, *op. cit.*, 139-167, bes. 162-166: Über die früheren Ansätze zu dieser Beurteilung.

³) Vgl. J. Van OORT, *op. cit.*, 165ff., wo auch En. Ps. 136, 1 zitiert wird.

⁴) *Theologische Revue* 84/5 (1988) 377-381.

⁵) J. Van OORT, *op. cit.*, 48-78, bespricht die sehr umfangreiche Literatur zur Frage. Die von ihm und von anderen zitierte Studie, J.C. GUY, *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu» de saint Augustin*, Paris, 1961, geht auf die literarischen Eigenheiten von

1. DIE NEGATIVE UND POSITIVE AUSRICHTUNG DER AUGUSTINISCHEN APOLOGIE

Van Oort hat mit Recht herausgestellt, dass wer *De Civitate Dei* als Apologie betrachtet, darin auch das doppelte, sowohl das mehr polemisch-defensive als auch das mehr irenisch-positive Vorgehen anerkennen muss⁶). Es fällt ihm auch nicht schwer, diese zweifache Methode von der bis in die ersten christlichen Zeiten zurückreichenden Überlieferung her zu erklären⁷). Augustinus selbst ist tatsächlich recht ausdrücklich. Sehr instruktiv sind in dieser Hinsicht seine in den *Retractationes* und in den beiden Briefen an Firmus gemachten Äusserungen⁸). Es sei wenigstens der bekannte Text aus den *Retractationes* hier angeführt: «In den ersten zehn Büchern werden also die beiden erwähnten, der christlichen Religion widerstrebenden Meinungen widerlegt. Doch damit uns niemand vorwerfe, wir hätten nur fremde Ansichten zurückgewiesen, nicht die eigenen bekräftigt, greift der zweite, zwölf Bücher umfassende Teil des Werkes auch diese Aufgabe an. Wo es nötig ist, stellen wir allerdings auch in den ersten Büchern unsere Auffassungen dar und widerlegen wir in den folgenden zwölf Büchern die gegenteiligen Meinungen»⁹).

Es ist jedoch nicht richtig, einfachhin die Bücher XI bis XXII von *De Civitate Dei* mit dem positiven Teil der augustinischen Apologie gleichzusetzen, wie es van Oort offensichtlich tut. Die *controversia* gegenüber dem traditionellen Heidentum geschieht ohne Zweifel in zwei Stufen. In den ersten fünf Büchern widerlegt Augustinus jene, die aus Gründen der irdischen Wohlfahrt den Kult der heidnischen Götter vertreten, während er in den Büchern VI-X sich gegen jene wendet, welche den heidnischen Götterkult im Hinblick auf die jenseitige Seligkeit verfechten¹⁰). Im Grunde genommen schliesst er indes die

De Civitate Dei nicht ein. Die Einleitungen von G. BARDY in BAUG 33, 124-135 und C. ANDRESEN in A. Augustinus, Vom Gottesstaat (Die Bibliothek der Alten Welt) (Zürich, 1978), XXIf, berühren nur die Sprache und den Stil, aber nicht die literarischen Gattungen, die als Vorbilder dienen konnten.

⁶) J. VAN OORT, *op. cit.*, 139-148.

⁷) J. VAN OORT, *op. cit.*, 141ff.

⁸) Vgl. J. VAN OORT, *op. cit.*, 64 u. 144-148.

⁹) *Retract.* II, 43, 1-2 nach der Übersetzung von W. THIMME, in C. ANDRESEN, Augustinus vom Gottesstaat I, XIV. Aus dieser Ausgabe werden auch die Übersetzungen von CD (= *De Civitate Dei*) übernommen.

¹⁰) Vgl. ausser *retract.* II, 43, 1, die verschiedenen redaktionellen Hinweise in CD selbst: VI, pr. u. 1; X, 32, 4; XI, 1; XVIII, 1, usw. Dazu J. VAN OORT, *op. cit.*, 52-62, mit den Hinweisen auf andere Einleitungen.

negativen Darlegungen am Ende des neunten Buches ab¹¹). Er führt denn auch im zehnten Buch aus, was er im Anschluss an Porphyrius, doch anders als dieser, unter *sacrificium* versteht¹²). Was er dabei von der *via universalis* sagt, welche Jesus Christus, der einzige wahre Mittler zu Gott hin eröffnet, muss als Mitte des ganzen Werkes angesehen werden und hat darum durchwegs positiven Charakter. Es sei zugegeben, dass man unter gewisser Rücksicht die letzten zwölf Bücher als positiven Teil der Apologie betrachten kann, der durch die zweifache *refutatio* in den ersten zehn Büchern vorbereitet wurde. Augustin hätte dann zuerst die Einwände gegenüber dem christlichen Glauben ausräumen wollen, um dann erst auf der Ebene des Glaubens selbst die Geschichte der zwei *civitates* oder *amores* zu erzählen¹³). Für diese Ansicht spricht vor allem die Art, wie am Anfang des Werkes das Thema: die Geschichte der *civitas gloriosa* angekündigt wird¹⁴). Doch nach meiner Auffassung ist es viel besser begründet, im zweiten Teil von *De Civitate Dei* eine ausholende *confirmatio* des zehnten Buches zu sehen. Nachdem Augustinus darin seine Hauptthese von der *via universalis* bewiesen hat, will er in den folgenden zwölf Büchern das *sacrificium*, durch das der einzige Mittler die Menschen zu Gott zurückführt, auch geschichtlich zur Darstellung bringen und damit seine Beweisführung bestätigen. Mit anderen Worten, seine Absicht war es, zuerst vom *conditor civitatis* zu sprechen und darauf die Geschichte der Auseinandersetzung dieser *civitas* mit der *civitas diaboli* zu erzählen¹⁵). Das erscheint noch klarer, wenn man auch die literarische Eigenart des zweiten Teiles selbst ins Auge fasst. Doch zuerst soll der Aufbau des ersten Teiles noch genauer herausgearbeitet werden.

¹¹) Vgl. CD IX, 23: «(Angelos) non velle per tale religionis obsequium nisi unum Deum coli, a quo creati et cuius participatione beati sunt, adiuvante ipso in sequenti libri diligentius disseremus». — Zu beachten, dass Augustinus hier von disserere, nicht von refellere, redarguere oder refutare spricht.

¹²) Vgl. CD X, 6, mit den verschiedenen Paralleltexten: X, 20; X, 25; XVI, 22; XIX, 5; XXII, 10. — Dazu meine Studie «Das Opfer Christi nach Augustins 'De Civitate Dei'» X, 5-6; FS C. VAGAGGINI (Rom, 1980) 93-107, mit der weiteren, dort verzeichneten Literatur.

¹³) Vgl. J.C. GUY, *Unité et structure*, 13; 82f.

¹⁴) CD I, pr.

¹⁵) Vgl. CD I, pr.; XI, 1; XVIII, 1, und vor allem X, 32, 4, 1: «Quapropter in decem istis libris ... satisfecimus refutando contradictiones impiorum, qui conditori sanctae civitatis de qua disputare instituimus, deos suos praeferunt ... Deinceps itaque ... de duarum civitatum ... exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor expediam».

2. DIE WIDERLEGUNG DER *THEOLOGIA TRIPARTITA*

Der erste Teil von *De Civitate Dei* wird von Augustinus selbst eindeutig als Apologie hingestellt, als *refutatio adversorum*, als Widerlegung von der christlichen Religion widerstrebenden Meinungen. Wie das schon in den vorausgehenden antiken und christlichen Überlieferungen immer der Fall gewesen war, umfasst auch seine *controversia* einen negativen und positiven Teil. Nach der stufenweisen Widerlegung der zwei heidnischen Hauptthesen gipfelt sie in der Lehre vom einzigartigen Opfer, durch das sich die Menschen dank der Mittlerschaft Christi mit Gott vereinen. Die polemischen Ausführungen, welche dieser Hauptthese vorausgehen, stehen selbst ganz im Zeichen der *theologia tripartita*, welche Augustinus den *Antiquitates* des Varro entnommen hat¹⁶⁾.

Augustinus bespricht dieses antike Schema ausführlich zwar erst im sechsten Buch¹⁷⁾. Darnach gibt es im römischen Heidentum eine Theologie der Dichter, die *theologia mythica*, d.h. religiöse Vorstellungen, welche sich in der von den Dichtern überlieferten Mythologie finden. Weiter steht die Theologie der Staatsmänner und Historiker in Frage, die *theologia civilis* oder *politica*. Damit sind die religiösen Überlieferungen gemeint, welche im offiziellen, staatserhaltenden Kult zum Tragen kommen. Schliesslich handelt es sich um die Theologie der Philosophen, die *theologia naturalis*, welche die von der Philosophie herausgearbeiteten religiösen Ideen enthält und wegen ihrer rationalen Auflösung der Mythen auch *theologia allegorica* heisst.

Tatsächlich bestimmt jedoch dieses, wir könnten sagen religionsgeschichtliche Schema die ganze antiheidnische Polemik der ersten zehn Bücher von *De Civitate Dei*. So werden in den ersten fünf Büchern vorab die *theologia mythica* und die *theologia civilis* bekämpft. Es heisst etwa: «Freilich sind diese Dinge nicht heiliger Überlieferung, sondern Dichterfabeln entnommen. Ich will auch nicht behaupten, dass die Kultsagen schändlicher seien als diese Theaterstücke. Ich sage nur dies, und die Geschichte selbst bringt den Widerspruch dagegen zum Verstummen, dass die Römer jene Spiele, in denen Dichterphantasie ihren Triumph feiert, nicht in blindem Eifer ihrem Götterdienst eingefügt haben,

¹⁶⁾ Vgl. dazu bes. G. LIEBERG, Die 'theologia tripartita' in *Forschung und Bezeugung: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I/4 (Berlin, 1973), 63-115, mit antiken Texten und modernen Wertungen, sowie J. PÉPIN, *Mythe et allégorie* (Paris, ²)1976), 13-32, mit einer Replik gegenüber den Kritiken von Lieberg, und 276-392.

¹⁷⁾ Vgl. bes. CD VI, 5ff.

sondern die Götter selbst haben es durch strengen Befehl veranlasst, ja geradezu erzwungen, dass man sie ihnen zu Ehren feierlichst aufführen musste. Das habe ich im ersten Buch bereits kurz erwähnt»¹⁸⁾). Diese beiden religiösen Überlieferungen kommen in den Büchern VI-X auch noch vor¹⁹⁾, doch sind diese viel mehr gegen die *theologia naturalis* gerichtet. In diesem Sinn ist im fünften Buch zu lesen: «Nun hat zwar in dieser Frage der Ausspruch eines Dichters kein Gewicht. Doch da Cicero erklärt, dass die Stoiker, die die Macht des Schicksals lehren, diese Verse Homers für sich in Anspruch nehmen, können sie dazu dienen, die Meinung nicht dieses Dichters, sondern dieser Philosophen zum Ausdruck zu bringen»²⁰⁾). Die ersten fünf Bücher erweisen sich damit als eine Widerlegung des von Varro vertretenen traditionellen Heidentums. Gleichzeitig aber bilden sie die vorbereitende Stufe zur entscheidenden *refutatio* der Philosophen in den Büchern VI-X, welche ihrerseits als zweite Stufe zur positiven Darlegung im zehnten und in den restlichen Büchern hinführen.

Ohne weiter in die Einzelheiten einzugehen, kann man darum den Gedankengang der ersten zehn Bücher, wie folgt, zusammenfassen. Die *theologia mythica* verdient von vornherein keine Beachtung; sie wird von Varro selbst nicht ernst genommen²¹⁾. Er betrachtet im Grunde die *theologia naturalis* als die einzige seriöse Beschäftigung mit Gott und den religiösen Dingen. «Wenn schliesslich, führt Augustinus aus, «der mehrfach erwähnte Schriftsteller versuchte, die staatliche Theologie von der fabulierenden und natürlichen als dritte besonderer Art zu unterscheiden, wollte er sie doch mehr als eine Mischung aus beiden als von beiden streng geschieden verstanden wissen ... 'Beide', sagt er, 'schrecken ab, doch nicht in dem Masse, dass man nicht von beiden in die bürgerliche Denkweise manches übernommen hätte. Das vom Volk Angeeignete werde ich bei der Schilderung der staatlichen Theologie zur Darstellung bringen, doch müssen wir uns im allgemeinen mehr an die Philosophen als an die Dichter halten'»²²⁾). Doch aus staatspolitischen Erwägungen heraus zieht Varro der *theologia naturalis* die *theologia civilis* vor. Er tut dies, obwohl diese mit ihrem offiziellen Kult und szenischen Spielen weit-

¹⁸⁾ CD II, 8 — Vgl. weiter II, 27ff.; V, 8; VI, 12, mit dem Verweis auf IV.

¹⁹⁾ Vgl. CD IX, 7.

²⁰⁾ CD V, 8. — Vgl. VI, 10: Seneca über die Staatsreligion; die Bücher VIII u. IX, mit der Widerlegung der platonischen Philosophie.

²¹⁾ Vgl. CD VI, 5, 1, sowie auch XVIII, 10ff.

²²⁾ CD VI, 9. — Vgl. VII, 6. Dazu auch II, 6ff., mit der Kritik des Terenz an der Theologie der Dichter.

gehend mit der *theologia mythica* zusammenfällt²³). Augustinus selbst weist nicht nur auf diese Ungereimtheiten des Varro hin²⁴), sondern gibt seinerseits eindeutig der *theologia naturalis* den Vorzug. Er stellt gegenüber Varro jedoch sogleich fest, dass die stoische Philosophie mit ihrer Vermengung von Gott und Welt auszuschliessen sei²⁵). Die einzige Philosophie, welche es verdiene diskutiert zu werden, sei allein die *philosophia platoniorum*. «Wenn also Plato sagte», stellt Augustinus fest, «weise sei, wer diesen Gott nachahme, erkenne und liebe, und glückselig, wer an ihm teilhabe, wozu dann noch die übrigen durchmustern? Keine anderen sind uns so nahe gekommen wie er und seine Schule. Ihnen räume das Feld nicht nur die fabulierende Theologie, ... auch nicht nur die staatliche Theologie ... Also nicht nur der gesamte Inhalt der beiden Theologien, der fabulierenden und staatlichen, möge den platonischen Philosophen das Feld räumen, die den wahren Gott, den Urheber aller Dinge, den Offenbarer der Wahrheit, den Spender der Glückseligkeit, lehrten, sondern auch die anderen Philosophen...»²⁶). Und noch, konziser: «... so habe ich doch, meine ich, hinreichend klargelegt, dass ich nicht ohne Grund die platonischen Philosophen ausgewählt habe, um mit ihnen die Frage aus der natürlichen Theologie, die jetzt zur Verhandlung steht, zu besprechen, nämlich ob man wegen des künftigen Glückes nach dem Tode einem Gott oder mehreren frommen Dienst erweisen soll»²⁷). Die platonische Philosophie allein berührt sich nämlich mit der *philosophia verissima*, d.h. mit der christlichen Religion²⁸); denn sie anerkennt Gott als Schöpfer, den Menschen als Bild Gottes und das ewige Leben als die wahre Seligkeit²⁹). Auf Grund dieser Überlegungen also bekämpft Augustinus in den Büchern VIII und IX allein die Unzulänglichkeiten der platonischen Philosophie, d.h. in erster Linie ihre Dämonenlehre, und beweist schliesslich im Buch X vor allem gegenüber Porphyrius auch positiv, dass es nur einen Mittler gibt, Jesus Christus³⁰).

²³) Vgl. CD VI, 7f.

²⁴) Vgl. CD VII, 28.

²⁵) Vgl. CD VII, 6.

²⁶) CD VIII, 5.

²⁷) CD VIII, 12.

²⁸) Vgl. CD X, 32, 1. — Zur Herkunft und Bedeutung des Themas der *verissima philosophia*, vgl. R.A. MARKUS, Augustine, in A.H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1970), 344-353, mit den dort zitierten Texten; P. COURCELLE, *Verissima Philosophia*, in *Mélanges J. Daniélou* (Paris, 1972), 653-659, sowie die Einführungen in CD VIII.

²⁹) Vgl. CD VIII, 10, 2, sowie VIII, 9.

³⁰) Vgl. J.C. GUY, *Unité et structure*, 61-74: «réfutation de la théologie physique».

Es sei noch beigelegt, dass es sich beim antiken Schema der *theologia tripartita*, welches hinter den ersten zehn Büchern von *De Civitate Dei* steht, natürlich nicht um eine eigentlich literarische oder formale Eigenart handelt. Doch geht es dabei um einen *locus communis*, der in der heidnischen wie christlichen Antike bei der Behandlung religiöser Fragen seinen festen Platz besass, sozusagen zur religiösen Topik gehörte. Insofern ist es nicht abwegig, es als ein Strukturelement von *De Civitate Dei* zu betrachten. Auf jeden Fall ermöglichte es die Übernahme der *theologia tripartita* Augustinus, bei der Widerlegung des römischen Heidentums stufenweise vorzugehen und mit einer immer tiefer bohrenden *refutatio* die *confirmatio* vorzubereiten³¹⁾.

3. DIE HISTORIA SACRA

Augustinus gab sich mit der Widerlegung des römischen Heidentums, im besonderen der platonischen Philosophie nicht zufrieden. Er wollte die christliche Religion auch positiv zur Darstellung bringen. Genauerhin müsste man sagen, er suchte im zweiten Teil von *De Civitate Dei*, die *confirmatio* des zehnten Buches durch die Geschichte der zwei *civitates* zu bestätigen. In gewisser Hinsicht könnte man allerdings, wie das schon zugegeben wurde, den ersten Teil des Werkes bloss als Vorbereitung seines zweiten Teiles verstehen. Augustinus hätte danach zuerst die Einwände gegenüber dem christlichen Glauben ausräumen und erst dann geschichtlich von den zwei Bürgerschaften handeln wollen³²⁾. Jedenfalls aber bildet der zweite Teil eine *historia sacra*, eine «Erzählung» des Anfangs, der Entfaltung und des Endes der beiden *civitates*³³⁾.

³¹⁾ Vgl. J. MARTIN, *Antike Rhetorik* (München, 1974), 125, wo darauf hingewiesen wird, dass die *refutatio*, welche gewöhnlich der *argumentatio* bzw. der *confirmatio* folgt, dieser auch vorausgehen kann, wenn sie sehr umfangreich ist. Dazu auch Quintilianus, *Instit.* V, 13, 1, welcher betont, dass eine Verteidigungsrede fast ganz aus einer *refutatio* bestehen kann. Von da aus gesehen, kann es nicht überraschen, dass in der *controversia* von *De Civitate Dei* I-X die *confirmatio* der *refutatio* folgt und nur einen geringen Raum einnimmt.

³²⁾ Vgl. CD X, 32, 4 und XI, 1, wo die beiden Hauptteile mit *refutare* und *disputare* bzw. mit *respondere* und *disputare* charakterisiert werden. — Dazu den erhellenden Hinweis bei Quintilianus, *Instit.* IV, 2, 25, in dem es heisst, es könne gegeben sein, die *narratio* nach der Behandlung der Vorfragen anzusetzen.

³³⁾ Vgl. CD XVIII, 1, wo von *digerere*, der Reihe nach berichten, erzählen die Rede ist; XVIII, 40, mit *divina quam tenemus historia* und *historia nostrae religionis*. — Zum Begriff *historia* bei Augustinus, vgl. *Doct. christ.* II, 28, 42ff., wo die Rede ist von der *historia*, welche über den *ordo temporum transactorum* Angaben macht, von der *narratio*

Für die Wahl dieser geschichtlichen Darstellung lassen sich ohne Zweifel verschiedene Gründe anführen. Einmal ist zum vornherein an die christliche, in der Bibel selbst verwurzelte Überlieferung zu denken, nach welcher die christliche Religion allein aus dem Blick auf ihre Geschichte voll verstanden werden kann. Wenn Augustinus in *De Civitate Dei* die Geschichte der zwei Bürgerschaften bis in die Einzelheiten hinein «erzählt», sind ihm dafür Eusebius von Cäsarea und andere christliche Historiographen, die ihm nicht unbekannt waren, wegweisend gewesen³⁴). Ausgehend von dieser, durch seine rhetorische Bildung verstärkten Tradition, hatte er selbst schon in *De doctrina christiana* die Rolle der Heiligen Schrift, wie folgt, umschrieben: «Die Heilige Schrift aber behauptet weder in dem, was vergangen noch was zukünftig oder gegenwärtig ist, etwas anderes als den katholischen Glauben. Das, was vergangen ist, das erzählt sie uns, was zukünftig ist, verkündet sie vorher, und was gegenwärtig ist, das beschreibt sie. Aber all dies dient nur dazu, um die Liebe zu nähren und zu stärken und die sinnliche Begierde zu besiegen und auszurotten»³⁵). Gerade darum hatte der Bischof nur wenig später in *De catechizandis rudibus* Deogratias gegenüber erklärt, der christliche Katechet müsse in der Linie der Bibel ein *narrator* der Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart sein³⁶). Für die Abfassung von *De Civitate Dei* indes drängte sich das historische Vorgehen ganz besonders auf. In diesem Werk bezieht Augustinus nicht nur zu einem historischen Ereignis, dem Fall von Rom, Stellung, sondern nimmt, vor allem in den zehn ersten Büchern, Bezug auf die geschichtliche Darstellung des Varro, in dem er einen gelehrten Vertreter des traditionellen Heidentums sieht³⁷). Dazu

historica, von *historia facta narrat fideliter atque utiliter*. Dazu die Kommentare in BAug 11, 579f, u. bei H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1958⁴), 116f; 404f, sowie anderswo.

³⁴) Vgl. dazu B. ALTANER, *Kleine Patristische Schriften* (Berlin, 1967), 253-259: Augustinus und Eusebios von Kaisareia.

³⁵) *Doct. christ.* III, 10, 15: «Non autem asserit (Scriptura) nisi catholicam fidem, rebus praeteritis e futuris et praesentibus. Praeteritorum narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio: sed omnia haec ad eandem charitatem nutriendam atque corroborandam, et cupiditatem vincendam atque exstinguendam valent» (Deutsche Übersetzung aus BKV²) 49). — Zu beachten, wie schon hier der Zusammenhang der zwei *amores* mit der *narratio* (und der *praenuntiatio*) der Bibel erscheint.

³⁶) Vgl. *Cat. rud.* 4, 8. — Dazu J. Van OORT, *op. cit.*, 151f, mit anderen Texten aus derselben Schrift, sowie vor allem P. SINISCALCO, *Christum narrare et dilectionem monere, Augustinianum* 14 (1974) 605-623.

³⁷) Vgl. bes. CD VI, 2, mit der durchaus positiven Vorstellung des Varro und im besonderen mit dem Hinweis auf das Lob des Cicero.

hat er in der Diskussion der *theologia naturalis* auch die geschichtliche Betrachtungsweise übernommen, wie sie in der antiken Philosophie schon seit langem in Übung war³⁸). Der entscheidende Impuls zur Entfaltung der *historia sacra* kam Augustinus jedoch von Porphyrius her. Dieser hatte nämlich, wie Augustinus im zehnten Buch weit ausführt, in *De regressu animae* betont, er hätte bei seiner Geschichtsforschung (*cognitio historialis*) weder in der *verissima philosophia* noch in den Lebensregeln und Anweisungen der Inder noch in der Geheimlehre der Chaldäer den allgemeinen Weg zum Heil der Seele gefunden³⁹). Gegenüber diesem hoffnungslosen Eingeständnis des hochgeschätzten Vertreters der platonischen Philosophie unternahm es also Augustinus, den Nachweis zu führen, dass die *via universalis animae liberandae* sich in der Geschichte trotz allem finden lässt. In diesem Sinne schreibt er zusammenfassend, nicht ohne Porphyrius in etwa entschuldigt zu haben⁴⁰), nach einer kurzen Übersicht über die atl. Heilsgeschichte⁴¹): «Wenn aber Porphyrius sagt, der Menschheitsweg zur Erlösung der Seele sei ihm bei seinem Forschen in der Geschichte unbekannt geblieben, muss man ihm erwidern: Wo findet sich denn etwas Grossartigeres als diese Geschichte, die auf den ganzen Erdkreis solch überwältigenden Eindruck gemacht hat, so etwas Glaubwürdigeres als diese Geschichte, in der Vergangenes so erzählt wird, dass zugleich das Zukünftige vorausgesagt wird, das grossenteils, wie wir sehen, bereits erfüllt ist, während das noch Ausstehende, wie wir getrost hoffen dürfen, sich einst erfüllen wird?»⁴²). Im weiteren fügt Augustinus nach der Zusammenfassung der ntl. Erfüllung der prophetischen Verheissungen des Alten Testaments abschliessend bei: «Wer nun nicht glaubt und infolgedessen auch nicht einsieht, dass dieser Weg, der zum Schauen Gottes und zur ewigen Vereinigung mit ihm führt, wie ihn die heiligen

³⁸) Vgl. vor allem CD VIII, 2-12. — Dazu O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum* (Gütersloh, 1966), 43f; 132.

³⁹) CD X, 32, 1. — Dazu den Hinweis von C. ANDRESEN, *Augustinus, Vom Gottesstaat* I, 621⁵²⁸) auf die antike Geschichtsforschung, mit Cicero, *Tusc.* I, 45, 108.

⁴⁰) CD X, 32, 1, gegen Ende.

⁴¹) CD X, 32, 2.

⁴²) CD X, 32, 3: «Quod autem Porphyrius universalem viam animae liberandas nondum in suam notitiam historiali cognitione dicit esse perlatam: quid hac historia vel inlustrius inveniri potest, quae universum orbem tanto apice auctoritatis obtinuit, vel fidelius, in qua ita narrantur praeterita, ut futura etiam praedicantur, quorum multa videmus impleta, ex quibus ea quae restant sine dubio speremus implenda?» — Im Zusammenhang wird in der Form eines *argumentum ad hominem* erklärt, dass sich Porphyrius und die Platoniker von ihren Voraussetzungen her dem prophetischen Beweis nicht verschliessen könnten.

Schriften wahrheitsgemäss verkünden und bezeugen, der rechte ist, der mag ihn bekämpfen, niederkämpfen wird er ihn nicht»⁴³⁾.

Zum volleren Verständnis dieser in den heiligen Schriften erzählten *historia sacra* sind im besonderen zwei Dinge zu beachten. Einmal ist daran zu erinnern, dass es in der antiken Geschichtsschreibung darum geht, die Vergangenheit zu loben und zu tadeln. Ein geschichtliches Werk hatte darum eine gewisse Ähnlichkeit mit der epideiktischen Rede, mit dem *panegyricus* oder der Festrede. Dieser Zusammenhang wurde speziell im vierten Jahrhundert stark empfunden⁴⁴⁾. Wie sehr Augustinus selbst für diesen Zusammenhang offen war, deutet er in etwa an, dass er bei der Behandlung der *narratio* in *De Catechizandis rudibus* gleichzeitig von *demonstrare* und *laudare* spricht. Falls ein Katechumene nicht die richtige Gesinnung hat, heisst es dort, «wollen wir ihn ganz höflich und mild als unerfahren und unwissend zurechtweisen und ihm hernach nur kurz und eindringlich den Sinn der christlichen Lehre aufzeigen (*demonstrando*) und ins rechte Licht rücken (*laudando*), um nicht die Zeit, die für die darauffolgende historische Darstellung bestimmt ist, in Anspruch zu nehmen...»⁴⁵⁾. Wie sehr bei der Abfassung von *De Civitate Dei* selbst die Tradition der Lob- und Tadelsrede im Hintergrund stand, machen vor allem die Texte deutlich, in denen Augustinus im Anschluss an die Psalmen und andere Schrifttexte von der *civitas gloriosa et laudabilis* spricht⁴⁶⁾ und zugleich betont, dass die *gloria civitatis* in ihrer Gegenüberstellung zur *civitas terrena* noch herrlicher erscheint⁴⁷⁾. Wie berechtigt es ist, eine solche epideiktische Ausrichtung anzunehmen, bestätigen auch jene Texte, welche die römische Geschichtsschreibung mit dem Lobpreis der Vergangenheit eng verbinden⁴⁸⁾.

Der epideiktische Charakter des zweiten Teiles von *De Civitate Dei*, den Augustinus schon im Vorwort zum ersten Buch angekündigt

⁴³⁾ CD X, 32, 3, am Ende.

⁴⁴⁾ Vgl. meine Studie «Delectare et prodesse. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese»: *Mémorial Dom J. Gribomont* (Roma, 1988), 555-581, mit dem Hinweis auf Kl. Pauly 2, 778.

⁴⁵⁾ *Cat. rud.* 5, 9: Übersetzung nach W. Steinmann - O. Wermelinger.

⁴⁶⁾ CD I, pr.; X, 18; X, 25; XI, 1. — Vgl. auch XII, 4: über die Schöpfung, die in allem lobwürdig ist.

⁴⁷⁾ CD I, 35: «Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur; de quarum exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor, expediam propter gloriam civitatis Dei, quae alienis a contrario comparatis clarius eminebit».

⁴⁸⁾ Vgl. CD VI, 1; V, 12.

⁴⁹⁾ CD I, pr.

hatte⁴⁹⁾, erklärt nun aber auch dessen Aufbau. Wie man den *Retractationes*⁵⁰⁾, verschiedenen redaktionellen Bemerkungen⁵¹⁾ und aus der Ausführung selbst entnehmen kann, umfasst der zweite Hauptteil drei Teile zu je vier Büchern, in welchen der Anfang, der Fortschritt und das Ende der zwei *civitates* beschrieben werden. Diese Dreiteilung erinnert auf den ersten Blick an das banale Schema von Vergangenheit, Gegenwart oder Mitte und Zukunft, wie es an der bereits zitierten Stelle aus *De doctrina christiana*⁵²⁾ und anderswo verwendet wird⁵³⁾. In Wirklichkeit haben wir es jedoch mit einem Schema zu tun, welches nach der antiken Rhetorik in den Lob- und Tadelreden auf Personen zur Anwendung kommt⁵⁴⁾. Quintilian äussert sich dazu recht ausdrücklich: «*Mehr Mannigfaltigkeit zeigt das Lob auf Menschen. Denn zunächst lässt es sich nach Zeitabschnitten gliedern: die Zeit, die ihnen vorausging, und die, in der sie selbst lebten; bei denen, die ihr Schicksal erfüllt haben, auch noch die Zeit, die auf sie gefolgt ist*»⁵⁵⁾. Für die Annahme dieses Zusammenhanges liefert die *Vita Augustini* des Possidius eine eindruckliche Bestätigung. Wenn der Bischof von Calama in der Einleitung zur Lebensbeschreibung seines Freundes schreibt: «*Idcirco ipse quoque ... de praedicti venerabilis viri et exortu et procursu et debito fine, quae per eum didici et expertus sum, quamplurimis annis eius inhaerens caritati, ut Dominus donaverit, explicandum suscepi*»⁵⁶⁾, will er sich gewiss nicht bloss auf *De Civitate Dei* beziehen. Er übernimmt vielmehr diese Dreiteilung auch und vor allem, weil er sich vorgenommen hat, das Lob des Bischofs von Hippo zu singen⁵⁷⁾.

Wenn wir die *historia sacra* im zweiten Teil von *De Civitate Dei* voll verstehen wollen, können wir auf der anderen Seite nicht übersehen, dass die historische Darstellung der beiden *civitates* auf der Bibel gründet. Die Klassiker, die Augustinus für seine Lektüre verwendet, sind nicht mehr Homer, Varro oder die Lebensbeschrei-

⁵⁰⁾ *Retract.* II, 43, 2. — Vgl. oben.

⁵¹⁾ Vgl. vor allem CD X, 32, 4 (zit. in Anm. 15); XI, 1.

⁵²⁾ Vgl. *Doct. christ.* III, 10, 15.

⁵³⁾ Vgl. *Ver. rel.* I, 1; *Trin.* VI, 16, 21.

⁵⁴⁾ Vgl. H. LAUSBERG, *Handbuch der antiken Rhetorik* (München, 1960, n. 245, wo auf Quintilianus, *Instit.* III, 7, 10-25 verwiesen wird.

⁵⁵⁾ Quintilianus, *Instit.* III, 7, 10: nach der Übersetzung von H. Rahn. — Dazu den ganzen Kontext.

⁵⁶⁾ Possidius, *Vita Augustini*, pr. 3: ed. Bastiaensen 132.

⁵⁷⁾ Vgl. für den Zusammenhang der epideiktischen Rede und dem biographischen Genus H. LAUSBERG, *Rhetorik*, n. 376.

bungen der Philosophen, sondern die Heilige Schrift⁵⁸). Tatsächlich greift er in der Geschichte der beiden Bürgerschaften auf die entsprechenden biblischen Bücher oder Texte zurück. Er verwendet für den *exortus* vor allem die *Genesis*, für den *procursus* die geschichtlichen Bücher und die Propheten⁵⁹) und für die *debiti fines* die eschatologischen Texte des Neuen und auch des Alten Testaments⁶⁰). Augustinus baut dabei seine ganze vorausgehende und gleichzeitig erfolgende exegetische Arbeit in sein *opus magnum et arduum* ein⁶¹).

In diesem weitausholenden Rückgriff auf die Bibel sind zwei Dinge miteingeschlossen. Einmal bilden die Heiligen Schriften, welche als irrtumslos angesehen werden, die Norm aller geschichtlichen Betrachtung. Die Bücher, welche zum Kanon gehören, liefern nicht nur die materielle Grundlage der ganzen Erzählung; sie dienen auch als Richtschnur für die Verwendung der profanen Geschichtsquellen⁶²). Dabei hält sich Augustinus wie auch sonst an die Septuaginta und die darauf basierende lateinische Übersetzung⁶³), doch nicht ohne gelegentlich auf den grösseren Beweiswert der Bücher des jüdischen Kanons hinzuweisen⁶⁴).

Andererseits muss man sich gegenwärtig halten, dass Augustinus die Bibel für seine *historia sacra* in einer Weise heranzieht, wie er das auch sonst beim Gebrauch und der Erklärung der Heiligen Schrift tut⁶⁵). Er versteht demnach die biblischen Texte des Alten Testaments sowohl als *historia* als auch als Prophezeiung. In diesem Sinn erklärt er bei der Darstellung des Zeitalters der Propheten: «*Es zeigt sich, wenn man nur*

⁵⁸) Vgl. *Doct. christ.* und dazu H.I. MARROU, *Augustin*, 469-503.

⁵⁹) Vgl. bes. CD XVII, 1 u. XVIII, 41, 3. — Dazu J. Van OORT, *op. cit.*, 163: über den originellen Gebrauch der atl. Bücher in CD.

⁶⁰) Vgl. bes. CD XX, 30: Zusammenfassung der Darstellung des Gerichtes, wo es heisst: «*Multa alia sunt scripturarum testimonia divinarum de novissimo iudicio Dei, quae si omnia colligam, nimis longum erit. Satis ergo sit, quod et novis et veteribus litteris sacris hoc praenuntiatum esse probavimus.*»

⁶¹) Vgl. J. Van OORT, *op. cit.*, 31-40: zur Übernahme der antimanichäischen Exegese.

⁶²) Vgl. CD XVIII, 38 u. 41.

⁶³) Vgl. bes. CD XV, 13f u. XVIII, 42f: mit der Diskussion über die Autorität der griechischen und hebräischen Bibel. Vgl. weiter XV, 23, 3.

⁶⁴) Vgl. CD XVII, 20, 1: Ende. — Dazu XV, 23, 3; XVII, 20, 1f; XVIII, 26, 1, sowie die Anmerkung in BAug 36, 740ff., mit *Doct. christ.* II, 12. — Zur Kanonfrage im allgemeinen, vgl. J. Van OORT, *op. cit.*, 34, und bes. O. WERMELINGER, *Le canon des latins au temps de Jérôme et d'Augustin*: J.D. Kaestli - O. Wermelinger (ed.), *Le canon de l'Ancien Testament* (Genève, 1984), 153-196, bes. 174-184.

⁶⁵) Vgl. dazu G. STRAUSS, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen, 1959; B. STUDER, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale*, Roma 1989.

mit Hilfe des Geistes Gottes genauer prüft, dass die Schrift selber, die der Reihe nach die Könige und ihre Taten aufführt, anscheinend ganz davon hingenommen, mit historischer Gründlichkeit (*diligentia historica*) Tatsachen zu schildern, mehr noch, jedenfalls aber nicht weniger auf die Voraussage der zukünftigen als auf den Bericht der vergangenen Ereignisse bedacht ist»⁶⁶). Dabei beziehen sich die Prophezeiungen sowohl auf die eine oder die andere *civitas* als auch auf beide zusammen⁶⁷). Im weiteren beschäftigt sich Augustinus auch hier mit den *quaestiones* und sucht zudem, auf Einwände zu antworten und falsche Auslegungen zu widerlegen. So nimmt er Bezug auf die zahlreichen Fragen und die vielen *disputationes*, welche in der Exegesegeschichte hinsichtlich des Glückes im Paradies entstanden sind, und erinnert an seine diesbezüglich schon geäußerten Auffassungen⁶⁸). Schliesslich gibt er sich nicht mit einer rein exegetischen Behandlung der biblischen Daten zufrieden. Er holt bei der Darstellung des *exortus*, des *procursus* und der *debiti fines* auch zu eigentlich philosophischen Exkursen aus. So behandelt er in Buch XI Fragen der Schöpfung, in Buch XIX hingegen das Endziel der Menschen mehr auf philosophische Weise. Ebenso hat die *disputatio de civitatis Dei aeterna beatitudine* im letzten Buch weitgehend philosophischen Charakter⁶⁹). Augustinus unterlässt es auch nicht, sein rationales Vorgehen zu begründen. Er verweist vielmehr zu Beginn seiner Darlegungen über das Endziel des Menschen auf die vielen Meinungen über das menschliche Glück und stellt dann ausdrücklich fest: «So wird klar zutage treten, und zwar nicht nur durch Berufung auf göttliche Autorität, sondern auch durch vernünftige Überlegung, wie sie mit Rücksicht auf die Ungläubigen am Platze ist, welch ein Unterschied ist zwischen den von ihnen vorgebrachten Nichtigkeiten und der Hoffnung, die uns Gott geschenkt, vollends der wahren Glückseligkeit selber, die er uns schenken wird»⁷⁰).

Im Grunde stellt so der zweite Hauptteil von *De Civitate Dei* mit seiner *historia sacra* eine Art biblischer Theologie dar. Den Rahmen dazu übernahm Augustinus zwar aus der antiken Rhetorik. Doch

⁶⁶) CD XVII, 1. — Vgl. XVI, 2, 3; XVIII, 38: die inspirierten Autoren konnten in Bezug auf das religiös Massgebliche «*alia sicut homines historica diligentia, alia sicut prophetas inspiratione divina*» schreiben.

⁶⁷) Vgl. CD XVII, 3. — Dazu die Anmerkung in BAug 36, 731ff., mit dem Hinweis auf die Hermeneutik in *Doct. christ.* und die Regeln des Tyconius.

⁶⁸) CD XV, 1.

⁶⁹) Vgl. CD XXII, 1.

⁷⁰) CD XIX, 1. — Vgl. XX, 30, 6; XXI, 6, 1.

abgesehen davon, dass die Dreiteilung *exortus, procursus, debiti fines* sich leicht auf die biblische Geschichtsschreibung anwenden liess, bildete diese die Hauptquelle der ganzen Darstellung. Die Bibel lieferte die Fakten, die *res gestae* mit ihrer prophetischen Bedeutung; sie veranlasste den grösseren Teil der *quaestiones*, bot aber auch manche Antwort darauf. Die Bedeutung dieser Tatsache versteht man indes nur vom antiken Schulbetrieb her, welcher vor allem in der *lectio textuum* bestand⁷¹⁾. In unserem Fall aber wird nicht im Hinblick auf die antiken Klassiker, wenn gleich sie auch weitgehend berücksichtigt werden, sondern auf Grund der Bibel der Sinn des menschlichen Lebens aufgezeigt.

Wenn man die vorausgehenden Überlegungen über den Aufbau von Augustins *De Civitate Dei* kurz zusammenfassen soll, wird man sagen dürfen, dass dieses grossartig komponierte Werk aus einer Apologie der einzig wahren, in Christus zu Gott hinführenden Liebe und zugleich aus einer geschichtlichen Darstellung der wahren und falschen Liebe besteht: aus einer stufenweise vorangetriebenen *controversia* zu Gunsten des *conditor civitatis* und aus einer Lob- und Tadelsrede über den Ausgang, den Fortschritt und das Ende der himmlischen und der irdischen Bürgerschaft. Während inhaltlich gesehen im apologetischen Hauptteil aufgewiesen wird, in welchem Sinne die *theologia tripartita* der Alten nicht in Frage kommt, wird im zweiten Hauptteil ausgeführt, wie auf Grund des christlichen Glaubens die Allegorie der Dichter in der Prophetie einen neuen Sinn bekommt⁷²⁾, wie durch die *caritas ordinata* das Anliegen der *theologia civilis*, die *pax terrena*, gewahrt werden kann⁷³⁾ und wie schliesslich allein in der Hoffnung auf die im glorreichen Tod Christi begründete Auferstehung der Toten die *theologia naturalis* mit ihrer Suche nach Weisheit und Glückseligkeit zum Tragen kommt. Während wiederum formal die Widerlegung der antiken *theologia tripartita* auf der profangeschichtlichen, vor allem aber auf der philosophischen Ebene erfolgt, geschieht der Aufweis der wahren *theologia tripartita*, man kann auch sagen, der echten *verissima philosophia*, mit Hilfe jenes Buches, das allein die *auctoritas Dei* vertritt und darum grossartiger und

⁷¹⁾ Vgl. P. HADOT, *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*: M. TARDIEU (ed.), *Les règles de l'interprétation* (Paris 1987), 13-34.

⁷²⁾ Auch in der Prophetie bekommt der Buchstabe, die Erzählung, eine übertragene Bedeutung. Vgl. dazu u.a. CD XVII, 16.

⁷³⁾ Vgl. CD XXIX, 13f, und dazu XV, 22.

glaubwürdiger als jede andere *cognitio historialis* den Weg der Menschheit zum Heil zur Darstellung bringt. Um vollumfänglich und überzeugend darzutun, in welchem Sinn Augustinus in *De Civitate Dei* sowohl inhaltlich als auch formal die *theologia tripartita* des antiken Heidentums überwinden, oder besser, christlich «aufheben» konnte, müsste man allerdings noch weiter ausholen.

Engelberg

Basil STUDER O.S.B.