

ZUR UNIVERSALEN THEOLOGIE AUGUSTINS: DIE RELIGIONSTHEMATIK IN DE CIVITATE DEI

In einem vorausgegangenen Aufsatz ist die Religionsthematik in den Werken Augustins im Lebensabschnitt bis zur Übernahme der Seelsorgsaufgabe untersucht worden¹. Aber auch in den Werken aus der Zeit seines weiteren Schaffens und seiner Seelsorgstätigkeit in den dreieinhalb Jahrzehnten bis zu seinem Tod kamen überraschend viele Beiträge zum Thema und zum Verständnis von Religion hinzu. Was man vermuten kann, trifft zu: das Meiste und Wichtigste aus dieser Zeit steht in dem großen Werk über die *civitas Dei*². Dort findet sich ebenso die Argumentation gegen die göttergläubige, vom Staat getragene römische Religionsauffassung wie auch die Auseinandersetzung mit den für die Religionsfrage höchst bedeutsamen Platonikern und mit Porphyrius. Das führt dazu, dass die Schrift über den Gottesstaat eine Summe seiner Darlegungen über die Religion enthält³.

1. WORTSTATISTIK ZU RELIGIO IN CIV.⁴

In seinem großen Werk über den Gottesstaat handelt Augustinus natürlich ständig von der Religion. Mehr als 160mal gebraucht er auch das Wort *religio* oder den Stamm *religiosus* bzw. *religare*⁵. Da sich in den früheren Werken des Kirchenvaters gezeigt hat, dass er

¹ J. SPEIGL, Der Religionsbegriff Augustins, in: AHC 27/28 (1995/96) 29-60.

² O. GIGON, Die antike Kultur und das Christentum. Gütersloh 1966. 127-141 stellt sie als abschließende Replik des Christentums auf die Angriffe der Göttergläubigen vor.

³ So sah er es selbst, wie z.B. aus den beiden Briefen an Firmus (CSEL 88 ep. 1A und 2) hervorgeht. In den ersten 10 Büchern seien die Eitelkeiten der Gottlosen zurückgewiesen, in den übrigen Büchern aber „unsere Religion dargelegt und verteidigt“ worden (ep. 1A 1,3).

⁴ Die Werke Augustins werden nach den Abkürzungen des Augustinus Lexikons zitiert. Für die Übersetzung und die Kommentierung wurden die einschlägigen Bände der Bibliothèque Augustinienne (BA) Bd.33-37. Paris 1959-60 und die DTV Ausgabe Nr. 2160 in zwei Bänden, eingeleitet und kommentiert von C. ANDRESEN und übersetzt von W. THIMME (Zürich 21985) benützt.

⁵ Im Vergleich dazu finden sich solche Wortverbindungen in dem anderen ebenso umfangreichen wie bedeutungsvollen Werk *De trinitate* nur deren sechs. Der Unterschied lässt sich nur so erklären, dass die Religionsthematik im apologetisch-theologischen Zusammenhang viel stärker zu finden ist als im systematisch-theologischen.

den religio-Begriff und -Wortstamm häufig für spezielle und grundlegende Ausführungen über die Religion benützte⁶, darum darf die Religiobegrifflichkeit auch in der civitas Dei gesondert beachtet werden. Wenn man von der Wortstatistik ausgeht, fällt eine sehr ungleiche Verteilung der Nennungen bezüglich der einzelnen Teile des Werkes auf. Da die Konzeption des Gesamtwerkes von Anfang an vorlag und bei der Ausarbeitung wiederholt bestätigt wurde, ist wohl auch die unterschiedliche Dichte des Wortstammes keine zufällige, sondern tiefer begründet. Das Gesamtwerk besteht aus zwei Hauptteilen; das sind die Bücher I bis X und XI bis XXII. Der erste Hauptteil ist noch einmal zweigeteilt, nämlich in die Bücher I bis V und VI bis X. Die 12 Bücher des zweiten Hauptteiles sind in drei Gruppen von je vier Büchern gegliedert, die dem Entstehen, dem Fortgang und der Vollendung der beiden civitates gewidmet sind. Wenn nun achtzig Prozent der Wortnennungen im ersten Hauptteil sich drängen, so hängt das offensichtlich mit dem dortigen Schwerpunkt zusammen, wo er sich nämlich in den ersten Büchern mit den von außen herangetragenen Einwänden, mit den aliena, wie er sagt⁷, auseinandersetzt. Wo er aber im zweiten Hauptteil Entstehen, Fortgang und Vollendung der beiden civitates schildert, was er auch als nostra, also als Darstellung der christlichen Auffassung bezeichnet⁸, da tritt die Religiobegrifflichkeit zahlenmäßig sehr zurück. Darf man daraus den Schluss ziehen, dass die Religionsdiskussion hauptsächlich im apologetischen Zusammenhang des ersten Hauptteils zu erwarten ist? Das bedeutete dann auch, dass der Religionsbegriff weniger im Zusammenhang mit der civitas Dei-Thematik diskutiert wird, die den zweiten Teil beherrscht. Letztere Vermutung wird durch die Wortstatistik insofern bestätigt, als gerade in dem grundlegendsten Bereich der civitas Dei-Thematik in den Büchern XI bis XIV, in dem Teil über die Entstehung der beiden civitates, der religio-Wortstamm am allerdünnsten, nur mit sechs Nennungen vertreten ist. Die civitas Dei-Thematik und der Religionsbegriff werden also wohl kaum in eine ausdrückliche Beziehung zueinander gesetzt. Allerdings ist auch schnell zu sehen, dass die beiden civitates und die Religion in der einen gemeinsamen Geschichte miteinander verbunden sind. Es wird sich zeigen, auf welche Weise Religion und civitas Dei miteinander verschränkt die Geschichte erfüllen und über die Geschichte hinausweisen (s. Punkt 6).

⁶ Vorherrschend wird religio dort in Verbindung mit persönlicher Religiosität bzw. innerer Geisteshaltung verwendet. Vgl. SPEIGL (Anm. 1).

⁷ Vgl. retr. II 43,2 und Brief an Firmus (Anm. 3).

⁸ Ebd. Vgl. Anm. 3.

2. DAS ABKOPPELN DES STAATSWOHLES VOM GÖTTERKULT

Aus gegebenem Anlass beginnt der Bischof mit einer Verteidigung „unserer Religion“, um sie gegen den Vorwurf in Schutz zu nehmen, dass die Vernachlässigung der alten Götter am Fall Roms schuld war⁹. Zur Verteidigung weit ausholend wirft er die Frage auf, ob die Verehrung der Götter nötig ist für das Wohlergehen in diesem Leben. Die Frage wird dann nicht in dieser allgemeinen Form beantwortet. Vielmehr setzt er sich in seiner Antwort vorwiegend mit der anstößigen römischen Vorstellung auseinander, dass die Verehrung der Götter für das Wohlergehen des römischen Staates entscheidend nötig war. Man erkennt also eine Mischung von konkreten Herausforderungen, auf die der Bischof reagieren wollte, und seinem Interesse, auch etwas Weiterführendes zur Religionsfrage zu sagen. In einem wird die Frage des Verhältnisses von Staat und Religion in Rom und die Frage, wozu die Religion überhaupt dient, verhandelt. Augustin hatte es mit der römischen Religionsauffassung zu tun, wonach die besonders eifrige Götterverehrung den besonders großen Erfolg der römischen Herrschaft bewirkt hatte. Konsequenter wurde die Ursache der Katastrophe von 410 in der Vernachlässigung der Götter gesehen, wie sie mit der Hinwendung zum Christentum eingetreten war. Auf den entsprechenden Vorwurf antwortete der Bischof u.a. damit, dass eine solche Unterstellung umso sinnloser war, als sie sich gegen die Religion richtete, die „die allein heilbringende und wahre“ war (IV 1). Wie könnte die Ausübung der allein heilbringenden und wahren Religion jemandem Schaden bringen? Mit dieser Überlegung wäre aber noch nicht viel ausgerichtet gewesen. Der Kirchenvater verwies deshalb auf frühere Katastrophen in der römischen Geschichte, um die Unsinnigkeit des besagten Vorwurfs auch auf diese direkte Weise aufzudecken¹⁰. Schließlich sah er sich veranlasst, den angeblichen ursächlichen Zusammenhang zwischen römischer Götterverehrung und erfolgreicher römischer Herrschaft insgesamt kritisch zu überprüfen und grundsätzlich aufzuklären. Im Rahmen des angezielten allgemeinen Nachweises, dass die Verehrung der Götter zur Erlangung des irdischen Wohles nicht nötig war, beschränkte er die Argumentation somit auf die Klärung des tatsächlichen Zusammenhangs von Religion und Erfolg des römischen Staates. Er weist aus der Geschichte nach, dass die Götter dem Staat und überhaupt den Menschen nicht

⁹ I 36; II 2; II 19; III 31; IV 2 u.a.

¹⁰ Civ. III. Vgl. civ.brev. zu Buch III (CCL 47 VIII-X).

halfen, weder um die moralischen Übel zu beheben, so in Buch II, noch um physisches Unglück abzuwenden, so in Buch III. Schwer wiegt vor allem, dass die Götter nichts für die Hebung der Sittlichkeit der Menschen getan haben, ja, in manchen Bereichen des Götterkultes die Sittenlosigkeit geradezu gefördert wurde. Deswegen sieht er es als seine Aufgabe an, die Römer von ihrer göttergläubigen staatlichen Kultdoktrin und Kultpraxis wegzubringen¹¹. Trotz der Hinwendung von einzelnen Kaisern zum Christentum hat Rom selbst sich noch nicht bekehrt. Es ist wie wenn jenes alte Rom immer noch so Gesprächspartner wäre, wie damals, als Symmachus die Roma zur Verteidigung der alten Religion eine Rede halten ließ¹² und als Ambrosius in Antwort darauf Rom aufforderte, trotz ihres hohen Alters weiter Lernbereitschaft zu beweisen¹³. Personifiziert tritt Roma bei Augustin nicht mehr dramatisch auf¹⁴. Aber die *indoles Romana* wird angesprochen (II 29,1) und die Selbstbezeichnung der Römer als Geschlecht eines *Regulus*, *Scaevola*, *Scipio* oder *Fabricius* (II 29,2) wird ins Gedächtnis gerufen. Aufwachen (II 29,10 und 42) ist nötig und eine Reinigung ihrer *pietas* (II 29,5 und 44). Die Verheißung ewiger Herrschaft (nach Vergil) soll sich nun erfüllen in einem ewigen Vaterland (II 29,21-25). Die alten römischen Werte wie *victoria*, *dignitas*, *pax*, *vita* finden eine wahre und höhere Verwirklichung in *veritas*, *sanctitas*, *felicitas* und *aeternitas*. Durch einen verborgenen Ratsschluss der göttlichen Vorsehung hatte in Rom die wahre Religion, die es wählen sollte, gefehlt¹⁵. Jetzt aber gilt es, den Götterkult zu verwerfen und in Freiheit (II 29,27 und 34f) die gereinigte Frömmigkeit (*pietas*) zu wählen. Zu den Römern spricht er hier öfter mit einem römischen Ton von der *pietas*. Im *Breviculus* steht an dieser Stelle das universal klingende *religio*¹⁶. Aber *pietas* und *religio* sind

¹¹ Schon am Ende des 2. Buches setzt er deswegen zu einem großen Appell an. Er stellt dem Götterkult die „heilkraftigste Frömmigkeit“ (*saluberrima pietas*) gegenüber, wie man sie in der christlichen Kirche, in ihren Gottesdienstversammlungen und in ihrer Lehre finden konnte (II 28f).

¹² *Relatio* III. M. FUHRMANN, Rom in der Spätantike. Portrait einer Epoche. Zürich 1994. 70-73.

¹³ Fuhrmann 77-80.

¹⁴ Wie etwa noch kurz vor ihm bei Prudentius, der in der christlichen Religion auch ein Mittel zur neuen Einheit des Reiches sieht. V. BUCHHEIT, Einheit durch Religion in Antike und Christentum, in: *Chartulae*. FS für W. Speyer, JAC Ergbd. 28 (1998) 36-43. Augustin komme das Verdienst zu, die konkrete Stadt am Tiber von der „Idee Rom“ getrennt zu haben. B. FEICHTINGER, Glaube versus Aberglaube. Der Untergang Roms in den Augen von Zeitgenossen, in: *Chartulae* 145-166. 146.

¹⁵ Vgl. *civ.* III 1,18-20.

¹⁶ Vgl. *civ.* II 28,3 *saluberrimae pietatis*, was im *civ. brev.* im Titel *de christianae religionis salubritate* (CCL 47 VIII) wiedergegeben ist.

offensichtlich als Synonyme zu verstehen¹⁷. Augustin plädiert für eine Abkoppelung und Befreiung, die Rom in *pietas* und *religio* von den unnützen Göttern vollziehen soll. Ähnlich wie das Buch II beendet er auch das Buch III mit einem Appell. Bei soviel Unglück in der Vergangenheit, das sie erwiesenermaßen ihren Göttern zuschreiben müssten, sollten die Römer doch lieber dem Christengott danken, bei dem sie jetzt – er meint beim nationalen Unglück der Eroberung Roms – Asylschutz finden können (III 31). Der Appell an die Römer stützt sich auf eine von ihm dann oft wiederholte Deutung der Geschichte der Religion.

Er überschreitet damit die Untersuchung der *aliena* der göttergläubigen Weltanschauung und führt die Leser hinüber in die biblisch-christliche Weltansicht der *nostra*. Im Gegensatz zu traditionellen Rekursen auf den Gesamtzusammenhang der römischen Geschichte¹⁸ argumentiert Augustin universalgeschichtlich¹⁹. Nachdem früher lediglich das Volk der Hebräer Gott kannte und nur einige Einzelne überall zerstreut auf Erden nach Gottes tief verborgenem und gerechtem Ratschluss der Gnade die Götter nicht verehrten (III 1), sind nun die christlichen Zeiten (*christiana tempora*²⁰), die *christiana disciplina* und die *christiana religio* gekommen (III 31), mit der sogar der Götterkult verboten wurde²¹. Es war die Zeit gekommen, wo die allgemeine Religion Gottes nicht nur in Gegensatz trat zur Götterreligion des römischen Weltreichs, sondern diese religiöse Grundlage der römischen Herrschaft sogar beseitigte. Damit wurde die Frage noch dringender, die er mehrfach vorbringt. Warum hat Gott den Römern zur Mehrung ihrer Herrschaft geholfen (IV 2,38f), da doch die Reiche in seiner Verfügungsgewalt sind (IV 2,39)? Was hat es mit dem Wachstum des Römischen Reiches auf sich (IV 2,42)? Was ist zu sagen, wenn die Gegenseite die so erfolgreiche Ausdehnung und Fortdauer des Römischen Reiches den besagten Göttern zuschrieb

¹⁷ Vgl. auch *civ.* II 29,5 *vera pietas* und II 29,9 *vera religio*.

¹⁸ Noch um das Jahr 417 erschien ein neuer heidnischer Panegyricus auf die *Roma aeterna* von Rutilius Namatianus, wo die altväterliche Tradition als Grundlage einer römischen Wiedergeburt in Erinnerung gerufen wurde. FEICHTINGER (Anm. 14) 159-161.

¹⁹ Zu Augustins Entwicklung in der Beurteilung von römischer Geschichte und universaler *historia sacra* R. A. MARKUS, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge 1970. 1-21.

²⁰ MARKUS 33 bemerkt, dass Augustin nur kurze Zeit euphorisch von den *christiana tempora* geredet habe.

²¹ Augustin setzt das Verbot des Götterkultes voraus. *Civ.* IV 2,6: *eorum sacrificia prohibita*. IV 2,35-37: *Christi nomen ulla istorum vana et verae salutis perniciose compriperet*. IV 2,7f: *nostra religio a sacris sacrilegis prohiberet*.

(IV 3,1f)? Die längeren geschichtlichen Ausführungen Augustins zur römischen Götterwelt und Religionsgeschichte wollen darüber aufklären, dass die verschiedensten, mit dem Wohlergehen des Staates in Verbindung gebrachten Gottheiten sicher nicht die Ursache solchen Wohlergehens waren (IV 28). Es zeigte sich, dass diese Götter schließlich Christus weichen und weggehen konnten von ihren Stätten und vor allem aus den Herzen der Gläubigen (IV 29), ohne Schaden für das römische Reich. Der Götterreligion war überdies noch schwer anzukreiden, dass Leute wie der Oberpriester Scaevola und der Religionsgelehrte Varro²² es für zuträglich hielten, die einfachen Leute in Sachen der Religion hinters Licht zu führen (falli in religione IV 27). Augustin kann da nur sagen: „eine herrliche Religion, zu der der Mensch in seiner Schwachheit Zuflucht nehmen soll, um Befreiung zu erlangen; und wenn er nach der Wahrheit sucht, die ihn freimachen soll, so hält man es für zuträglich, dass er hinters Licht geführt wird“ (IV 27)²³. Die schnelle Bereitschaft, in Religionsdingen zu täuschen, führte nun dazu, dass die Herrschenden (homines principes) daraus politischen Nutzen zogen. Sie überredeten die Volkstämme (populi), unter dem Namen Religion etwas Sinnloses als wahr anzunehmen, nur um auf diese Weise die Menschen besser im Staat zusammenschließen zu können, die sie dadurch (quo) in ähnlicher Weise (wie die Dämonen) im Besitz hatten (IV 32). Der vereinten, aus Herrschsucht betriebenen Täuschung von politischen Herrschern und Dämonen konnten die einfachen Leute nicht entgehen (IV 32).

Nun kann es Augustin nicht dabei belassen, sich nur über solche Religionstäuschung und Instrumentalisierung der Religion für den Staat zu entrüsten. Er muss auf die bereits eingetretene Abhilfe aufmerksam machen. In dieser Situation war nach seiner Meinung „die Hilfe des wahren Gottes nötig“ gewesen. Dieser sandte „die heiligen

²² Varro rief „als religiöser Mensch“ (velut religiosus IV 31) an vielen Stellen dazu auf, die überkommenen Götter zu verehren. Dabei hielt er sich an die von alters überkommene Geschichte der Namen und Beinamen der Götter und suchte die Menge geneigt zu machen, diese zu verehren und nicht zu verachten. Aber er deutete auch an, und an einer Stelle sagte er es „von den Religionssachen“ (de religionibus) ganz offen, dass es da viele wahre Dinge gäbe, die zu wissen der Menge nicht allein nicht nütze, sondern wo das Volk besser zu anderen Auffassungen kommen sollte, wenn diese auch unrichtig wären (IV 31,15-17).

²³ Die Götterbilder und die unwürdigen Vorstellungen von den Göttern hätte man, statt sie zu verteidigen, als Aberglaube verwerfen müssen. Das wäre die Aufgabe der römischen Religionsautoritäten gewesen. Augustinus meinte, dass den ernsthafteren Römern die Einsicht nicht gefehlt habe, nur konnten sie sich gegen die eingeführte Religionsordnung des Staates nicht durchsetzen (IV 30f).

und wahrhaft frommen Männer, die für die wahre Religion starben, damit die falschen (Religionen) von den Lebendigen weggenommen würden“ (IV 29). Die Märtyrer werden stets als Mitkämpfer in der von Gott bewirkten Religionswende gesehen²⁴. Gott selbst hat eine Wende der Religion gebracht (subvertit IV 30). Die Frage der wahren Religion ist somit für Augustin in den gottgewirkten geschichtlichen Ereignissen und nicht in theoretischen Argumentationen entschieden. Er ruft zum Danken auf an „unseren Herrn und Gott“, der den Aberglauben nicht nur in den Herzen der Frommen, sondern auch in den Tempeln des Aberglaubens gewendet hat zu einem freien Dienst der Seinen (*libera suorum servitute*). Die Wende ist eine innerliche und eine äußere; sie bringt eine Befreiung (von den Dämonen und von der Täuschung) und führt im neuen Religionsdienst zu Gott. Die Wende geschah „durch die tiefste Demut Christi, durch die Predigt der Apostel und durch den Glauben der Märtyrer, die für die Wahrheit starben“ (IV 30). Das sind die entscheidenden Momente der geschichtlichen religiösen Wende, die von Gott ausging (subvertit). Die Wohlfahrt des römischen Staates und das irdische Glück hängen also nicht von den Göttern, sehr wohl aber von Gott ab²⁵. Alles beruht auf der göttlichen Vorsehung (*providentia*). Der Providentiagedanke durchzieht die ersten fünf Bücher mit einer tragenden Linie. Wiederholt wird an entscheidenden Stellen an die *providentia* erinnert, so dass alles von ihr umfasst und zusammengehalten scheint²⁶. Er erklärt diesen viel verwendeten Begriff im Sinn des christlichen Gottesglaubens. *Providentia* ist für ihn kein kosmischer Mechanismus. Die *providentia* Gottes für die Menschen steht deren Freiheit, sich für Gott zu entscheiden, nicht entgegen. Ein religiöser Sinn (*animus*), d.h. ein auf Gott bezogener Sinn, sagt er, steht nicht vor der Notwendigkeit, zwischen Vorherwissen Gottes oder Freiheit des Menschen wählen zu müssen, sondern er wählt beides, bekennt beides und bestätigt beides mit dem Glauben der gebotenen Ehrfurcht (*pietatis* V / 9). Der Glaube an die *providentia dei*, der wie der *Ordo*-Gedanke²⁷ ein Grundpfeiler

²⁴ Vgl. IV 30. VIII 27. X 21. XVIII 50. Wegen der Märtyrerverehrung muss sich Augustin auf der anderen Seite gegen den Manichäer Faustus verteidigen. c.Faust. XX 3.21.

²⁵ Die Gesamtkonzeption ist in dicht gedrängten Sätzen in *civ.* IV 33 skizziert und im anschließenden Buch V entfaltet.

²⁶ Das starke Anliegen erkennt man an der Art der Betonung der Universalität der *providentia* im *civ.brev.* zu V 11 und 21. Vgl. ferner I 28.36; II 7; IV 34; V 1. 18-20.

²⁷ Wie *providentia* gehörte für Augustin auch *ordo* zu den grundlegendsten Stichworten, die die gesamte Wirklichkeit zu erfassen vermochten. Neben einer allgemeinen positiven Gestimmtheit des *Ordo*-Gedankens, die aus seinen frühen Schriften entgegnet, darf man bei Augustin wohl auch eine religiöse Leitlinie mit dem *Ordo*-

der religiösen Überzeugung Augustins von Anfang an ist, ist für ihn auch der Schlüssel zum Verständnis der römischen Geschichte aus religiösem Blickwinkel. Das wichtigste geschichtliche Anschauungsbeispiel der providentia Gottes ist aber das „Volk der Hebräer“. Dieses hat nicht nur Gott als einziges Volk erkannt (III 1), es ist ein Zeichen geworden²⁸. Es ist dazu bestimmt, über seine Grenzen hinaus allgemein aufmerksam zu machen, wie Gott die Reiche und die Wohlfahrt (*felicitas*) in diesem und im ewigem Leben vergibt²⁹. So bleibt das Heilszeichen (*sacramentum*) des Alten Bundes erhalten, worin der Neue verborgen war (IV 33,12-17). Durch den Blick auf das Wirken der göttlichen providentia am Volk der Hebräer kann gleichsam die Aufmerksamkeit geschärft werden, um entsprechend die Antwort darauf zu finden, wie auch die Mehrung und die lange Dauer des Römerreiches auf Gott zurückgeführt werden müssen. Die Apologie des Christentums erforderte diese Antwort. Es waren nicht die Götter, die Rom den Erfolg geschenkt hatten, sondern der eine wahre Gott. Die Römer waren aber zur Verteidigung ihrer vermeintlichen Götter der wahren Religion feindlich gegenüber getreten (V 1). Wie wollte Augustin nun erklären, dass Gott ihnen trotzdem den glücklichen Erfolg ihrer Herrschaft verliehen hatte? Er greift wiederum auf den Gedanken der göttlichen Vorsehung (*providentia*) zurück (V 11)³⁰. Die gerechte Vorsehung Gottes waltete über der römischen Geschichte.

Gedanken verbunden sehen. SPEIGL (Anm. 1) 34f. *Ordo, ordo amoris* und *providentia* sind positive Grundbegriffe der Schöpfungstheologie Augustins. M. RUOKANEN, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. Göttingen 1993.

²⁸ So schon in *cons. I* 12,18, wo er bereits einige Jahre früher gegenüber heidnischen Adressaten die providenzielle Rolle des jüdischen Volkes von Anfang an, in der Gegenwart und für die Zukunft erläuterte (*ad prophetandum Christum deputata*). Vgl. *civ. IV* 33f.

²⁹ In *civ. IV* 33f sind drei Dinge betont. Mit der Mehrung und der Rettung des Hebräervolkes in Ägypten wollte Gott zeigen, dass er und nicht irgendwelche anderen Götter die irdischen Güter zuteile. Den Ungehorsam des Volkes durch Götzendienst und die Tötung Jesu sieht man in der Minderung bzw. Zerstörung ihres Reiches und in ihrer Zerstreuung über alle Länder bestraft. Danach waltet die Vorsehung des einen wahren Gottes dahin weiter, dass aus den heiligen Büchern der Hebräer als lang vorher prophezeit bewiesen werden kann, was jetzt überall geschieht, dass nämlich Götzbilder, Altäre, Haine und Tempel zerstört und (Götteropfer) verboten werden (*IV* 34,29-32).

³⁰ Den muss er allerdings vom verbreiteten Schicksalsglauben (*fatum*) unterscheiden. Die Römer führten ihren Erfolg nicht auf das *fatum* zurück, das „nicht nur von den Anhängern der wahren Religion, sondern auch von den Verehrern von irgendwelchen, wenn auch falschen Göttern“ abgelehnt werden sollte (V 1). Der verbreiteten Auffassung, dass die Herrschaft vom *fatum* verliehen würde, konnte er insofern einiges abgewinnen, als manche unter dem *fatum* in Wirklichkeit Gott

Da die Römer durch ihre Ruhmsucht andere Laster zügelten (V 12) und durch ihre Herrschaft zum Frieden beitrugen, aber andererseits den „Dienst der Religion“³¹ für den wahren Gott nicht erbrachten, deshalb erhielten sie zur Belohnung nur den Ruhm ihres irdischen Reiches³². Da aber die staatsgetragene römische Götterreligion den *servitus religionis* für den wahren Gott nicht erbrachte, darum ist sie entbehrlich, ja wegen der mit ihr verbundenen Instrumentalisierung für den Staat und wegen religiöser Täuschung hinderlich und schädlich. Die Abkoppelung von ihr ist auch eine Befreiung vom Dämonendienst, der der Religion entgegensteht.

3. DER IN DER RELIGION NÖTIGE PERSPEKTIVEN-WECHSEL GELINGT MIT DER THEOLOGIA DER GÖTTER NICHT: VON DER THEOLOGIA NATURALIS DES VARRO ZU DEM IN DIE GESCHICHTE EINGEBETTETEN MYSTERIUM CHRISTI

Die erste Schlacht war für Augustin mit dem Nachweis geschlagen, dass die Götter kein irdisches Glück bringen. Er hatte nachgewiesen, dass die römische Herrschaft nicht von ihnen herkam und

verstanden, auf dessen Willen die Gründung der Reiche der Menschen zurückging. Er meinte, das Wort *fatum* im üblichen Gebrauch sei zwar völlig ungeeignet, aber die Sache der Gründung der Reiche durch Gott sei richtig (V 1). Er suchte auch nachzuweisen, dass manche Philosophen vom *fatum* geredet und Gott damit gemeint haben (V 8). In Wahrheit muss man auf die göttliche Vorsehung kommen (V 11).

³¹ *Servitutum religionis*, was griechisch *latreia* heißt (V 15).

³² In diesem Rahmen geht er einen Schritt weiter, um auf die christlichen Kaiser zu sprechen zu kommen. Die christlichen Kaiser speziell sind in ihrer Regierung glücklich zu preisen, „wenn sie ihre Macht in den Dienst der Majestät Gottes stellen, um die Gottesverehrung weithin auszubreiten“ (V 24), ferner wenn sie Gott fürchten, lieben und ehren, wenn sie nicht unterlassen, für ihre Sünden das Opfer der Demut, der Klage und des Gebetes ihrem wahren Gott darzubringen (V 24). Die religiöse Neuorientierung der christlichen Kaiser erscheint vornehmlich als deren persönliche Entscheidung, die freilich weitreichende Auswirkungen in ihrer Herrscheraufgabe hatte. Auf diese geht aber Augustin wenig ein. In diesem Zusammenhang äußert er sich u.a. konkret auch zu den religionspolitischen Maßnahmen des Theodosius, wenn er von diesem Kaiser schreibt, dass er von Beginn seiner Regierung an unablässig durch höchst gerechte und barmherzige Gesetze wider die Gottlosen der bedrängten Kirche zu Hilfe kam, die durch den häretischen Valens, der die Arianer begünstigte, schwer heimgesucht worden war. Er ordnete an, dass die heidnischen Götterbildnisse allenthalben zerstört wurden; denn er war sich darüber völlig klar, dass auch über die irdische Wohlfahrt nicht die Dämonen, sondern der wahre Gott die Verfügungsgewalt habe (V 26).

nicht von ihnen abhing. Diese stammte vielmehr von der umfassenden Herrschaft und Vorsehung des einen Gottes. Was an vernichtender Kritik der Götterverehrung von ihm vorgebracht worden war, stützte sich sowohl auf die Vernunft wie auch auf ein gesundes religiöses Empfinden und konnte Zustimmung auch aus der Welt der Göttergläubigen selbst finden³³. Mit seiner Beweisführung aus der Geschichte wollte er die ungebildeten Massen in Religionsdingen (in religionibus) aufklären³⁴. Öfter redete er von Befreiung (libertas)³⁵. Die zweite apologetische Frage, die sich anschloss, ob die Götter zur Erlangung des ewigen Lebens zu verehren seien, müsste von vornherein mit nein beantwortet werden, da diese ja nicht einmal das Glück des irdischen Lebens verleihen können. Doch erspart er es sich nicht, weiter auf die römische Götterlehre einzugehen. Varro hat in seinem großen Werk von 41 Büchern „Altertümern“ in 16 Büchern „die göttlichen Dinge“ behandelt (VI 3). Wenn er auch nicht „befreit ist vom heiligen Geist“, sondern unterdrückt von der Gewohnheit und den Gesetzen seiner Stadt, so hat er doch unter dem Vorwand, die angestammte Religion zu empfehlen, auch ausgedrückt, was ihn bewegte (VI 2). In der schönsten Aufstellung der genannten Zuordnung und Unterscheidung der Götterwelt bei Varro suche man jedoch das ewige Leben vergebens. Denn es handelt sich hierbei insgesamt um menschliche oder gegebenenfalls dämonische Einrichtungen (instituta) (VI 4). So wird die Frage höchst bedeutsam, wo denn die Religion herkommt. Da lässt die gegen Varro fallende Bemerkung aufhorchen, dass dieser der Behandlung der res humanae den ersten Platz einräumte, vor der Behandlung der res divinae. Er habe deswegen zuerst von den menschlichen und erst nachher von den göttlichen Dingen geschrieben, weil zunächst die Staaten dagewesen und sodann erst von ihnen solche göttlichen Einrichtungen getroffen worden seien³⁶. So verstand er Varro wohl zu Recht, auch wenn dieser vielleicht offen lassen wollte, ob es nicht auch noch andere, nicht von Menschen eingeführte Götter gab. Jedenfalls war hier eine tiefe Bruchlinie zwischen solcher Art antiker Religionsauffassung und der Religion Gottes gegeben. „Die wahre Religion ist nicht von einem irdischem Staat eingerichtet worden, sondern sie begründet ihrerseits den himmlischen Staat. Der wahre Gott ist's, der Spender des ewigen Lebens, der sie seinen wahren Verehrern eingibt und lehrt“ (VI / 4).

³³ Vgl. civ. VII 27 mit der Erinnerung an Euhemerus. BA 34, 585f.

³⁴ Vgl. civ. II 3. Vor allem die Beispiele aus der Geschichte in Buch III dienen ganz dieser Aufklärung.

³⁵ II 29,17. 26. 34f. Vgl. auch VI 2.6.10; VII 23,42-44.

³⁶ Civ. VI 4. Übersetzung THIMME 289.

Das ist ein Satz, der allen Unterschied zwischen der staatsgetragenen römischen Religion und der christlichen Auffassung deutlich macht. Der wahre Gott lehrt die wahre Religion. Augustinus dachte wohl konkret an die heilige Geschichte Gottes mit seinem erwählten Volk und die in dieser heiligen Geschichte in der Bibel enthaltenen Prophetieungen als weitere Eingebungen und Belehrungen Gottes über die Religion. Bei Varro dagegen erschien die Religion in der Perspektive der menschlichen Einrichtung, zumal wenn es, wie Augustin bemerkt, um die Sicherung der eigenen römischen Tradition ging³⁷. Was aber wäre die richtige Weise des Vorgehens gewesen? Wie stellte sich die Religionsfrage allgemein dar und wie konnte speziell auch der Zusammenhang zwischen Religion und römischem Staat geklärt werden, wenn man, wie es richtig gewesen wäre, von der göttlichen Perspektive und den *res divinae* ausging? Das Stichwort hieß wiederum *providentia*. Man musste von der universalen göttlichen Vorsehung ausgehen. Es ist schon erwähnt worden, wie unter dem Providentiagedanken sich sehr gut die gesamte geschichtliche Wirklichkeit erfassen ließ. Damit musste der Blick auch über die begrenzte römische Welt hinaus gehen und konnten nicht nur allgemein andere Völker und Religionen, sondern vor allem auch das biblische Volk der Juden und Christen einbezogen werden. Von der Bibel des Alten und des Neuen Testaments her war es für den Bischof leicht, eine universale Konzeption von Religion und Geschichte vorzulegen.

Von daher bekam das Problem der Beziehung von Religion und römischem Staat noch eine weitere Aufklärung. Augustin teilt mit seinen Gegenübern die Auffassung, dass die Gottesverehrung einen kollektiven Ausdruck im Gemeinwesen findet und in seiner Geschichte sich bewähren muss. In der römischen politischen Religion waren die Staatslenker gleichsam Vertragspartner im Religionspakt mit den Göttern für die Wohlfahrt des Staates und seiner Bürger. Augustin sprengte dieses Denkschema und setzte für die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat entschieden bei der göttlichen Seite ein. Ein solcher Perspektivenwechsel legte sich einmal von daher nahe, weil die für die Götterreligion herangezogene unangemessene und korrumpierte Theologie der Dichter (*theologia fabulosa*) und der Politiker (*theologia civilis*) unmöglich die Grundlage der Religion bilden konnte. Zum andern durfte die Religion, wenn sie in Verbindung mit dem philosophischen *Ordo*- und Providentiagedanken in der Geschichte betrachtet wurde, nicht auf den Bereich

³⁷ Vgl. *civ.* VI 4 *quantum ad solam Romam pertinet...non se potuisse nisi eius consuetudinem sequi.*

der römischen Herrschaft beschränkt werden. Vielmehr war auf die universale göttliche Vorsehung zu achten und zu erkennen, wie sie die Herrschaft den Römern, aber auch anderen, verlieh. Nun war der Gedanke einer universalen Herrschaft und Vorsehung Gottes der griechisch-römischen Welt nicht fremd. Es gab aber eine Grenze der möglichen Übereinstimmung mit den Christen in dieser Frage. Der Grundsatz der universalen Herrschaft Gottes und der Herrschaftsverleihung durch den einen Gott fand in der römischen Weltanschauung dann Widerspruch, wenn damit ihre Götter aus dem politisch religiösen Vertrag der Herrschaftsverleihung und Herrschaftserhaltung verdrängt wurden³⁸. Bei den frühchristlichen Apologeten war auf die providenzielle Zusammenfügung der christlichen Religion und der römischen Kaiserherrschaft hingewiesen worden, die schon in deren gleichzeitiger Entstehung gesehen wurde. Noch Euseb von Caesarea hält an dieser Beobachtung als bedeutungsvoll fest³⁹. Für Augustin bleibt die Grundtatsache bestehen, dass Gott den Römern die Herrschaft verliehen hat. Gott ist es, der die irdischen Reiche verleiht. Er handelt nach einer uns verborgenen Ordnung der Dinge und Zeiten⁴⁰.

Erst auf der Grundlage der nachdrücklich geforderten Blickrichtung von Gott her (VI / 4) geht Augustin daran, sich mit der in 16 Büchern gesammelten römischen Theologie des Varro zu befassen. Das Wort *theologia*, das er in VIII 1,20 als Rede oder Beweisführung von der Gottheit (*theoteta*) definiert (*de divinitate rationem sive sermonem*), taucht in *civ.* erst in Buch VI auf und kommt überhaupt nur in diesem Teil des Werkes vor⁴¹. Die biblisch christliche Perspektive von Religion macht eine kritische Betrachtung der römischen *theologia* nötig, die der Bischof wohl differenziert vorbringt. Das Hauptkriterium der Beurteilung ist der bloß menschliche oder der göttliche Ursprung der Religion. Für die Frage nach der Nützlichkeit der Götter für das ewige Leben kommt also „die Theologie“ der Göttergläubigen

³⁸ Solchen Widerspruch gegen die universale Konzeption der Christen erhob z.B. CELSUS (Orig. CCels.VIII 63-72), dann auch PORPHYRIUS (Anm. 146).

³⁹ Darum zitiert er in KG IV 26,7-11 aus der Apologie des Melito einen gerade in solcher Hinsicht bestätigenden Abschnitt. J. SPEIGL, *Der Römische Staat und die Christen*. Amsterdam 1970. 214 f. Vgl. auch D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*. London 1960. 168-169. Markus (Anm. 19), 47-50.

⁴⁰ *Dat regna terrena... pro rerum ordine ac temporum occulto nobis*. Civ. IV 33. An eine Gleichzeitigkeit der Entstehung des Christentums und der römischen Kaiserherrschaft wird aber von Augustin nicht mehr erinnert.

⁴¹ Mindestens 45 Nennungen finden sich in den Büchern VI-VIII. Dem entspricht der Befund im *Breviculus* mit 8 Nennungen ebenfalls nur in den Büchern VI-VIII. Der *Breviculus* bietet einen zuverlässigen roten Faden zum Verständnis des Diskussionsverlaufes in den Büchern VI-VIII.

auf den Prüfstand. Als ihr großer Systematiker gilt Varro. Die Auseinandersetzung mit seinen 16 Büchern „von den göttlichen Dingen“ bestimmt die Bücher civ. VI-VIII⁴². Bei der Vorstellung von Varros *theologia tripertita*⁴³, die von einer hellenistischen Unterscheidung von drei Arten (*genera*) von Göttern herkommt, lässt Augustin sich durchaus auf die Sache ein, so dass er sich sogar selbst auf die Suche macht, welche Bezeichnungen man im Lateinischen für die drei Theologiearten gebrauchen könnte (VI 5 und 12). Die anschließende Prüfung ergibt, dass von der dreiteiligen *theologia tripertita* zwei Teile, nämlich die *theologia fabulosa* und die *theologia civilis*, rundweg ausfallen müssen (VI 12). Zwar weist die *theologia fabulosa* der Dichter noch mehr Gottes unwürdige Inhalte auf als die *theologia civilis* der Politiker, aber die *theologia civilis* beschützt und autorisiert die Göttertheologie der Dichter, z.B. in den Theatern, und trägt damit für sie die Verantwortung. Die Begründung der göttergläubigen staatlichen Kultdoktrin in der *theologia fabulosa* und *civilis* muss deswegen insgesamt als äußerst mangelhaft erscheinen. Die offensichtliche Nutzlosigkeit, ja Korruptiertheit dieser Götter und ihres Kultes scheint vor allem darin zu liegen, dass es sich hierbei nur um menschliche Institutionen handelte, die deswegen auch der dämonischen Irreleitung leicht verfielen.

Lediglich in der *theologia naturalis*⁴⁴ kann die Suche nach einer Rechtfertigung des Götterkults noch fortgesetzt werden (VI 9,127f). Varro selbst ist jedoch in den Rechtfertigungsdruck für den öffentlichen Götterkult so eingebunden, dass er auch das, was er als natürliche Theologie ansieht, letztlich doch ebenfalls politisch rechtfertigt und damit korumpiert. Es ist ihm letztlich nur wenig gelungen, „sein Haupt zur Freiheit der natürlichen Theologie“ zu erheben⁴⁵. Zwar sagt er, dass er die Götter und ihre Namen aus der Natur hernehmen würde (*ex natura potius formula* IV 31), wenn er den römischen Staat neu zu begründen hätte. Er wollte „natürliche“ Götter verehren, sah sich aber zur Verehrung der staatlichen gezwungen (VI 6,13). So hielt er sich bei seinem Referat über die göttlichen Dingen nicht an die göttliche Natur, sondern an die menschlichen Einrichtungen (VI 5). Andere Mängel der Varronischen *theologia naturalis* waren, dass darin

⁴² Vgl. VI 5. VII 1 und 28. VIII 1.

⁴³ G. LIEBERG, Die 'theologia tripertita' in Forschung und Bezeugung, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) I 4 (1973) 63-115.

⁴⁴ *Theologia, quam naturalem vocant* (VI 6,26f). Seneca empfiehlt sie (*praedicans* VI 10,15).

⁴⁵ Civ. VII 23,42. Mehr gelang dies schon Seneca, der mit größerer Freiheit die *theologia civilis* kritisierte. Vgl. civ. VI 10.

der unter der Herrschaft des einen wahren Gottes stehenden Natur ein „religiöser Kult“ dargebracht wurde, obwohl dieser Kult doch nur Gott selbst gebührte (IV 29). Ferner war verfehlt, dass der Versuch gemacht wurde, Götter aus der *theologia fabulosa* durch „physiologische“ (*physiologicas*) Erklärungen zu retten. Das sei Physiologie, nicht Theologie, Erklärung der Natur, nicht Kunde von Gott (VI 8). Ferner bezeichnete Augustin es als falsch, den Gegenstand der natürlichen Theologie im ganzen Kosmos zu sehen (VII 5 und VIII 1,27f). Wenn er sagt, dass die theologische Lehre Varros in keinem Punkte einhellig sei⁴⁶, dann bezieht sich das in besonderem Maße auf dessen *theologia naturalis*. Varro unterscheidet zwar mehrfach natürliche Götter (*naturales deos*) von den anderen, also *naturales* und *institutos* (VI 6,22). Er kann sich aber nirgends entschieden frei machen von den Institutionen der staatlichen Götter; diese aber sind alle gleichermaßen erfundene wie staatliche (VI 8,46)⁴⁷. Weil sie menschliche Institutionen sind, müssen also sicher die *theologia fabulosa* und die *theologia civilis* aus der Suche nach Gott ausscheiden. Es bliebe allein die *theologia naturalis* übrig, wenn diese nicht auch vom Staat zur Einführung von falschen Göttern missbraucht würde.

Der kritische Apologet Augustin kann bei Varro im Bereich der *theologia naturalis* aber auch einige brauchbare religiöse Elemente ausmachen⁴⁸. Ausdrücklich äußerte sich Varro zur *theologia naturalis* nur kurz⁴⁹. Ärgerlich und irritierend war, dass Varro besonders die so genannten erlesenen Götter des letzten Buches seiner Götterlehre ständig mit einer angeblichen *theologia naturalis* in Verbindung brachte⁵⁰. Augustin durchschaut dieses Vorgehen als Versuch, durch „physiologi-

⁴⁶ Civ.brev. VII 28.

⁴⁷ Civ.brev. VI 7 spricht von der Ähnlichkeit und Übereinstimmung der *theologia fabulosa* und *civilis*.

⁴⁸ Wenn Varro z.B. sagte, dass die allein gemerkt hätten, was Gott sei, die ihn für die Seele hielten, die die Welt regiere. Auch dass er es für eine reinere Gottesverehrung hielt, wenn „die Religion ohne Kultbildnisse geübt wird“, sei er der Wahrheit nahe gekommen (IV 31). Als ein brauchbares Unternehmen wird Augustin auch die Versuche angesehen haben, Religion und Aberglaube (*superstitio*) voneinander zu trennen. Weil aber die im Staat eingeführte religiöse Praxis beobachtet und „die Religion der Vorfahren“ gelobt werden musste, wundert es nicht, dass man trotz guten Willens keine Trennung vom Aberglauben finden konnte (IV 30).

⁴⁹ Im Vorwort zum letzten Buch seiner Götterlehre, das den „erlesenen Göttern“ gewidmet war. Vgl. civ. VII 5,39 und 6,18f.

⁵⁰ *Quam theologiam naturalem putat VII 23,31. Zu welchem hin und her Augustin dadurch veranlasst wurde, zeigt der Breviculus zu Buch VII. Immer wieder taucht das Thema *theologia naturalis* auf: VII 5. 6. 16. 27. 29, während zugleich die sog. erlesenen Götter Varros entlarvt werden. Er rechtfertigt seine vermehrten Anstrengungen, die verkehrten Auffassungen mit vermehrter Gründlichkeit auszutilgen,*

sche“ Interpretationen, d.h. durch Ausdeutungen auf Naturvorgänge hin, die Hauptgötter der staatlichen Theologie zu stützen. Dagegen will er grundsätzlich klären: wahre Religion kann nicht die Welt (mundum) als Gott anbeten, sondern will sich aufschwingen zu Gott, dem Schöpfer der Welt (VII 26)⁵¹. Jede Religion muss sich „mindestens auf den wahren Gott beziehen und auf das ewige Leben, das in der Religion Ziel des Strebens sein muss“ (VII 33). Manche „naturphilosophischen Ausführungen“, wo Götter aus vergöttlichten Menschen entstanden, dienten, wie er sagt, dazu, „menschliche Dinge in göttliche zu verwandeln (vertere)“. Die kritisierte Umwandlung von menschlichen in göttliche Dinge musste auch ins Gedächtnis rufen, dass Varro die Behandlung der menschlichen Dinge den göttlichen deswegen vorangestellt hatte, weil er die letzteren für Einrichtungen der Menschen hielt. Die verkehrte Perspektive wurde natürlich nicht aufgegeben, wenn menschliche Dinge in göttliche „verwandelt“ wurden. Es war also im Prinzip festzuhalten, „zum wahren Gott kommt man so keinesfalls“ (VII 27).

Die naturphilosophischen Ausführungen insgesamt vor Augen, wo überall nur zeitliche und irdische Geschöpfe mit einer nur körperlichen, wenn auch vielleicht unsichtbaren, so doch wandelbaren Natur vergöttlicht waren, erklärt er, dass so etwas wenig oder überhaupt nicht als Religion angesehen werden könnte. Damit kommt er zu einer zusammenfassenden und differenzierten Kritik der natürlichen Theologie und der entsprechenden Götterverehrung, wie er sie im Rahmen der Varronischen Göttertheologie antrifft. Bei der Beurteilung der religiösen Verehrung von Naturdingen ist das Kriterium zu Grunde zu legen, ob und wie weit die Ausdrucksformen und Intentionen der Religion entsprechen⁵², d.h. gottgerichtet sind. Bei der Verehrung von Naturdingen muss man nämlich (quidem) einmal „beklagen, dass hier nicht der wahre Gott verkündet und gepriesen“ wird. Man

gerade hier, und versteht sie als Mitarbeit mit dem Wirken der Gnade Gottes (Vorwort zu Buch VII).

⁵¹ Nos autem animum quaerimus, qui vera religione confisus non tamquam Deum suum adoret mundum, sed tamquam opus Dei propter Deum laudet mundum, et mundanis sordibus expiatus mundus perveniat ad Deum, qui condidit mundum. VII 26,45-49.

⁵² Si saltem religiositati congruis significationibus ageretur (VII 27,18f). Religiositati congruis significationibus wird von THIMME (358) mit „Symbolik“, „die dem religiösen Gefühl angemessen“ ist, übersetzt. BA 34 S. 201 gibt den Ausdruck mit symbolismes conformes au sens religieux wieder. Um zu verdeutlichen, dass significationes nicht nur sinnenfällige Ausdrucksformen, sondern auch die damit verbundene Aussageabsicht und Aussagerichtung meint, scheint es nicht verkehrt, das Gemeinte mit Ausdrucksformen und Intentionen wiederzugeben.

könnte das „aber noch einigermaßen erträglich finden, wenn nur jene hässlichen und schimpflichen Dinge weder verübt noch gefordert würden“⁵³, wie es im Kult von Naturdingen oft der Fall ist. Hier wird etwas anderes als Gott und noch dazu auf eine mit der Religion unverträgliche Weise verehrt. Das ist der Gipfel der Verfehlung bei der Verehrung von Naturdingen. Systematisch betrachtet (at nunc VII 27,21) müssen zwei Dinge unterschieden werden. Es ist natürlich die Hauptsünde (nefas), wenn an Stelle „Gottes, durch dessen Einwohnung allein die Seele ihr Glück finden kann“, etwas verehrt wird, „was nur Körper oder Seele ist“ (VII 27,21-23). Denn hier wird ein Element der Welt oder ein geschaffener Geist, sei es auch kein unreiner und böser, durch Tempel, Priester und Opfer verehrt, die allein dem wahren Gott zustehen (VII 27,25-28)⁵⁴. Das lässt Leib und Seele des Verehrers ihr Heil und ihre Würde verfehlen⁵⁵. Wenn man aber den einen wahren Gott auf die Art und Weise wie in den Formen des schandbaren Götterkultes verehren wollte, dann besteht die Sünde nicht darin, dass „der nicht verehrt werden dürfte, den man verehrt, sondern dass man den zu Verehrenden nicht so verehrt, wie man ihn verehren sollte“ (VII 27,36f). Das ist eine zweifache Sünde, wenn an Stelle Gottes etwas anderes verehrt wird und wenn die Verehrung mit Dingen geschieht, wie man weder Gott noch sonst etwas verehren darf⁵⁶. So lässt sich die Kritik Augustins an den „physiologischen Ausdeutungen“ mit dem Breviculus dahingehend zusammenfassen⁵⁷, dass mit den Erfindungen der „Physiologen“ nicht die wahre Gottheit verehrt wird, d.h. der Adressat der Religion nicht erreicht wird, dass aber auch vielfach die Kultformen nicht dem entsprechen, wie solche der Gottheit gebühren.

Der Versuch Varros, alle Götter „physiologisch“ auf Himmel und Erde zurückzuführen (redigere ac referre VII 28,3), sei misslungen. Ähnliches gelte von jenen „Physiologen“, die die Grundlagen

⁵³ VII 27,19-21. Vgl. THIMME 358.

⁵⁴ Die Verehrung von Naturdingen ist nicht deswegen schlecht, „weil die Dinge, durch die die Verehrung geschieht, schlecht sind“ (quia illa mala sunt quibus colitur VII 27,28), sondern die religiöse Verehrung von Naturdingen ist deswegen schlecht, „weil man solche Verehrung und solchen Dienst (cultus servitusque) dem schuldet, der allein in dieser Weise verehrt werden darf“. VII 27,29f sed quia illa talia sunt, quibus solus ille colendus sit, cui talis cultus servitusque debetur.

⁵⁵ Nec salutem nec decus humanum corpus aut anima colentis obtineat (VII 27,24f).

⁵⁶ Qualibus nec ipse colendus est nec non ipse (VII 27,42f).

⁵⁷ Der Titel im Breviculus zu VII 27 lautet: De figmentis physiologorum, qui nec veram divinitatem colunt, nec eo cultu quo colenda est vera divinitas. CCL 47 XV.

(rationes) der Natur in einem göttlichen Kosmos sehen⁵⁸. Augustin benützt die Gelegenheit, eine theologische Katechese über das Verhältnis von Schöpfergott und Natur anzufügen. Dabei geht er wieder von den *aliena* zu den *nostra* über, ohne dies zu vermerken. Er zählt auf, was Gott, den die Christen verehren, geschaffen hat⁵⁹ bzw. was er zugeteilt hat und was von ihm zu hoffen ist, nämlich das ewige Leben⁶⁰. Über die allgemeinen Wohltaten Gottes in der Natur geht das Mysterium hinaus, dessen sich die Anhänger der Wahrheit erfreuen⁶¹. Der Bischof lässt sich nicht abhalten, zum Abschluss der Auseinandersetzung mit der *theologia naturalis* des Varro eine Zusammenfassung der christlichen Sicht anzufügen. Das wahre Mysterium ist das Sakrament der Erlösung durch Christus. In der Geschichte des hebräischen Volkes ist dieses schon vorgebildet gewesen. Das Mysterium Christi ist eingebettet in die Geschichte. Das Christumysterium fehlte zu keiner Zeit und wird ständig mit unterschiedlichen Zeichen verkündigt⁶². Den Hauptbeweis dafür liefert eben das Volk der Hebräer, seine Geschichte und seine Schriften (VII 33f). Nachdem schon verschiedentlich die religiöse Sonderstellung⁶³, ja Schlüsselstellung⁶⁴ des „Volkes der Hebräer“ unterstrichen worden war, kommt hier eine Aufklärung hinzu, in welchem Verhältnis das Volk der Hebräer zum Mysterium Christi steht. Vom Anfang des Menschengeschlechtes an sei das Mysterium Christi – und er identifiziert es mit dem ewigen Leben – in einer den verschiedenen Zeiten angepassten Weise mit Zeichen und Sakramenten⁶⁵ einigen Einzelnen verkündigt worden. Sodann sei das Volk der Hebräer in eine Art Staat (*rem publicam*) versammelt worden, der dieses Sakrament verwirklichen sollte (*ageret*

⁵⁸ Auch im *Breviculus* zu VII 29 redet er von den „Physiologen“ (CCL 47 XV). Varro hat für alle diese Schöpfungsbestandteile bzw. -aktivitäten physiologische Erklärungen mit Götternamen (VII 30,31).

⁵⁹ *Illum Deum colimus qui...* VII 30,4.

⁶⁰ Beachtenswert ist an dieser Stelle in Augustins Katechese die Hervorhebung der Eigenbewegungen der Geschöpfe (*ut etiam...proprios exserere et agere motus sinat*. VII 30,39). Das ist ein wichtiger Punkt der christlichen Auffassung von Gott und der Schöpfung, womit der *Fatumsglaube* der Göttergläubigen korrigiert wird. Die Stelle ist aber auch wichtig für eine ausgewogene Betrachtung der Gnadentheologie Augustins.

⁶¹ Der *Breviculus* gibt wieder deutlich den Verlauf der Beweisführung an. *Quibus proprie beneficiis Dei excepta generali largitate sectatores veritates utantur* (*Civ.brev.* VII 31).

⁶² *Civ.brev.* VII 32. *Quod sacramentum redemptionis Christi nullis retro temporibus defuerit semperque sit diversis significationibus praedicatum.*

⁶³ Vgl. *civ.* III 1.

⁶⁴ Vgl. *civ.* IV 32. S. oben Anm. 28 und 29.

⁶⁵ *Per quaedam signa et sacramenta temporibus congrua* (VII 32,2f).

VII 32,5). Dort sollte auch, teils durch solche, die sich dessen bewusst waren, und teils durch andere, die sich dessen nicht bewusst waren, das voraus angekündigt werden, was von der Ankunft Christi an bis jetzt und von jetzt an später geschehen soll (VII 32,5-8). Die ganze hebräische heilige Schrift war auf das Kommen des ewigen Heiles in Christus hin ausgerichtet. Danach sei dieses Volk (gens) unter die Heiden (gentes) zerstreut worden, um so Zeugnis zu geben durch seine Schriften, in denen das Kommen des ewigen Heiles in Christus angekündigt ist. Denn der gesamte Inhalt der Schrift, nicht nur alle ausdrücklichen Prophezeiungen und guten und frommen Lebensvorschriften, sondern auch die heiligen Dinge (sacra) „wie Priestertum, Stiftshütte und Tempel, Altäre, Opfer, Zeremonien, Feste und was sonst noch zu dem Gott geschuldeten Dienst gehört, den man auf griechisch *latreia* nennt, haben das abgebildet und angekündigt“ (*significata et praenuntiata sunt* VII 32,16), was auf die Erlangung des ewigen Lebens der Gläubigen in Christus hin „teils schon erfüllt ist, wie wir glauben, teils sich jetzt erfüllt, wie wir sehen, teils sich noch erfüllen wird, wie wir zuversichtlich erwarten“ (VII 32,16-18). In diesen Gedanken Augustins wird das Volk der Hebräer bzw. seine heilige Schrift nicht nur wiederum in einer zentralen gesamtgeschichtlichen Schlüsselstellung gesehen, sondern hat es gleichsam eine Agentur für das Mysterium Christi inne. Sollte doch der Staat der Hebräer das Mysterium Christi „durchführen“ (*ageret* VII 32,5)⁶⁶. Das Volk der Hebräer nimmt mit seinen religiösen Institutionen der Propheten, des Gesetzes und des Kultes in der Geschichte des die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft ausfüllenden fortschreitenden Kommens des ewigen Heiles Christi zu allen Menschen deswegen eine zentrale Stellung ein, weil in den religiösen Institutionen der Hebräer die Gottesverehrung schlechthin „vorgebildet und angekündigt“ (*significata et praenuntiata*) ist. Damit begann die göttliche Initiative der Religion, die von Anfang an auf das Mysterium Christi hin angelegt war. Das ist die Konzeption „der einen und wahren Religion“ Gottes, durch die das Menschenwerk der dreigeteilten griechisch-römischen Götterreligion überwunden wurde. Von der Götterreligion befreiten der wahre Gott, die wahre Religion und „das in der Religion zu suchende ewige Leben“⁶⁷. Die Versuche Varros, die Mysterien der Hauptgötter auf Naturgründe (*naturales rationes*) zurückzuführen und damit irgendwie ihre Schändlichkeit abzumildern, konnten nicht

⁶⁶ Civ. VII 32,5. Vgl. VII 27,18f *ageretur* und VII 32,7 *agitur*.

⁶⁷ Vgl. civ. VII 33,1. 8. 20.

gelingen, da diese Ableitungen (*causae*) nun einmal nicht zutreffen⁶⁸. Einen letzten Einwand mit dem Hinweis auf König Numa Pompilius kommt Augustin dadurch zuvor, dass er selbst noch einmal den Fall der sagenhaften Vorkommnisse um die religionsstiftenden Akte dieses römischen Königs aufgreift⁶⁹. Er sieht hier von römischer Seite einen Versuch, die Entstehung (*causae*) der Religionseinrichtungen (*sacrorum*) auf ein göttliches Eingreifen in der eigenen Geschichte zurückzuführen. Aber genau genommen habe die Überlieferung doch nur soviel enthalten, dass Numa die Religionsbräuche zwar einführte, aber die von ihm darüber niedergeschriebenen Bücher niemanden lesen lassen wollte. Die darin für die Religionsbräuche enthaltenen Begründungen (*causae*) waren nach der Meinung Augustins offensichtlich so schändlich, dass die Bücher nach ihrer späteren Auffindung, wie berichtet wird, verbrannt wurden (VII 34)⁷⁰. So bleibt als Ergebnis, dass genau genommen nicht berichtet wird, Numa habe seine (religiösen) Gesetze von Gottheiten empfangen⁷¹. Die Göttertheologie hat keine göttliche Herkunft (*causae*). Mit dieser Göttertheologie, die auch im Fall des Numa Pompilius sich wieder klar als Dämonenfurcht und Dämonendienst erwiesen hat, wird der wahre Gott und das ewige Leben, das die Religion suchen muss, nicht erreicht⁷². Die so genannte natürliche Theologie Varros, die sich von seiner übrigen staatlich getragenen Göttertheologie nicht lösen kann, vermag der vorgegebenen Perspektive der Religion nicht gerecht zu werden. Von Anfang an und vermehrt mit dem zu eben diesem religiösen Zweck entstandenen Staat der Hebräer waren die Gottesinitiative und das Christumysterium notwendige Orientierungsrichtung der Religion geworden. Die Auseinandersetzung mit Varro hielt Augustin lange auf. Aber es war zu klären, dass dessen vermeintliche *theologia naturalis*⁷³ doch wieder nur zur Bestätigung der staatlichen Götter führte.

⁶⁸ Civ. VII 33: „denn ihre Ursachen sind nun einmal nicht die, die er dafür hält oder vielmehr dafür ausgibt“ (THIMME 365).

⁶⁹ Vgl. schon III 9 und II 16.

⁷⁰ Was König Numas religiöse Praktiken der Hydromantie oder Nekromantie anging, so genügte Augustin der Hinweis, dass solches später sogar in den heidnischen Staaten selbst verboten war (VII 35).

⁷¹ Vgl. civ. II 16.

⁷² Civ. VII 33. Wer aber mit den boshaften Dämonen keine Gemeinschaft haben will, mache sich von der abergläubischen Furcht frei, in der man sie verehrt, und bekenne sich zur wahren Religion, die diese entlarvt und überwindet (VII 35. THIMME 370).

⁷³ Im *Breviculus* taucht *naturalis theologia* als einer der drei Teile der griechisch-römischen Theologie auf (civ.brev. VI 5). Es handelt sich hierbei um Interpretationen von Naturvorgängen (*rationum naturalium* civ.brev. VI 8) oder auch um „*physicae*

Er trug auch damit nur zur Stärkung der alten Götterverehrung im Volk bei und nahm die übliche religiöse Volkstäuschung in Kauf⁷⁴. Stattdessen wäre die göttliche Perspektive der Religion zu beachten gewesen, die sich in der Geschichte zeigte.

4. VON DER THEOLOGIA NATURALIS DER PHILOSOPHEN ZUM MITTLER CHRISTUS

Die Frage nach einer ernst zu nehmenden theologia naturalis ist mit dem negativen Ergebnis bei Varro keineswegs abgeschlossen. Vielmehr ist diese Frage erst, und dies durchaus positiv, mit den besseren Philosophen (VIII 1) zu klären. Dort fand sich „die Theologie“, die allein übrig blieb. Über sie war vor allem mit den Platonikern zu diskutieren (VIII 5). Hier taucht die interessante Frage auf, ob die Religion durch die Philosophie gestützt werden kann⁷⁵, oder wie eine göttliche Perspektive der Religion in der theologia naturalis der Philosophie gefunden wird. Bei seiner apologetischen Zielsetzung hatte er nicht die Absicht, den Begriff der theologia naturalis zu propagieren. Er hatte auch den theologia-Begriff nicht von sich aus in die Debatte gebracht⁷⁶. Aber er bezeichnet die zur Debatte stehende Frage, ob nämlich der eine Gott oder mehrere Götter wegen des ewigen Lebens verehrt werden müssten, als Angelegenheit der theologia naturalis⁷⁷. Entsprechend der Dreiteilung der Philosophie bei Plato (VIII 4,25-28) in die ethische (moralis), physische (naturalis) und rationale (rationalis) kann man an den Philosophen die Frage stellen, worin er denn das Ziel des Ethischen, die Ursache des Physischen und das Licht alles Rationalen gesehen habe (VIII 4,34-36). Augustin gibt sich gleich selbst die Antwort. Die, die Plato am zuverlässigsten kennen und am scharfsinnigsten auslegen, werden wohl ungefähr folgendes

rationes“ (civ.brev. VII 5), z.B. in dem Sinn, dass die verschiedenen Teile der Welt die göttliche Natur ausmachen (civ.brev. VII 6). Die Vertreter dieser Art von Theologie nennt er generell Physiologen (civ.brev. VII 29).

⁷⁴ Civ. IV 31. Vgl. civ. VI 4. Der größte Teil des Buches VII war der kritischen Entzauberung der *dii selecti* des römischen Religionsgelehrten gewidmet. Augustin findet auch hier vor allem wieder die staatliche Theologie, die aber auch reichlich Dichtertheologie und theologia naturalis mit einschloss.

⁷⁵ Vgl. Theo KOBUSCH, Das Christentum als die Religion der Wahrheit. Überlegungen zu Augustins Begriff des Kultes, in: REAug 29 (1983) 97-128.

⁷⁶ Der theologia-Begriff kommt deswegen auch nur in den Büchern VI-VIII vor, wo er auf solche Redeweise der Gegenseite eingeht.

⁷⁷ In ista quaestione...agitur de naturali theologia...utrum...uni Deo an pluribus sacra facere oporteat (VIII 12,7-10).

von Gott denken⁷⁸, dass nämlich in ihm „die Ursache des Seins, der Grund der Erkenntnis und die Ordnung des Lebens zu finden ist“⁷⁹. Wer es nicht gemerkt hat, dass von den drei Wurzeln in Gott die eine von dem physischen (naturalem) Teil der Philosophie, die andere von dem rationalen (rationalem) und die dritte von dem ethischen (mora-lem) erfasst wird, den weist er darauf hin (VIII 4,54-56). Dann erläutert er, dass der Mensch nach Auffassung der Platoniker, denen er natürlich zustimmt, „so von Gott geschaffen ist, dass er mit dem, was sein Höchstes ist⁸⁰, das, was das Höchste von allem ist, nämlich den einen, wahren, besten Gott (unum verum optimum Deum) berührt, ohne den kein Wesen besteht, keine Lehre einleuchtet und keine Betätigung frommt“. Das ist die willkommene Gelegenheit, einen Appell anzufügen: „so soll man ihn suchen, in welchem alles wirklich ist, auf ihn schauen, in welchem alles gewiss ist, ihn lieben, in welchem alles gut ist“ (VIII 4,60-62)⁸¹. Da es nun aber nach Augustin sicher das Wesen der Religion ausmacht, Gott zu suchen, Gott zu schauen und Gott zu lieben, so kann man sagen, dass er aus der Philosophentheologie eine bemerkenswert feste Grundlage der Religion gewinnt. Sie ist umso wertvoller, als sie auch, wie die Philosophie, von universaler Natur ist. Er sieht die Philosophie allgemein die natürliche Gotteserkenntnis erreichen, die Paulus (Röm1,19f) für möglich hielt (VI 6,48-50). Er stellt die Übereinstimmung wohl deswegen nicht noch stärker heraus, weil er nicht nur die gemeinsamen Grundlagen betonen will, sondern weil er auch die Religionsverfehlung Platos und der Platoniker korrigieren muss. Weil sie die besten Voraussetzungen mitbrachten, war mit ihnen nicht nur deren philosophische Grundlegung der Religion zu klären, sondern auch nach ihrer vollen Verwirklichung der Religion zu fragen. Der Philosoph Plato tritt in manchen Stücke

⁷⁸ Aliquid tale de Deo sentiunt (VIII 4,53).

⁷⁹ Et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi (VIII 4,53f. THIMME 378). Bei dieser Sentenz handelt es sich wahrscheinlich um kein Zitat aus einem bestimmten Neuplatoniker. Augustin führt nämlich die sentenzenhafte Wendung noch weiter aus und kommt zu weiteren sentenzenhaften Formulierungen.

⁸⁰ Er meint Sein und Erkennen und Handeln.

⁸¹ Die folgenden ständigen Wiederholungen des dreifachen göttlichen Grunds im Sein, Erkennen und Handeln des Menschen (vgl. VIII 6-10) weisen auf Augustins großes Interesse an dem Thema hin und stehen wohl im Zusammenhang mit seinen Vorarbeiten zu De trinitate. Es ist gesagt worden, dass in den ersten Kapiteln von Buch VIII eine Zusammenfassung (synthèse) der christlichen Philosophie zu finden sei, die zugleich als übereinstimmende Meinung aller philosophischen Schulen erschien. Nur Plotin passte weniger hinein. BA 24, 595-599. Die Bedeutung der Dreiteilung der Philosophie für die Gotteslehre und speziell für die Trinitätslehre beschäftigte ihn schon in seinen ersten Schriften in den (philosophischen) Dialogen. M. CUTINO, *Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino*, in: REAug 44 (1988) 77-100.

auf die Seite der wahren Religion (VIII 4) und stimmt in manchen Punkten mit der Wahrheit der christlichen Religion überein (VIII 11). Doch sind auch schwere Einwände gegen seine Religionsauffassung zu erheben. Denn er hielt am Polytheismus fest. Unerklärlich und inakzeptabel war Platos Einwand, dass Gott zu jenseitig sei, als dass er ohne Vermittlung von dritter Seite mit der Welt in Verbindung treten könne. Eine solche Auffassung öffnet nach Augustins Ansicht unvermeidlich den Dämonen Tür und Tor, die sich in die Religion eindrängen und feindlich gegen sie wirken⁸². Als Grundfehler der Platoniker muss ihre Meinung angesehen werden, dass man den Dämonen mit religiöser Aufmerksamkeit (*religionis affectu* VIII 15) ergeben sein müsse oder dass man den Religionskult, der aus der Seele erbracht werden muss, den Dämonen schulde, die doch unterhalb der Seele stehen (VIII 16). Dass wir durch eine Art religiöse Verpflichtung den Dämonen unterworfen werden, ist ja absolut sinnlos, da wir doch durch die wahre Religion von den Übeln befreit werden sollen, von denen die Dämonen befallen sind. Die Dämonen verehren heiße, religiös das verehren, was man keinesfalls nachahmen will, während es doch das Wesen der Religion sei, das nachzuahmen, was man verehere (VIII 17). So üben die Dämonen über viele ihre Herrschaft aus, die der wahren Religion nicht würdig sind (VIII 22)⁸³. Die Gefangenschaft durch die Dämonen ist selbst da noch nicht zu Ende, wo der Religionsirrtum erkannt wird, wie Augustin am Beispiel des Hermes Trismegistus demonstriert (VIII 23f). Er geißelt den Widerspruch, dass die ungläubigen Menschen, wie Hermes eingesteht, „nicht Acht gaben auf die rechte göttliche Verehrung und Religion“ (*non animadvertentes ad cultum religionemque divinam* VIII 24,9f) und Götterbilder machten, und dass auf der anderen Seite diese Götterbilder von Hermes doch für verehrungswürdig gehalten wurden, so dass deren vorausgesehene Zerstörung ihn traurig stimmte⁸⁴. Achtmal zitiert er das Eingeständnis des Hermes, dass die Menschen „nicht Acht gaben auf die rechte göttliche Verehrung und Religion“. War doch darin ein will-

⁸² Vgl. *civ.* VIII 23,47.

⁸³ Apuleius trenne die Dämonenverehrung nicht von der Religion der oberen Götter (VIII 23). Denen, die den Dämonen eine Rolle in der Religion einräumen, muss die Frage gestellt werden, was denn die Götter täten, wenn sie das mitbekämen, was die Dämonen über sie bei den Menschen verbreiten (VIII 21).

⁸⁴ In seiner gnostischen Verstehensweise existiert für Hermes allerdings der Widerspruch zwischen Abfall von der göttlichen Religion durch Anfertigung von Götterbildern und Trauer über die Zerstörung der Götterbilder nicht. Von Augustin wird der Widerspruch auf die Einwirkung der Dämonen zurückgeführt und als Zeichen der Versklavung an sie gewertet.

kommenes Zeugnis des Ägypters, wie er Hermes Trismegistus nannte, für den göttlichen Ursprung der Religion zu finden. Bei Hermes stand nicht in Frage, dass es die wahre göttliche Religion gab. Es wurde ihr nur nicht Folge geleistet. Das musste, so Augustin, das göttliche Eingreifen nach sich ziehen⁸⁵. Was wundert es da, wenn die wahre göttliche Religion den Religionsirrtum beseitigt⁸⁶? Hermes selbst hat die Zeit angekündigt, da die christliche Religion um so entschiedener und freimütiger als sie wahrer und heiliger ist, alle trügerischen Fantasiegebilde über den Haufen wirft (subvertit), damit die Gnade (gratia) des wahrhaftigen Erlösers den Menschen befreie (liberet) von diesen Göttern, die der Mensch sich macht, und den Menschen Gott unterstellt, von dem er gemacht worden ist (VIII 23,44-48). Mit großer Sicherheit stellt Augustin die Tatsache eines göttlichen Eingreifens heraus. Dabei spielt er auf die Kaisergesetze gegen die heidnische Religion an. Es ist aber Gott, der handelt⁸⁷. Er lässt auch die wahre Religion als handelnde auftreten und vermeidet es, den Staat als handelnden zu nennen⁸⁸. Das Eingeständnis des Hermes Trismegistus, dass es einen Abfall von der rechten Gottesverehrung und Religion gegeben habe, als Götterbilder geschaffen wurden, greift er sofort auf, um die Religionswende der christlichen Zeit als Bekehrung herauszustellen. Was der Abfall (aversio) von der wahren Religion eingeführt hat (instituit), das schafft die Bekehrung (conversio) wieder ab. Was der Unglaube und der große Irrtum eingeführt haben, das schafft der Glaube und der Weg der Wahrheit (via veritatis) wieder ab (VIII 24). Die religiöse Wende ist eine Korrektur des Abfalls und eine neue Hinwendung zur wahren Gottesverehrung und Religion.

Die von der natürlichen Theologie ausgehende Gottesbetrachtung hätte zur wahren Verehrung des einen Gottes führen müssen, die von der Dämonenherrschaft befreit. Inkonsequenterweise wird aber die Sklaverei der Dämonenverehrung von der Gegenseite verschiedentlich gerechtfertigt⁸⁹. Das musste Augustin umso mehr treffen, wenn es auch in der sonst brauchbaren platonischen Theologie geschah.

⁸⁵ Ein ähnlicher Gedanke schon IV 30.

⁸⁶ VIII 24,34-37.

⁸⁷ Civ. VIII 24,50f: haec omnia deorum figmenta ab hominibus instituta etiam legibus iubeantur auferi. Ebd. 24,57: qui (Deus) haec contrariis causis, quam instituta sunt, abstulit.

⁸⁸ Sein Haupteinwand gegen die römische Religion richtete sich doch gegen deren Abhängigkeit vom Staat. Die Erinnerung an das deswegen nicht problemfreie Verhältnis von Staat und Religion hätte die rhetorische Wirkung des Arguments beeinträchtigt.

⁸⁹ Augustin stellte dies vor allem bei Apuleius, Hermes Trismegistus und Porphyrius fest.

Hier musste er sich nach entsprechenden Gegenargumenten umsehen. Er wendet das Religionskriterium an, das auch für die Platoniker wichtig war, ob nämlich das ewige selige Leben damit erreicht wird. Die religiöse Verehrung der Dämonen musste definitiv deswegen ausgeschlossen werden, weil sie für die Hauptfrage der Religion, wer nämlich die ewige Glückseligkeit verleihen kann, nichts bringt⁹⁰. Es ist der „wahre Gott, mit dem allein, in dem allein und von dem allein die Seele des Menschen, das ist die vernünftige und einsichtige Seele (*rationalis et intellectualis*), selig ist“ (IX 2,15f). Dieser Grundsatz muss in einer langen Auseinandersetzung gegen die religiöse Verehrung der Dämonen angewendet werden. Den Dämonen wird nämlich als einer Art von Mittelwesen eine Aufgabe der Heilsvermittlung zugeschrieben, weswegen sie religiöse Verehrung beanspruchen könnten. Augustin geht die Frage ziemlich systematisch an. Sein theologisches Argument⁹¹ gegen die Dämonenverehrung mag heute vergessen sein, war aber seinerzeit nicht unwichtig. Augustin ging davon aus, dass die Seligkeit, auf die die Religion hinstrebt, durch die Teilhabe (*participatio*) Gottes erlangt wird⁹². Auch Plato sagt das so⁹³. Durch Gottes Ewigkeit werden die Seligen beständig gemacht, durch seine Wahrheit sicher und durch seine Gabe heilig⁹⁴. In der Auffassung, dass die Teilhabe Gottes als Grundlage des seligen Lebens anzusehen ist, stimmten die Philosophie und die Bibel überein. Eine gemeinsame Grundüberlegung war auch die, dass ewiges Heil dem im zeitlichen Unheil befindlichen Menschen vermittelt werden muss. Viele verfielen jetzt darauf, als Mittler die Dämonen einzusetzen⁹⁵. Ein

⁹⁰ Die Stichworte Seligkeit (*beatitudo*) und seliges Leben (*vita beata*) ziehen sich wie ein roter Faden durch das Buch IX hin. Im *Breviculus* zu diesem Buch dominieren die drei Begriffe Seligkeit bzw. seliges Leben (IX 2. 13. 14 und 17), Elend bzw. Elende (IX 4. 5. 6. 10 und 17) und Mittler bzw. Mittlere (IX 13. 15 und 17). *Religio* begegnet in diesem Buch nur in IX 9. 20 und 23. Es ist zu erwarten, dass der Religionsbegriff eine Ausdeutung von der Klärung der apologetischen Hauptfrage her erhält, von wem das selige ewige Leben zu erlangen ist.

⁹¹ Das Hauptargument gegen die Dämonenverehrung wird in *civ.* IX 13-17 entwickelt. Vorher schon hatte er sich in *divin.daem.* auf Anfrage mit dem Wirken der Dämonen befasst.

⁹² Vgl. VIII 1; IX 15. 23; X 2. Vgl. IX 15-17. 22. F. NORMAN, *Teilhabe – ein Schlüsselwort der Vätertheologie*. Münster 1978. 264-294. M. A. SMALBRUGGE, *La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme – platonisme*, in: *Augustiniana* 40/41 (1990/91) 333-347.

⁹³ *Civ.* VIII 5.

⁹⁴ *Civ.* X 7.

⁹⁵ Die einlässliche Auseinandersetzung Augustins mit der problematischen Mittelstellung der Dämonen in der Auffassung des Apuleius, auf die hier nicht weiter eingegangen wird, findet sich in VIII 22f.

Argument für eine Mittleraufgabe der Dämonen wurde davon hergeleitet, dass diese ja in gewisser Hinsicht dem göttlichen Bereich angehörten, nämlich durch eine Art himmlischen unsterblichen Leibes den Menschen überlegen waren. Im *Breviculus* zu IX 13 ist der Grund für den Ausschluss einer Heilsvermittlung durch die Dämonen angegeben. Wie können die Dämonen, wenn sie weder die Glückseligkeit mit den Göttern noch die unselige Sterblichkeit mit den Menschen teilen, in der Mitte zwischen den Göttern und den Menschen stehen, da sie doch nicht an den Eigenschaften beider Gattungen Anteil haben⁹⁶? Als Vermittler zu Gott kommen die Dämonen auch deswegen nicht in Frage, weil die Religion, mit der sie angeblich die Menschen mit den Göttern verbinden konnten, ihren Sitz nicht im Körper hat, sondern im Geistigen (*in animo*). Es hilft also noch nichts, wenn die Dämonen einen gewissen unsterblichen Leib haben. Im Geistigen sind sie nämlich schwach und lasterhaft, schlimmer als die Menschen. Sie können keine Seligkeit von Gott vermitteln, weil sie diese ja selbst nicht haben. Sie stecken vielmehr in einer Misere der Laster⁹⁷. Sie sind selber unglücklich und voller Leidenschaften der Seele⁹⁸. Ihre schlimmste Verfehlung aber ist, dass sie göttliche Ehren anstreben und den „Dienst der Religion“ für sich haben wollen, von dem sie wissen, dass er dem wahren Gott allein gebührt (IX 20)⁹⁹. Was aber die guten Engel angeht, die den Menschen freundlich gesinnt sind und die sie nicht von der Verehrung Gottes abbringen wollen¹⁰⁰, so scheiden diese als Mittler deswegen aus, weil sie an der Unseligkeit des Menschen nicht Anteil haben und deswegen ein gegenseitiger Austausch zwischen den zwei Teilen¹⁰¹ nicht möglich ist. Es gibt also überhaupt keine Seligen mittleren Grades (*beati medii*)¹⁰², die Seligkeitsmittler sein können. „Suchen wir also die Mitte zwischen den seligen Unsterblichen und den unseligen Sterblichen, müssen wir etwas ausfindig machen, was entweder sterblich und selig

⁹⁶ Quo modo daemones, si nec cum diis beati nec cum hominibus sunt miseri, inter utramque partem sine utriusque communione sint medii. *Civ.brev.* IX 13.

⁹⁷ *Civ.brev.* zu Kapitel IX 4. 5. 6. 10.

⁹⁸ Vgl. IX 3.

⁹⁹ Die stolzen Menschenseelen sind den Dämonen zwar nicht durch Wissen, wohl aber durch Hochmut ähnlich. Darum ahnen sie nicht, welche Kraft gegen die Dämonen in der Selbsterniedrigung Gottes steckt, durch die das Menschengeschlecht in Besitz genommen worden ist (IX 20).

¹⁰⁰ Die glückseligen geistigen Wesen unterhalb Gott, die Engel, denen die Platoniker ebenso opferten wie den Dämonen, wollten dies selbst nicht, sondern wollten mit einem derartigen religiösen Dienst nur den einen Gott verehrt wissen (IX 23).

¹⁰¹ *Civ.brev.* zu IX 13 (non) inter utramque partem sine utriusque communione.

¹⁰² Vgl. IX 13.

oder unsterblich und elend ist“¹⁰³. Die bösen Dämonen könnten zwar zwischen Unsterblichkeit und Sterblichkeit vermitteln, aber sie haben nicht eine unsterbliche Seligkeit, sondern nur ein unsterbliches Elend. Den bösen Dämonen als verhinderten Mittlern steht der gute Mittler zwischen Gott und den Menschen gegenüber, der im Gegensatz zu der unsterblichen Unseligkeit der Dämonen einerseits zeitweise sterblich sein wollte, aber andererseits in seiner ewigen Glückseligkeit beharren konnte (IX 15). Wiederum geht Augustin zur Darstellung des christlichen Glaubens über, der für ihn nahtlos an die philosophischen Erkenntnisse anschließt. Im *Breviculus* zu IX 17 ist das kurz zusammengefasst. Für das Erlangen des ewigen Lebens, das in der Teilhabe am höchsten Gut besteht, bedarf der Mensch eines Mittlers nicht von der Art eines Dämons, sondern wie der eine Christus das ist¹⁰⁴. Der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist der Mensch Jesus Christus (IX 15)¹⁰⁵. In dem Satz aus 1 Tim 2,5 von Jesus Christus, der in der Gottheit dem Vater immer (wesens)gleich ist (*aequalis*) und in der Menschheit uns gleichgestellt (*similis*) geworden ist, erreicht die Argumentation über den nötigen Mittler des ewigen Lebens ihren Höhepunkt (IX 17,28f). Die Ausführungen über den Mittler Jesus Christus zeigen, wie sehr Augustins Christologie von der Abgrenzung gegenüber den Platonikern geprägt ist, die ja in der Inkarnation des Gottessohnes eine Befleckung der Gottheit erblicken und lieber zu den Dämonen als Mittlern gehen¹⁰⁶. Augustin kann nur auf den Gegensatz zwischen der Demut Christi und dem Hochmut der Dämonen und bösen Menschen hinweisen¹⁰⁷. Christus verhindert, dass die Sterblichen durch Hochmut zur ewigen Unseligkeit verführt werden; er schenkt den Herzen den Glauben und reinigt sie und befreit sie von der Herrschaft der Dämonen. Er lässt die Sterblichen an der Unsterblichkeit und Seligkeit teilhaft werden. Das solchermaßen umfangreiche Werk Christi der Belehrung und Befreiung ist im Sinne Augustins als göttliche Religionsstiftung zu verstehen. Der wahre Gott ist es ja, der Spender des ewigen Lebens, der die Religion seinen wahren Verehrern „eingibt und lehrt“ (V I4).

¹⁰³ IX 13, 76-79. THIMME 446.

¹⁰⁴ Ad consequendam vitam beatam, quae in participatione est summi boni, non tali mediatore indigere hominem qualis est daemon, sed tali qualis est unus Christus (*civ.brev.* IX 17).

¹⁰⁵ *Civ.brev.* zu IX 15.

¹⁰⁶ Vgl. *civ.* IX 16. Zu Christus als Stufe (*gradus*), die den Aufstieg zu Gott ermöglicht, hatte er schon wichtige Ausführungen in *De vera religione* gemacht. Vgl. Speigl (Anm. 1) 48.

¹⁰⁷ Vgl. *civ.* IX 20.

5. DIE RELIGION GOTTES ALS UNIVERSALER HEILSWEG

Das Hauptanliegen seiner Apologetik war dahingehend geklärt, dass mit dem wahren Gott allein, und in ihm allein, und von ihm allein die Seele des Menschen selig ist. Auf diesem Hintergrund kann er auch sagen, dass die Religion ihren Sitz in der Seele hat (vgl. IX 9). Damit war auch die Auffassung von der Religion auf einen klaren Weg gewiesen. Die Religion ist nichts anderes als in Gott seinen Grund haben, Gott erkennen und lieben. Sie ist zugleich auch der Dienst (obsequium oder servitus), der dem einen Gott gewidmet wird, von dem man geschaffen und durch dessen Gemeinschaft (participatio) man selig ist (vgl. IX 23). Mit diesem Gedanken konnte man anknüpfen an die besten Philosophen, die hochgeschätzten Platoniker, die verstehen konnten, „dass diese unsterbliche und rationale und intellektuelle Seele des Menschen ohne Teilhabe am Lichte jenes Gottes, von dem sie selbst und die Welt geschaffen worden ist, nicht glücklich sein kann“ (X 1,15-18). Wenn aber das selige Leben Teilhabe am Licht des Weltschöpfers ist, dann gebührt diesem die religiöse Verehrung. Damit ist mit den Platonikern zusammen das Ziel des Beweisganges erreicht. Nur der kann das glückselige Leben erlangen, der dem einen (Schöpfer) Gott mit der Reinheit keuscher Liebe anhängt (adhaeserit X 1). Und das eben ist Religion im Sinne von religare, sozusagen per definitionem.

In der Diskussion mit den Platonikern und speziell mit Porphyrius muss jedoch einiges noch weiter geklärt werden. Es sind Fragen zu den wesentlichen Elementen der Religion wie Gottesdienst, Opfer und Reinigung, die geklärt werden müssen und die alle irgendwie von daher geklärt werden, dass die Religion durch Christus vermittelt und erfüllt ist, so dass dieser der Weg der Religion schlechthin ist. Die abschließenden Verhandlungen mit den Platonikern beginnen mit der eingeforderten Klärung, dass keinen Mittelwesen geopfert wird. Zurückgewiesen wurde schon, dass einige sogar den bösen Dämonen opfern. Man darf aber auch nicht wollen, dass den guten Dämonen, die sie auch Engel oder Götter nennen, mit „Religion und Frömmigkeit“ gedient wird (X 1). Die Frage ist also noch, ob wir nur Gott oder auch diesen glückseligen Zwischenwesen heilige Dienste (sacra) oder Opfer, irgendetwas aus unserem Besitz oder uns selbst mit Bezeugungen der Religionsbindung (religionis ritibus) weihen können (X 1). Neuere Platoniker wie Porphyrius hatten das für die einfachen Leute zugelassen, wenn diese solche Mittler brauchten, da sie nicht wie die Weisen aus eigener Kraft der Erkenntnis zur seligen Gottesvereinigung gelangen

konnten¹⁰⁸. Bei der Formulierung der Frage merkt man bei Augustin bedachte Genauigkeit. Es geht nicht so sehr um eine Sprachregelung, denn er weiß, dass man z.B. von Göttern im Sinn von guten Dämonen reden und doch das gleiche meinen kann, was die Christen von Engeln sagen. Aber es geht ihm sehr um die Genauigkeit in der Sache. Gute Dämonen oder Götter, oder Engel, wie man sie nennen mag, haben wie wir den einen und selben Gott über sich, dem allein der Religionsdienst zu erbringen ist. Dahingehend sucht er in X 1 den Religionsbegriff weiter zu klären. Das geschieht in längeren Ausführungen, wie man denn die einzelnen Ausdrücke für die Gottesverehrung richtig verstehen soll. Er spricht ausführlicher über vier griechische Wörter (*latreia*, *threskeia*, *eusebeia* und *theosebeia*), ihre Wiedergabe im Lateinischen und ihre Bedeutung im Verhältnis besonders zum lateinischen *religio*. Dabei wird das Religionsverständnis wiederholt zurückgeführt auf den einen und einfachen Sachverhalt des Dienstes, der allein dem einen Gott gebührt¹⁰⁹. Er hat auf die Beschreibung des *latreia*-Dienstes schon früher hingearbeitet¹¹⁰. Er bleibt aber auch bei einem geradezu schwärmerischen Reden von *religio*, wie er es von früher gewohnt war. In einfachster Form lässt sich die Religion von dem Tätigkeitswort *religare* her verstehen¹¹¹. Sie wird wie früher¹¹² mit Anklängen an das Etymon dieses Wortes in einem inhaltsreichen Wortspiel beschrieben. „Indem wir uns für ihn (d.h. Gott) entscheiden (*eligentes*) oder vielmehr neu entscheiden (*religentes*), denn durch Gleichgültigkeit (*neglegentes*) hatten wir uns von ihm geschieden – indem wir uns also für ihn neuerdings entscheiden (*religimus*), wovon ja auch das Wort Religion (*religio*) sich herleiten soll, streben wir zu ihm mit Liebe (*dilectione*), damit wir zu ihm gelangen und zur Ruhe kommen, glückselig deshalb, weil wir durch dieses Ziel die Vollendung gewinnen“ (X 3).

Neben der allgemeinen Bestimmung von Religion als Gott allein und ausschließlich geschuldeter Dienst werden auch weitere Wesenszüge der Gott allein gebührenden Religion besprochen. Ständig lässt er sich dabei auf seine Gegenüber ein, vor allem die Platoniker und Porphyrius, die in dieser Frage sich widersprüchlich äußern

¹⁰⁸ Bei A. WACHTEL, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus. Bonn 1960 (Bonner Historische Forschungen. Bd. 17) ist das gut dargestellt (19).

¹⁰⁹ Dreimal in X 1.

¹¹⁰ Vgl. IV 29; V 15; VI praef.; VII 27. 32; IX 20; X 3; vgl. später XIX 17.

¹¹¹ E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen 1986. 71, meint also nicht ganz zutreffend, dass es bei Augustin „von 'religio' kein eigenes Verb gibt“. Im Verb liegt sogar ein Schlüssel zum Verständnis von *religio* bei Augustin.

¹¹² Zu den früheren Schriften vgl. SPEIGL (Anm. 1).

bzw. wie Porphyrius den einfachen Leuten Opfer zugestehen, weil jene nur durch Opfer die notwendige Vermittlung von Mittlerwesen gewinnen können. Aber auch der Ablehnung der Opfer durch die Manichäer will Augustinus begegnen¹¹³. Immer ist sein Ausgangspunkt die ständig vorgetragene Überzeugung, dass Religion die Menschenantwort des Verehrungsdienstes (*servitus*) auf das Anteilgeben Gottes an der ewigen Seligkeit (*participatio*) ist. Die Religionsantwort besteht vor allem im Kult und im Opfer. Augustinus lässt es sich angelegen sein, das zu konkretisieren und zu erläutern¹¹⁴. Die Hauptlinie, an der entlang der Religionsbegriff geklärt wird, ist der Opferkult¹¹⁵. Wie die Religion zum seligen Leben führt, so besteht sie wesentlich im Opferkult. „Um von anderem jetzt nicht zu reden, was zum Religionsdienst gehört, mit dem Gott verehrt wird, so wird sicher kein Mensch zu sagen wagen, dass das Opfer jemandem anderen gebühre als Gott“ (X 4). Und er beginnt die christliche Auffassung vom Opfer in der Religion (X 4-7)¹¹⁶ zu skizzieren. Religion (X 1.3f), Kult (X 3) und Opfer (X 4-6) scheinen fast synonyme Begriffe zu sein. Das Hauptanliegen ist, dass nur dem einen wahren Gott der Opferdienst gebracht wird, dem allein das Opfer gebührt¹¹⁷. Nachhaltig klärend kann *civ.brev.* X 5 wirken, wo er sagt, dass Gott die Opfer nicht wegen ihrer selbst verlangt, sondern dass er sie dargebracht wissen will als Zeichen für das, was er (eigentlich) verlangt, nämlich die innere Hingabe. Diese leisten auch die Engel. Sie haben es von sich gewiesen, dass man ihnen opfere. Sie haben ja die Heilige Schrift vermittelt, in der zu lesen steht: „Wer den Göttern opfert und nicht dem Herrn allein, der soll ausgerottet werden“ (Ex 22,19). Dem Zeugnis der Engel treten große Wunder an die Seite, die vollends klar machen, wem allein wir opfern sollen (X 7)¹¹⁸. Die uralten biblischen Wunder bekräftigten Gottes Verheißungen und geboten seine Verehrung

¹¹³ WACHTEL (Anm. 111) 142. c. Faust. XX 3f. 17. 20.

¹¹⁴ Weitere mit dem Religionsbegriff verbundene Themen sind u.a. die Reinigung der Seele, die Weisheit und die Wunder, die die Religion stützen und kräftigen. Vgl. *civ.brev.* X 8. 12. 17 und 18.

¹¹⁵ *Civ.brev.* X 1. 4-6. 19-20. Dazu X 17f.

¹¹⁶ Die Kapitel 4 bis 6 kann man als Fundamentalkatechese über Religion und Opfer bezeichnen. Während in Kap. 17 und 18 sodann auf die Bekräftigung durch Wunder hingewiesen wird, folgen in Kap. 19 und 20 weitere vertiefte Ausführungen über Religion und Opfer.

¹¹⁷ *Sacrificium debeatur.* *Civ.brev.* X 4.

¹¹⁸ Auch mit den Wundern soll zur Gottesverehrung hingeführt werden. Gott verschmäht es nicht, neben dem Wunder, das die von ihm geschaffene Natur ist, und neben dem Menschen, der ebenfalls ein Wunder ist, auch noch sichtbare Wunder am Himmel und auf der Erde zu vollbringen, um die noch am Sichtbaren hängenden Seelen dazu zu bringen, ihn, den Unsichtbaren, zu verehren (X 12).

ebenso wie sie die Verehrung der falschen Götter verboten¹¹⁹. Dass die Wunder von Gott gewirkt sind, ist dadurch sichergestellt, wenn sie von Gott ausgehend „zur Verehrung des einen Gottes und zur Bindung an ihn anregen“¹²⁰. Von dem allein Gott gebührenden Opfer durfte man sich nicht abbringen lassen, wenn Gott untergeordnete Wesen Wunder vollbrachten, um die Opferverehrung von Gott weg auf sich zu lenken und sich mit den Gebräuchen der Religion (*religionis ritibus*) verehren zu lassen¹²¹. Gott hat größere, sicherere und berühmtere Wunder gewirkt, damit jene, die Opfer für sich forderten, es nicht leichter hätten, den schwachen Frommen eine falsche Religion aufzuschwätzen, indem sie den Sinnen irgend etwas Erstaunliches zeigten (X 16). Vor allem ist das göttliche Gesetz, das durch „Edikte der Engel“¹²² verkündigt wurde, von Wundern umgeben. Gemeint sind die Gesetzestafeln, die in die Bundeslade gelegt wurden. Dieses Gesetz bezeichnet Augustinus als einen Religionserlass¹²³ und gibt als dessen Inhalt Ex 22,19 an, wo befohlen war, dass der eine Gott der Götter mit der Verehrung (*religione*) der heiligen Opfer verehrt werden muss (X 17). In den biblischen Wundern¹²⁴, die sich um die Bundeslade, den Ort der Aufbewahrung des Gesetzes, ereigneten, zeigt sich die höhere Art, d.h. die besondere Sorge der Vorsehung Gottes¹²⁵ um die Religion. So wurde von Gott durch Wunder die Religion empfohlen, die es verbietet, allen anderen Mächten zu opfern,

¹¹⁹ Solche biblische Wunder sind aufgezählt in X 8. Als zwiespältig bezeichnet Augustin die Haltung des Porphyrius und der Platoniker, die sich für die einfachen Leute Reinigung der Seele von der Magie und der Theurgie versprochen, während diese doch keine Rückführung zu Gott (*reversio*) bringen kann (X 9). Auffällige wunderbare Vorkommnisse in der Theurgie gehen nicht auf menschenliebende Engelsdienste, sondern auf die Dämonen zurück (X 9-11). Sofern nicht Gott selbst diese Wunder gewirkt hat, muss darauf geachtet werden, ob sie von solchen und durch solche vollbracht wurden, die uns in aufrichtiger Frömmigkeit lieben und in denen die lebendige Kraft Gottes gewirkt hat. Es gibt nämlich auch Wunder der Dämonen.

¹²⁰ *Dei unius...cultum religionemque commendat.* X 12.

¹²¹ X 16. An der Forderung der bösen Mittelwesen, dass ihnen Opfer dargebracht werden müssten, und an der Forderung der anderen guten Mittelwesen, dass nur dem einen Gott geopfert werden dürfte, lässt sich schon klar erkennen, welche der beiden Forderungen auf Stolz und welche auf die wahre Religion zurückgeht. Eine Kriteriologie der Wunder war umso mehr notwendig, als eben auch selbstsüchtige dämonische Wunder für möglich gehalten wurden, die nicht das Wohl des Menschen beabsichtigten. Augustin kannte eine Menge solcher Wunder. Vgl. BA 34,626f.

¹²² *Civ. X 17: in edictis data est angelorum.* Vgl. *Ap. 7,53.*

¹²³ *Lex dei...qua...religione sacrorum iussus est.* X 17,2.

¹²⁴ Gegen die, die bestreiten, dass man den kirchlichen Büchern bezüglich der Wunder glauben muss, schreibt er Kap. X 18.

¹²⁵ Was auch im *civ.brev.* X 14f besonders hervorgehoben ist.

und gebietet, nur dem einen Gott zu opfern, der allein, liebend und geliebt, glücklich macht (X 17). Das göttliche, durch Engel vermittelte und durch Wunder bekräftigte Religionsgebot der Bibel (X 17) ist ein Opfergebot. Gott befahl aber solche Opfer nur für eine bestimmte Zeit und verhiess, sie durch einen besseren Priester in Besseres umzuwandeln. Damit bekundete er deutlich, dass er nach Opfern wie im Alten Testament nicht verlange, sondern durch sie auf andere vorzüglichere hinweise und überhaupt in den Erweisen der Verehrung nicht die eigene Verherrlichung anstrebe, sondern uns zu unserem, nicht zu seinem Besten, aneifern wolle, ihn zu verehren und vom Feuer seiner Liebe entzündet ihm anzuhängen (X 17). Im Fortschritt vom Alten Testament zum Neuen Testament und zu Christus, von den materiellen Opfern zum geistigen Opfer der Hingabe an Gott, wollte Augustinus eine alles bestimmende Führung der Vorsehung (*providentia*) Gottes in der Religion aufzeigen, die für sich gewinnen wollte. Seinen Gesprächspartnern und Gegnern waren die Opfer in der Religion etwas Selbstverständliches. Der Hauptkontrahent im 10. Buch, Porphyrius¹²⁶, den Augustin öfter als eine rätselhaft widersprüchliche Gestalt apostrophiert, hatte aus dem Bestreben der Erneuerung der Religion der Göttergläubigen¹²⁷ dem heidnischen Opferwesen neue Impulse gegeben, auch wenn er sie nur für diejenigen vorsah, die nicht durch geistige Erkenntnis zur Vereinigung mit der Gottheit kommen konnten. Augustin seinerseits war weit davon entfernt, die Sinnhaftigkeit der sichtbaren Opfer zu bestreiten. Die wahre Religion lehrt die Darbringung von sichtbaren Opfern¹²⁸. Er will ihren Sinn aber klären. Die sichtbaren Opfer sind nötig als Zeichen (*signa*) des reinen Religionsdienstes. Zwar sind sie als Zeichen nicht schon der vollendete Religionsdienst selbst; sie sind aber mit der wahren Religion untrennbar verbunden. Es dürfen „auch sichtbare Zeichen keinem anderen dargebracht werden als ihm, dessen unsichtbares Herzensopfer wir selbst sein sollen“¹²⁹. Es ist also nicht so, dass

¹²⁶ Im *civ.brev.* ist Porphyrius ausdrücklich genannt in X 9. 11. 26-28. 30. 32.

¹²⁷ P. F. BEATRICE, *Pagan Wisdom and Christian Theology According to the Tübingen Theosophy*, in: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 403-418. „Porphyry was a philosopher committed to the recovery and defence of the pagan religious traditions against Christianity“ (ebd. 414. Lit.). Vgl. auch ders., *Quosdam Platoniorum libros. The platonic readings of Augustine in Milan*, in: *VigChr* 43 (1989) 248-281. 252-254. Zum Kultproblem der Neuplatoniker vgl. KOBUSCH (Anm. 75) 97-114.

¹²⁸ *Civ.brev.* X 19: *Quae ratio sit visibilis sacrificii, quod uni vero et invisibili Deo offerri docet vera religio.*

¹²⁹ *Civ.* X 19,7-10. Die Engel freuen sich über eine solche Opfereinstellung der Menschen und unterstützen sie nach Kräften.

man die sichtbaren Opfer gleichsam als geringere ruhig den bösen Geistern überlassen dürfte¹³⁰. Vielmehr müssen alle sichtbaren Zeichen von Opfern hingeordnet sein oder hingeordnet werden können auf das wahre und höchste Opfer¹³¹.

Hier erfolgt wieder der Überschritt zur christlichen Glaubensverkündigung. „Das höchste und wahre Opfer“ ist das, was „der Mittler Gottes und der Menschen dargebracht hat“¹³², das Opfer Christi. Das Opfer, das den Inhalt der Religion ausmacht, wird mit dem einzigen Mittler der Religion verbunden. Besorgt um ein rechtes Verständnis schickt er sofort eine Klärung voraus. In seiner göttlichen Gestalt nimmt Christus zugleich mit dem Vater das Opfer an, da er zusammen mit ihm der eine Gott ist. In seiner Knechtsgestalt wollte er aber lieber Opfer sein als Opfer empfangen. Im Blick auf ihn sollte nämlich niemand auf den Gedanken kommen, man dürfe irgendeinem Geschöpf Opfer darbringen. Aus dem gleichen Grund ist er auch zugleich Opfer und Priester, d.h. der, der das Opfer darbringt. Die Zusammenfassung der Religion im einen Opfer des einen Mittlers Christus, der selber Opfer und zugleich Priester ist, hebt alle Missverständnisse und Missbräuche um die Opfer in der Religion im Heidentum auf und führt die durch Gott veränderten Einrichtungen des Opfers aus dem Judentum zur Vollendung der göttlichen Religion fort. Wie selbstverständlich spricht Augustinus von einem täglichen Opfer der Kirche. Dieses ist ein Erinnerungszeichen (sacramentum) für das Priester- und Opfersein Christi. In diesem Opfer lernt es die Kirche, von der er das Haupt und sie sein Leib ist, sich selbst zu opfern. Die einstigen Opfer der Heiligen, gemeint sind die des Alten Bundes, waren vielfache und mannigfaltige Zeichen dieses wahren Opfers. Durch die Vielfalt sollte auf die neue bedeutsame Einheit hingewiesen werden. Alle falschen Opfer aber mussten diesem höchsten und wahren Opfer weichen (X 20). Über die unmittelbare apologetische Zielsetzung hinaus gelingt es Augustinus hier in höchster Prägnanz und größter Dichte und bewundernswerter Kürze, ein theologisches und katechetisches Glanzstück über das Opfer Christi anzufügen.

¹³⁰ Denn diese begnügen sich nicht damit, sondern haken „bei dem unterwürfigen Flehen der Seelen ein“, die sie betrügen und knechten, und so versperren sie den Menschen „den Weg zum wahren Gott, da sie nicht wollen, dass der Mensch sein Opfer sei“ (X 19,30-33).

¹³¹ Klärende Unterscheidungen zu den Opfern im Heidentum, Judentum, Manichäismus und Christentum bringt er in c. Faust. XX 21.

¹³² Civ.brev. X 20. Augustinus hat den Mittlergedanken bereits im Buch IX entwickelt.

Nach allgemeinem Verständnis bringt das Opfer (*sacrificium*) auch Reinigung (*purgatio*)¹³³, vor allem das Opfer des Mittlers¹³⁴. Porphyrius¹³⁵ benennt in einer Art von Dreifaltigkeit drei (göttliche) Urgründe (*principia*) der Reinigung¹³⁶. Zur Kernfrage dringt er damit nicht vor. Das eine und einzige Prinzip (*principium*) der Reinigung ist der Mittler und sein Opfer (*sacrificium purgationis*). Das hat Porphyrius nicht annehmen wollen und darin besteht die Auseinandersetzung mit ihm¹³⁷. Die Reinigung durch Christus ist sodann nicht bloß auf einen Teil des Menschen wie Herz¹³⁸ oder Seele¹³⁹ oder einen Seelenteil (X 9) beschränkt, sondern auf den ganzen Menschen, auf die Menschennatur (*natura*) gerichtet¹⁴⁰, ja sie ist eine Reinigung der ganzen Menschheitsgeschichte. Durch die Gnade Gottes wurde auf dem Weg der Reinigung durch den Mittler der Sieg über die Dämonen errungen. In einer ersten Zeit, in der es noch eine Übermacht der Dämonen gab, ist die Zahl der Märtyrer groß gewesen und voll geworden. Sie haben gleichsam zum Siege mitgeholfen¹⁴¹.

Das ist der „Weg der wahren und wahrhaft heiligen Religion“ (X 21) in der Geschichte. Man muss fragen, welche Motive Porphyrius hatte, Christus und den von ihm angeführten Heilsweg in der

¹³³ X 9-11. Zurückweisen muss er freilich gleich die unannehmbare, inkonsequenterweise auch von Porphyrius vertretene Ansicht, dass eine Reinigung der Seele durch Einwirkungen der Dämonen in der Theurgie erreicht werde. Auch besteht die Reinigung nicht einfach in der Flucht vor allem Körperlichen, wie Porphyrius meint. X 29.

¹³⁴ X 22-24.

¹³⁵ Er hält es durch Orakelsprüche für geoffenbart, dass keine Reinigung durch Weihehandlungen (*teletis*) im Dienste des Mondes oder der Sonne möglich sei (X 23,1f). Augustin deutet das so, dass durch keine Weihung an irgendwelche Götter Reinigung möglich sei.

¹³⁶ X 23,10. Augustinus sieht Anknüpfungsmöglichkeiten, mahnt sich aber auch selbst zur Vorsicht. Die Philosophen gingen recht frei mit den Worten um und scheuten sich nicht, in so schwierigen Fragen religiös empfindliche Ohren zu beleidigen. „Wir aber müssen uns an eine feste Sprechweise halten, damit durch eine Willkür in der Wortwahl nicht auch noch eine religionsverletzende Auffassung im Sachinhalt entstehe“ (X 23,23-26).

¹³⁷ X 24. „Er wollte nicht einsehen, dass der Herr Christus das *principium* ist, durch dessen Fleischwerdung (*incarnatio*) wir gereinigt werden.“

¹³⁸ Civ. X 22.

¹³⁹ Civ. X 9f. 23.

¹⁴⁰ Civ.brev. X 24.

¹⁴¹ Diese Märtyrer werden aber nicht wie Götter verehrt. Sie haben gekämpft, dass die wahre Religion bekannt wurde und damit die falsche und erfundene Religion überführt werde (VIII 27). In c. Faust. XX 21 wehrt er sich gegen den Vorwurf, bei den Christen seien die Märtyrer an die Stelle der Götzen der Heiden getreten.

Geschichte nicht anzuerkennen¹⁴². Da dieser in Religionsdingen durchaus auch Autorität anerkannte¹⁴³, nämlich Orakelsprüche, fordert Augustin ihn wiederholt auf, jenen Seligen und Unsterblichen Gottes Glauben zu schenken, nämlich den offenbarenden Engeln der Bibel, die als wahre Religion nicht Ehre für sich selbst verlangten, sondern nur für Gott, dem sie gebührt. Sie kannten kein Opfer außer dem, bei dem wir selbst wie auch sie das Opfer sein müssen, das durch denjenigen Priester zu bringen ist, der im Menschsein, das er annahm und in dem er Priester sein wollte, auch bis hin zum Tod das Opfer für uns geworden ist (X 31). Es entstand also eine Zusammenschau der Religion im Opfer Christi, verbunden mit allen Klärungen zu der dadurch möglichen Reinigung der Seelen und dem Nachweis, dass solches tatsächlich sich in der Geschichte vollzogen hat und geschieht. Damit war aber auch schon angezeigt, dass die Religion Gottes eine und eine universale war. Dies ergab sich vom einen Gott her, von der einen Menschennatur her, von der einen Geschichte her, von dem einen Mittler Jesus Christus und seinem einzigen Opfer und der Verbindung der durch seine Opfer gereinigten Gläubigen mit ihm in seinem Leib, der einen Kirche (*ecclesia*). Wie eine konsequente letzte Note kommt deswegen als Zusammenfassung seiner *demonstratio religionis* ihre Universalität zur Sprache. „*Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae ...*“ (X 32). Die Universalität der Religion Gottes war ihm stets vor Augen gestanden und ein ständiges Anliegen gewesen, wie wiederholte Bemerkungen zeigen¹⁴⁴. Aber die Universalität war nun zuletzt auch eine Kontroverse, die wiederum speziell mit Porphyrius durchgefochten werden musste. Die Formel von dem allgemeinen Weg zur Befreiung der Seele, von der *universalis via animae liberandae*, fand er bei Porphyrius¹⁴⁵. Das

¹⁴² Mit dieser Frage und der Position des Porphyrius setzt er sich in X 23-31 auseinander.

¹⁴³ Sein Hauptwerk „Philosophie (oder Theologie) aus den Orakeln“ beweist das. Porphyrius wollte aus den göttlichen Orakeln die Philosophie (d.h. auch die Theologie) stützen.

¹⁴⁴ Dass z.B. Christus allen Zeiten gegenwärtig oder bekannt sein konnte. Immer gab es ja hinweisende *significationes*. Vom Anfang des Menschengeschlechtes an gab es bestimmte Zeichen und Sakramente (*quaedam signa et sacramenta*), die sogar den jeweiligen Zeiten angepasst waren (*temporibus congrua*). Durch Boten (Gottes) wurde denen, die es hören sollten, das Geheimnis des ewigen Lebens gepredigt (VII 32). Im Glauben an das Geheimnis Christi konnten auch die Gerechten der alten Zeit bei frommem Lebenswandel gereinigt werden, sowohl vor der Zeit, als dem hebräischen Volk das Gesetz gegeben war, und auch zur Zeit des Gesetzes selber. Vgl. X 25.

¹⁴⁵ Nur im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Porphyrius taucht die Formulierung *universalis via animae liberandae* auf. Diese ist ein Zitat aus Porphyrius.

religiöse Thema der Befreiung der Seele war ihm aus der Zeit seiner ersten Schriften geläufig und in vielen Zügen mit den Anschauungen der Platoniker verwandt. Zuletzt war auch mit Porphyrius die Diskussion geführt worden, wo und wie denn die Reinigung (*purgatio*) der Seelen in der Religion geschehen könne¹⁴⁶. Jetzt ging es aber darum, ob die Religion, d.h. die christliche Religion, ein universaler Weg zur Befreiung der Seele war, ohne die keine Seele befreit werden konnte. Es ist zu vermuten, dass der Bischof von Hippo sehr wohl wusste, wie Porphyrius sich vornehmlich gegen die christliche Verkündigung der universalen Religion gewandt hatte¹⁴⁷. Porphyrius hat möglicherweise gegen das Christentum das Schlagwort von der Pluralität in der Religion aufgebracht¹⁴⁸, soweit es nicht schon seit den Zeiten des Celsus den christlichen Apologeten als allgemein verbindliche Weltanschauung entgegengehalten wurde¹⁴⁹. Augustin zitiert Porphyrius¹⁵⁰, der gesagt habe, dass er von niemandem einen allgemeinen Weg für die Befreiung der Seele vorgebracht gefunden habe. Etwas sophistisch wendet er diesen Satz und bemerkt, Porphyrius glaube an den universalen Weg, er habe ihn nur nicht gefunden. Er entschuldigt ihn aber großzügig damit, dass Porphyrius ja das Christentum als universalen Weg der Religion nicht erlebt habe. Denn zu seiner Zeit wurde das Christentum so bekämpft, dass er meinen konnte, es werde bald untergehen¹⁵¹. Doch ergreift Augustin jetzt die Gelegenheit und fasst mit der Formulierung des Gegners seine eigene Ansicht zusammen. Ja, die Religion Gottes ist der universale Weg zur Befreiung der Seele.

¹⁴⁶ Augustin wandte sich gegen die Losung des Porphyrius: „*Omne corpus est fugiendum*“ (vgl. X 29). Er kannte die Losung seit der Lektüre der Bücher der Platoniker. BA 34, 621.

¹⁴⁷ A. MEREDITH, Porphyry and Julian Against the Christians, in: ANRW II 23,2 (1980) 1136. Die christliche Apologetik hatte schon nahezu 300 Jahre lang den universalen Weg der Religion propagiert. Man braucht nur an Justins Dialog mit dem Juden Tryphon zu erinnern. A. Rudolph, „Denn wir sind jenes Volk“ – Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht. Bonn 1999. Die Kontinuität der Argumente zeigt allein schon der Vergleich mit civ. X 32.

¹⁴⁸ J. VANDERSPOEL, The Background to Augustine's denial of religious plurality, in: Grace, Politics and Desire. Essays on Augustine ed. by H. A. Meynell. Calgary 1990. 179-193. 184.

¹⁴⁹ J. SPEIGL, Die Diskussion um Pluralismus und Universalität in der Religion. Ein Schlüssel zum Verständnis des apologetischen Werkes des Justin, in: FS für W. Cramer. Bonn 1999. 275-307.

¹⁵⁰ Vgl. BA 34, 546. 621 und P. F. BEATRICE, Quosdam Platoniorum libros (Anm. 127).

¹⁵¹ X 32. Genau genommen sagt Augustin nicht, dass Porphyrius nicht gewusst hätte, wie die Christen den universalen Weg der Religion propagierten. Eine solche Unkenntnis des Porphyrius kann er kaum angenommen haben.

6. DIE BEWÄHRUNG DER RELIGION IN DER GESCHICHTE

In der Auseinandersetzung mit der Götterreligion hat Augustinus die Religion als einen ausschließlich dem einen Gott universal von allen Menschen aller Zeiten und Orte geschuldeten Dienst beschrieben. Über die Religion Gottes kann man nicht zutreffend reden, wenn man nicht zugleich ihre konkrete Gestalt beachtet, d.h. wie sie sich über die ganze Geschichte hin erstreckt¹⁵². Das angemessene Reden von der Religion hatte die Beachtung ihres zu Tage Tretens in der Geschichte ebenso wie den Aufweis ihrer Grundlage in der Philosophie erfordert. Außerdem zeigte sich, dass die Trennung seines Werkes in einen apologetischen Teil der Auseinandersetzung mit den *aliena* und in einen zweiten Teil der Darlegung der *nostra* im Grunde nicht einzuhalten war¹⁵³. So waren die Definition der Religion und die Beschreibung ihrer Wesenszüge (s. Punkt 5) eine apologetische Aufgabe gewesen und zugleich eine biblisch-dogmatische Darlegung geworden. Im zweiten Hauptteil seines Gottesstaates wird das Thema der Religion in die Darstellung der Entstehung (*exortus*), des Fortgangs (*excursus*) und der entsprechenden Endstadien (*debiti fines*) der beiden *civitates*, also, wenn man so sagen darf, in die Geschichte¹⁵⁴ der beiden *civitates* hinein fortgeführt. Dies ergibt sich nicht sofort aus der Wortstatistik¹⁵⁵. Viel weniger häufig gebraucht, ist *religio* im

¹⁵² Augustin betont immer wieder die einzigartige Rolle des Volkes Israel für die Religion, die unter Veränderungen auch erhalten blieb. Er bemerkt aber ebenso oft, dass es von Anfang an auch über das Volk Israel hinaus Verehrer des einen wahren Gottes und somit Anhänger der einen Religion gegeben habe. Vor allem aber sah er die universale Gestalt der einen Religion in der Kirche Christi erreicht. Dabei war er sich immer bewusst, dass die Religion das Götteranhangen der einzelnen Seele ist. Die Grundlage dafür findet sich in allen Menschen in der Teilhabe am Sein, am Erkennen des Wahren und am Lieben des Guten. Vollendet wird die Religion in der Teilhabe an der Seligkeit des ewigen Lebens, die Gott gewährt.

¹⁵³ In den *retr.* II 43,2 schrieb er deshalb: „Da jedoch, wo es nötig ist, brachten wir unsere Anschauungen (*nostra*) auch in den zehn ersten Büchern vor, und widerlegten Argumente der Gegenseite (*adversa*) in den zwölf letzten Büchern.“

¹⁵⁴ Für den Zusammenhang der beiden *civitates* mit der Geschichte sind besonders die Arbeiten von MARKUS (Anm. 19) und WACHTEL (Anm. 108) zu beachten. Vgl. auch STUDER (Anm. 176) und ebenfalls neueren Datums CHRISTOF MÜLLER, *Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilsgeschichtliche Elemente einer augustininischen 'Geschichtstheorie'*. Würzburg 1993 (Cassiciacum XXXIX/2) 158-160.

¹⁵⁵ Im zweiten Teil von *civ.* wird die *religio*-Begrifflichkeit nur etwa ein Fünftel so häufig gebraucht wie im ersten Teil. Es finden sich 25 Hauptwörter und zehn Eigenschaftswörter. Religiös sind Menschen, die Sorge und die Höflichkeit. Für den Religionsbegriff ergibt sich daraus nichts Auffälliges. Das Hauptwort *religio* kommt öfter allein vor. Einige Male wird es durch ein Eigenschaftswort näher bestimmt wie wahre Religion, christliche Religion und unsere Religion. Einige Male werden auch

zweiten Hauptteil (mit dem Beiwort *vera, nostra* oder *christiana*) inhaltlich oft auch recht weit und allgemein gefasst¹⁵⁶.

Es könnte der Eindruck entstehen, dass die Religion hier doch nurmehr zufällig und sporadisch erwähnt wird. Wenn man sich aber nicht zu schnell mit diesem Eindruck abfindet, dann vermittelt eine Untersuchung des *Breviculus* zu *De civitate Dei*¹⁵⁷ ein aufschlussreiches Ergebnis. Es ist anzunehmen, dass Augustin in die Inhaltsangabe¹⁵⁸, die der *Breviculus* zu seinem großen Werk liefern sollte, auch die Anliegen, die er in diesem Werk verfolgte, mit einfließen ließ. Mehrmals konnte festgestellt werden, dass im *Breviculus* wertvolle Orientierungen für den Fortgang der Argumentation und den Inhalt der Kapitel zu finden sind. Die beste Erklärung dafür ist, dass Augustin die Absicht verfolgte, sein großes Werk zugänglicher zu machen. Da lässt sich nun fragen, ob und wie unter dem Stichwort *religio* die Kapitel zusammengefasst sind, oder ob und wie mit *religio* gar ein Fortgang der Argumentation erkennbar wird. *Religio* kommt im *Breviculus* 14mal vor, 11mal im ersten Teil und dreimal im zweiten Teil¹⁵⁹. Erstaunlich ist, dass achtmal (also in der Mehrzahl der 14 Fälle) in den entsprechenden Kapiteln des Textes das Wort *religio* nicht aufscheint. Daraus wird man folgern dürfen, dass *religio* im *Breviculus* als orientierendes Stichwort verstanden werden kann und nicht bloß ein aus

bestimmte Erscheinungsformen oder Teilakte der Religion angesprochen, wie Disputation der Religion (XI 5), Hingabe in der Religion (*obsequium religionis* XIII 19), heilige Schriften der Religion (XIV 7), Autorität der Religion (XVIII 38), Geschichte der Religion (XVIII 40) und Gesetze der Religion (XIX 17).

¹⁵⁶ Am weitläufigen Sinn des Wortes ändert sich nichts, wenn die Religion manchmal personifiziert auftritt, z.B. XII 21: die wahre Religion hat die Übel gesühnt und beendet. XII 28: die wahre Religion anerkennt und preist den Schöpfer. XV 16: die Religion verbietet die Verwandtenehen. In XVII 4 wird die christliche Religion mit der *civitas Dei* und der Gnade Gottes identifiziert.

¹⁵⁷ Lit. zum *civ. brev.* in AL I 976f.

¹⁵⁸ C. ANDRESEN meint, der *Breviculus*, der von Augustin zusammen mit Vorschlägen für eine mehrbändige Edition der *civ. an Firmus* übersandt worden war, habe nicht den gleichen Stellenwert zum Verständnis der Gliederung wie der besagte Brief an Firmus und wie die *Retractationes*. Augustin habe dieses „Inhaltsverzeichnis“ als Register gearbeitet, das „den Bestand und die Integrität des Gesamtwerkes in seinen Einzelbüchern sichern sollte“ (Einführung DTV-Ausgabe XV). Man darf aber fragen, ob *Breviculus* mit „Inhaltsverzeichnis“ genau übersetzt und mit „Register“ genau beschrieben ist.

¹⁵⁹ Die folgenden Stellen finden sich alle in *civ. brev.*: I 15 *ob religionem*. II 3 *antiqua religio christiana*. II 20 *tempora christianae religionis*. II 28 *de christianae religionis salubritate*. IV 32 *falsae religiones*. IV 34 *in vera religione*. VII 33 *sola christiana religio*. VIII 18 *qualis religio sit in qua*. VIII 26 *omnis religio paganorum*. X 16 *uni deo sancta religio serviri*. X 19 *visibile sacrificium invisibili deo offerri docet vera religio*. XVIII 8 *deorum orta religio*. XVIII 54 *christiana religio*. XIX 25 *non verae virtutes ubi non vera religio*.

dem Text genommenes Zitat ist. Mit dem Wort *religio* wird vom *Breviculus* aus ein roter Faden in das Werk gelegt¹⁶⁰. Die Tendenz dieser orientierenden Verwendung des Religionsbegriffes geht hauptsächlich dahin, dass die eingetretene Religionswende und das Unterscheidende in der wahren Religion Gottes unterstrichen werden sollen.

Das Interesse, mit dem Wort *religio* im *Breviculus* das Verständnis zu steuern, hält im zweiten Teil an. Ein schönes Beispiel dafür ist *civ.brev.* XIX 25, wo er sagt, „dass es da keine wahren Tugenden geben kann, wo es keine wahre Religion gibt“. Der Satz klingt zunächst wie ein moralisierender Gemeinplatz, erweist sich aber dann als wohlbegründeter Grundsatz, der besagt, dass die Religion die Grundlage der Moral bildet. Hinter dem Satz steht die Lehre von den Kardinaltugenden, in deren Rahmen der Platz der Religion gesucht wird. Hier liegt auch der wichtige Punkt, wo der Staat aus seinem religiösen Anspruch ausgehebelt wird. In XIX 21-25 liest man, dass Augustin Ciceros Definition der Gerechtigkeit zu Grunde legt, die jedem das Seine gibt (XIX 21). Während Tullius das als Ausgangspunkt der Definition des Staates nimmt, dreht Augustin das Prinzip gegen das römische Reich um, dass deswegen kein Staat im Vollsinn ist, weil ihm die Gerechtigkeit fehlt. Vor allem fehlt ihm die Gerechtigkeit gegen Gott. „Was ist das für eine Gerechtigkeit unter Menschen, welche die Menschen selber dem wahren Gott entzieht und unreinen Dämonen unterstellt?“ (XIX 21). Das ist der Fall der römischen Staatsreligion. Sie verstößt gegen die Gerechtigkeit gegenüber Gott. Damit stellt sie auch den Herrschaftsanspruch des Staates und den Staat selbst in Frage. Von der Gegenseite wurde zur Bekräftigung der staatlichen Herrschaft auf die Naturordnung der Herrschaft verwiesen, wo Gott über den Menschen, der Geist über den Leib, sowie die Vernunft über die Begierde herrscht (XIX 21). Wo aber in dieser Ordnung der Herrschaft, so Augustin dagegen, die Unterordnung unter Gott fehlt, da hat auch der Staat einen natürlich geordneten Herrschaftsanspruch verloren¹⁶¹, ebenso wie im persönlichen Leben jedes Fundament für die Tugend verloren geht. Nur wenn der Menschengott dient,

¹⁶⁰ Wo *religio* in *civ. brev.* als Zusammenfassung des Inhalts einzelner Kapitel verwendet wird, finden sich Formulierungen wie die folgenden: Es ist die Zeit der christlichen Religion gekommen (II 3 u. 20); über die Heilsamkeit der christlichen Religion (II 28); solange die Juden in der wahren Religion blieben (IV 34); was das für eine Religion ist, die Dämonen braucht (VIII 18); die wahre Religion lehrt, dem unsichtbaren Gott sichtbare Opfer darzubringen (X 19); die Entstehung der Religion von Göttern (XVIII 8); es gibt keine wahren Tugenden, wo keine wahre Religion ist (XIX 25).

¹⁶¹ Vgl. RUOKANEN (Anm. 27) 135.

herrscht er in rechter Weise über den Leib und herrscht die Gott als Herrn unterworfenen geistigen Vernunft in rechter Weise über die Begierde und die übrigen Leidenschaften. Dient aber ein Mensch Gott nicht, was kann es dann in ihm noch für eine Gerechtigkeit geben? (XIX 21). Wenn Geist und Vernunft nicht ihrerseits Gott so dienen, wie er es befohlen hat, können sie über Leib und Leidenschaft unmöglich so gebieten, wie es recht ist. Darum sind die Tugenden, die öffentlichen ebenso wie die privaten, wenn der Mensch sich nicht Gott als Ziel setzt, eher Laster als Tugenden (XIX 25). Andererseits bedeutet Gerechtigkeit auch, dass von den Herrschenden den Beherrschten das Ihrige gegeben wird. Einer Ordnung des Dienens gegenüber den Herren entspricht eine Ordnung des Unterstützens gegenüber den Unterstellten¹⁶². Der Tugend der Gerechtigkeit zugeordnet und ihr entsprechend gibt die Religion Gott den Dienst (*servitus*) und dem Menschen das glückselige Leben. Doch wollte Augustin an diesem Punkt nicht weiter über das Wesen der Religion sprechen. Obwohl er der Beschreibung der Religion als einer Form der Tugend der Gerechtigkeit zustimmte¹⁶³ und diese Beschreibung sogar um die Seite der Religion als Gerechtigkeit von Gott her hätte vertiefen können, wollte er die Ciceronianische Definition vor allem dazu einsetzen, um den römischen Staat in seinem religiösen Anspruch zu entmachten. Es fiel ihm nicht schwer zu zeigen, wie sehr die Götterreligion und der sie stützende römische Staat sich selbst disqualifizierten und wie weit die Folgen reichten, weil mit dem Fehlen der Gerechtigkeit allen Tugenden die Grundlage fehlte. Was in *civ.brev.* XIX 25 in dem unauffälligen Satz zusammengefasst ist: 'wo keine wahre Religion, da keine wahren Tugenden', das wird in den begleitenden Kapiteln von XIX 21-25 dahingehend weiter ausgeführt, dass der römische Staat mit seiner Forderung des Götterkults das Fundament aller Gerechtigkeitsordnung zerstörte, und dies ebenso im Staat wie in der gesamten Naturordnung bis hin zur Ordnung der Tugenden im persönlichen Leben. Dem gegenüber ist der Ort der Religion und der wahren Tugenden in der *civitas Dei* zu finden, weil dort der Forderung Gottes entsprochen wird.

Es ist Augustin offensichtlich wichtig, an dieser Stelle noch einmal mit Nachdruck daran zu erinnern, dass der erkennbare¹⁶⁴ und

¹⁶² Wie das, was dem Fleische Leben verleiht (d.h. die Seele), nicht vom Fleisch stammt, sondern höher ist als Fleisch, so ist auch nicht vom Menschen, sondern höher als der Mensch, was dem Menschen das glückselige Leben verleiht (XIX 25).

¹⁶³ In *div.qu.* 31 sind die diesbezüglichen Ausführungen Ciceros in aller Länge aufgenommen.

¹⁶⁴ In XIX 18 hatte er den Zweifel der Philosophenschule der Akademiker zurückgewiesen.

durch die erfüllten Prophezeiungen ebenso wie durch die Zeugnisse des Varro und des Porphyrius¹⁶⁵ erwiesenermaßen erkannte Gott (XIX 22f) mit Donnerstimme (intonans) „das eine kurze, aber gewaltige, drohende und wahrhaftige Gebot“, ihm allein zu opfern (Ex 22,20), gegeben hat¹⁶⁶. In der Erfüllung dieses göttlichen Opfergebotes besteht die volle Erfüllung der Gerechtigkeit, die die Religion ausmacht. Die Art des geforderten Opfers ist einerseits durch die Propheten noch näher beschrieben worden (Mal 1,11), und das geforderte Opfer, das wir selbst sind, ist andererseits mit dem Doppelgebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe gleichzusetzen (XIX 23)¹⁶⁷. Die Religion ist also ebenso die vollkommenste Erfüllung der für das soziale Leben grundlegendsten Tugend der Gerechtigkeit wie die Erfüllung des biblischen Hauptgebotes der Liebe, ja wie auch die Vollendung der civitas Dei in Glaube, Hoffnung und Liebe¹⁶⁸. So haben Tugendlehre und Religion einen untrennbaren und umfassenden inneren Zusammenhang. Der unscheinbare Satz: 'wo keine wahre Religion, da keine wahren Tugenden' ist mehr als eine Motivation zu einem tugendhaften Leben. Wenn aber für Augustin die Religion eine Grundforderung der Gerechtigkeit und von daher eine Garantie der Natur-, Staats-, Lebens- und Heilsordnung ist, dann bedeutet das auch eine zusätzliche Begründung für die Ablehnung der Götterverehrung, die jetzt als Ungerechtigkeit erscheint. So haben wir hier ein Beispiel, wie er die Religions-thematik im zweiten Hauptteil fortführt und vertieft.

¹⁶⁵ Augustin setzt sich an der Stelle mit den heidnischen Orakeln über die Juden und die Christen bzw. auf den Gott der Hebräer und auf Christus auseinander, die er in der Orakelschrift des Porphyrius vorgebracht fand.

¹⁶⁶ XIX 23. In wenigen Worten wird deutlich, wie erhaben die Gottesoffenbarung und das Gesetz des Bundes am Sinai über allen heidnischen Orakeln des Porphyrius steht. Das Opfergebot Gottes wird häufiger und betont von ihm zitiert, vgl. XIX 21; X 3 und X 7.

¹⁶⁷ An Macedonius, einen dem Christentum nahestehenden, aber noch nicht getauften hohen römischen Provinzbeamten, hatte er schon 413/14 in einem Brief über den Zusammenhang der Kardinaltugenden mit dem Hauptgebot geschrieben. Dort war auch die Religion (pietas) als Gott allein geschuldeter Dienst bezeichnet worden (ep. 155).

¹⁶⁸ In Brief 171A stellt er ebenfalls den Zusammenhang zwischen den Tugenden und der vollkommenen Ausübung der Religion heraus. Er kommt dort auf eine bedeutungsvolle heilige Siebenzahl der Tugenden durch Hinzufügen von Glaube, Hoffnung und Liebe, also der drei sog. göttlichen Tugenden, zu der Vierzahl der Kardinaltugenden. Dadurch wird die Vollendung des vollkommenen Kultes und die Vollkommenheit der Ausübung der Religion erreicht. An einen Laurentius schreibt er 421/423 auf die Frage, was man vor allem zu befolgen habe, als Antwort, dass in der Religion vor allem, ja allein, Glaube, Hoffnung und Liebe anzustreben sind. Ench. I 4. Die Beurteilung Feils (Anm. 111), religio sei bei Augustin ein Begriff in den „Außenbeziehungen“ des christlichen Glaubens (70) und gehöre primär nicht in den

Es lässt sich annehmen, dass ihn bei der Abfassung des zweiten Hauptteiles auch Einwendungen gegen die ersten Bücher seines Werkes beschäftigten¹⁶⁹, auf die er aber nicht mehr ausdrücklich antwortete, weil wohl sonst das weit gespannte und anstrengende Vorhaben des zweiten Hauptteils eine unzumutbare Unübersichtlichkeit bekommen hätte. Es können aber an manchen Stellen versteckte Antworten auf vorliegende Einwendungen vermutet werden¹⁷⁰. Vielleicht ist aber in dem wichtigen Orientierungskapitel XVIII¹⁷¹ eine noch ergiebigere Spur zu finden, die zu einem tieferen Verständnis der religionsthematik im zweiten Hauptteil führt. Er habe zuletzt¹⁷², von Abraham an bis zur Geburt Christi, allein die Entwicklung des Gottesstaates verfolgt. Es dürfe aber nicht der Eindruck entstehen, dass dieser sich allein weiterentwickelt habe. In Wirklichkeit führten wie von Anfang an so auch weiter beide Staaten zusammen in ihrem Verlauf den Wandel der Zeiten herbei. Die Interaktion von *civitas Dei* und *civitas terrena* aufeinander mache die Geschichte aus. So will er das Unterlassene nachholen und von Abraham an jetzt auch das Nebeneinander der beiden Staaten schildern. Das Orientierungskapitel ist aber nicht nur eine nachträgliche Klärung des Inhalts von XVI 12 bis zum Ende

„Bereich geistiger Einstellungen“ (72), bedarf einer weitgehenden und gründlichen Präzisierung bzw. Richtigstellung.

¹⁶⁹ Schon in V 26 bemerkt er, dass bereits eine Gegenschrift verfasst sei. Muss man dabei auch an Volusianus (ep. 132. 135. 137) denken? J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*. Bonn 1963. 186, möchte als mögliche Gegner auch die *Scriptores Historiae Augustae* ansehen. Zu Versuchen der Wiedereinführung des Götterkultes angesichts der kriegerischen Bedrohung durch die Goten M. SORDI, *Augustinus. De Civ. Dei*, V, 23 e i tentativi di restaurazione pagana durante l'invasione gotica del V secolo, in: *Augustinianum* 25 (1985) 205-210.

¹⁷⁰ Recht plausibel scheint das in der auffälligen und im Ton heftigen Gegenüberstellung von christlicher Märtyrerverehrung und Götterkult in XXII 10 zu sein. Maximus von Madaura hatte ja in einem Brief an die Christen Augustin scharf angegriffen, und Augustin antwortete darauf (ep. 16 und 17). Dazu JÜRGEN HORN, in *JAC Erg.bd.* 28 (1998) 194-198. Horn hält es nicht für ausgeschlossen, dass Maximus provozieren wollte.

¹⁷¹ Im letzten Kapitel des 17. Buches verlautet nichts, dass ein thematischer Einschnitt erreicht wäre. Vielmehr wird als Grund des Abschlusses nur genannt, dass das Buch umfangreich genug geworden sei. Alles sieht danach aus, dass im nächsten Buch das gleiche Thema fortgesetzt würde. Statt dessen folgt aber zu Beginn des Buches XVIII ein Orientierungskapitel, in dem erneut die Gesamtkonzeption des Werkes vorgestellt und der Inhalt der letzten drei Bücher reflektiert wird. Hervé Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*. Paris 1996, 494-500, meint, dass das Buch XVIII auch gegen Orosius bzw. gegen Eusebius gerichtet sei.

von Buch XVII¹⁷³. Die Leser sollten von jetzt an auch wieder mehr in die Lage versetzt werden, beide Staaten miteinander vergleichen zu können¹⁷⁴. Damit richtete sich sein Blick auch wieder mehr auf die irdische *civitas*¹⁷⁵, das heißt auf die Geschichte¹⁷⁶. Man kann auch sagen, dass er zeigen wollte, wie die Religion Gottes sich in der Geschichte, d.h. im Nebeneinander der beiden *civitates* bewährte. Vielleicht ist manche Äußerung zur Religionsthematik auch davon bestimmt, dass er die Leser durch das angeregte Vergleichen der beiden *civitates* und ihrer Werthafteigkeiten (*finis*) für die *civitas Dei* gewinnen wollte¹⁷⁷.

Ein apologetisch-katechetisches Anliegen darf man vielleicht auch als Hintergrund für die Kapitel XVIII 37-41 annehmen, die eine thematische Einheit bilden und für die die Überschrift 'Propheten Gottes und heidnische Philosophen' gelten könnte¹⁷⁸. An mehreren Stellen kommt die Frage der religiösen Autorität der kanonischen biblischen und der alten jüdischen Schriften im Vergleich auch zu

¹⁷² D.h. von XVI 12 an bis Ende des Buches XVII.

¹⁷³ An Ort und Stelle war freilich im Text (XVI 12) schon hinreichend deutlich auf den neuen Zeitabschnitt (*articulus temporis*) hingewiesen worden, der mit Abraham begann. Die Verheißungen Gottes an Abraham für Nachkommen sollte sich zweifach erfüllen, im Fleische an dem Volk Israel, im Glauben an allen Völkern (XVII 1). Die Aussprüche der Propheten konnten auf etwas Dreifaches hinweisen, auf das irdische Jerusalem, auf das himmlische Jerusalem oder auf beide zusammen (*civ. brev.* XVII 3. CCL 47 XXXIII). So schildert er die Entwicklung der *civitas Dei*, indem er aufzeigt, wie die Verheißungen Gottes und die Prophezeiungen der Propheten zuerst eine teilweise Erfüllung im irdischen Israel, dann die volle Erfüllung in der *civitas Dei* bei allen Völkern fanden. Bei dem *articulus temporis* bei Abraham setzt er nun (Buch XVIII) neu an, um das seitherige Nebeneinander der beiden *civitates* aufzuzeigen.

¹⁷⁴ *Ut ambae inter se possint consideratione legentium comparari.* XVIII 1,28f.

¹⁷⁵ Das 18. Buch hat wieder einen stärker apologetischen Einschlag. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass der *religio*-Stamm wieder häufiger auftaucht, nämlich insgesamt zehnmal, so häufig wie in keinem anderen Buch des 2. Teiles. Bemerkenswert ist die Aussage in XVIII 12, dass die Geschichtsforschung durch die Aufklärung, die sie geben kann, religiösen Gemütern zu Hilfe kommt, wenn diese durch die entwürdigenden Götterfabeln der Dichter in Schwierigkeiten geraten.

¹⁷⁶ B. STUDER vertritt die ansprechende These, dass Augustin als Antwort auf die Feststellung des Porphyrius, er habe mit seinen historischen Nachforschungen (*cognitio historialis civ.* X 32) eine *universalis via animae liberandae* (ebd.) nicht finden können, den 2. Hauptteil seines Werkes als einen ebensolchen Nachweis aus den göttlichen Geschichtsbüchern für die Existenz des universalen Heilsweges verstanden. B. STUDER, *La cognitio historialis di Porfirio nel De civitate Dei di Agostino* (*civ.* 10,32), in: *La narrativa cristiana antica* (XXIII incontro di studiosi dell' antichità cristiana. Roma, 5-7, maggio 1994). Roma 1995. 529-553. 549.

¹⁷⁷ J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the two Cities*. Leiden 1991. 175-196. In dem Kapitel über die *civitas Dei* als katechetisches Werk werden Vergleiche mit den Modellkatechesen in *cat. rud.* angestellt.

¹⁷⁸ BA 36, 613 titelt 'Prophètes de Dieu et sages païens'.

anderen vielleicht als religiös eingeschätzten Schriften der alten Philosophen (oder alten Orakel?) zur Sprache¹⁷⁹. Die Propheten und die Philosophen werden in mehrfacher Hinsicht miteinander verglichen. Bei den heidnischen Philosophen ist nichts so erhaben und nichts so alt wie die Schriften der christlichen Religion¹⁸⁰. Unsere Religion enthält die wahre Weisheit (*sapientia* XVIII 37). „Die Schriften unserer Religion“ (XIV 7) sind „von religiöser Autorität“ (*auctoritatis religionis* XVIII 38). Gemeint sind die biblisch kanonischen Schriften¹⁸¹. Der Kanon wird von der Autorität der Religion (*religionis auctoritas*) bewahrt¹⁸². Was das heißt, ist nicht unklar. Was in den Schriften von religiöser Autorität ist, das geht darauf zurück, dass der Heilige Geist es offenbart¹⁸³. Es ist das, was „unter göttlicher Inspiration“ geschrieben wurde (XVIII 38,26), so dass man sagen muss, Gott habe durch die Schriftsteller gesprochen¹⁸⁴. Das ist das, was religiöse Autorität hat und zum Kanon gehört (XVIII 38,29f)¹⁸⁵. In den göttlich inspirierten kanonischen Schriften ist die Entstehung und die Entwicklung des Gottesstaates beschrieben. Die biblische Geschichtsdarstellung gewinnt einen zusätzlichen einmaligen Glaubwürdigkeitsvorsprung dadurch, dass sich die Weissagen erfüllt

¹⁷⁹ XVIII 37. 38 und 40. Vgl. XIV 7; XV 27.

¹⁸⁰ XVIII 37. Vgl. auch 39.

¹⁸¹ XVIII 37,26f: in *auctoritatis canone*. XVIII 38,6: *canonica epistula*. 38,11f: *castitas canonis*. Ebd. 38,17f: *scripturae canonicae*. Ebd. 38,20: in *canone*, quem recipit *populus Dei*. Ebd. 38,29f: *ad religionis auctoritatem*, in qua *auctoritate custoditur canon*. Ebd. 38,35: *contra fidem librorum canonicorum*.

¹⁸² XVIII 38,29f. S. vorangehende Anmerkung.

¹⁸³ XVIII 38: *quae in auctoritate religionis esse deberent, sanctus utique spiritus revelabat*.

¹⁸⁴ *Deo per ipsos loquenti*. XVIII 38,27f.

¹⁸⁵ In diesem Zusammenhang fragt es sich, warum man auch Propheten und prophetische Schriften kennt, die nicht zum Kanon gehören. Er erklärt sich das damit, dass die gleichen Leute einmal nur mit historischer Sorgfalt, ein anderes Mal aber unter göttlicher Inspiration geschrieben haben (XVIII 38,23-36). Vgl. zur Stelle MARKUS (Anm. 19) 191. In XV 27 ist bemerkenswert, dass er in der Noegeschichte ebenso sehr eine geschichtliche Erzählung sehen will, wie eben diese wegen ihrer Auffälligkeit nicht bloß eine Geschichtserzählung wäre, sondern darüber hinaus sinnbildlich zu verstehen sei. Für eine auch sinnbildliche Deutung glaubt er als unabweisbares Argument anführen zu können, dass doch diese Bücher nicht umsonst geschrieben sein konnten, die über tausend Jahre hin mit einer solchen gottbezogenen Sorgfalt (*tanta religione* 27,7f) und mit so großer Sorgfalt in der Weitergabe der Überlieferung bewahrt wurden.

¹⁸⁶ Augustin ist sich bewusst, dass die Bibel nicht alles geschichtlich Wissenswerte enthält, dass vielmehr viele andere Geschichtsquellen vorhanden sind. Die biblische Geschichtsdarstellung kann jedoch als negatives Kriterium zur Beurteilung der übrigen Geschichtsquellen angewendet werden. Insofern nämlich dem nicht

haben¹⁸⁶. Die untrügliche göttliche Autorität erstreckt sich auch auf die Beurteilung der Zukunft; sie erstreckt sich somit auf die ganze Geschichte. „Wir jedenfalls können uns in der Geschichte unserer Religion auf die göttliche Urheberschaft (auctoritas) stützen.“ Was dem in den kanonischen Schriften Berichteten von außerhalb kommend widerspricht, ist konsequenterweise falsch. „Was aber sonst noch in den weltlichen Schriften sich findet, mag wahr sein oder falsch, jedenfalls ist es ohne Belang für das rechte und glückliche Leben“¹⁸⁷. Eine solche Aussage ist natürlich als Einladung gedacht, die kanonischen Bücher der Bibel als einzig sichere Grundlage für das Leben anzunehmen. In den unzähligen nicht übereinstimmenden Meinungen der Philosophen zeigt sich die hilflose menschliche Unseligkeit, die nicht von göttlicher Autorität geführt wird (XVIII 41,14f). Die kanonischen Schriftsteller aber weichen nicht voneinander ab. Viele und große Völker haben geglaubt, dass zu diesen Schriftstellern oder durch sie Gott geredet hat. Um das nicht im Wert zu mindern, was für die Religion wertvoll war, mussten sie an Zahl nur wenige sein¹⁸⁸. Andererseits durften es auch nicht zu wenige sein, damit ihre Übereinstimmung noch als ein Wunder erschien¹⁸⁹.

Bei der Auslegung der biblischen Bücher auf die Erfüllung in Christus und seinen Leib der Kirche hin wird von Augustin ständig die Kontinuität und Einheit der christlichen Religion mit der einen Religion Gottes vorausgesetzt. Bei allem Wissen um die Veränderungen im Lauf der Geschichte der Religion liegt ihm vor allem daran, das Vorhandensein und Fortbestehen der einen Religion Gottes in der Geschichte aufzuzeigen¹⁹⁰. Sie ist ein integraler und alternativer Teil der Geschichte. Die Geschichte entwickelt sich auf die Gemeinschaftsform der Kirche (ecclesia) hin¹⁹¹. Er spricht nicht von der

geglaubt werden kann, der der biblischen Darstellung widerspricht. Aber wem soll man sich nun anschließen, wenn die weltlichen Gelehrten voneinander abweichen?

¹⁸⁷ Übersetzung THIMME 483. XVIII 40,23-25.

¹⁸⁸ Vgl. BA 36,624. Als Hintergrund mag Josephus, *Contra Apionem* I VIII 37f zitiert werden, wo gesagt ist, dass nicht jeder die (jüdische) Geschichte schreiben durfte, sondern nur die Propheten, die dies aus göttlicher Inspiration empfangen hatten.

¹⁸⁹ Die geistgewirkte Übereinstimmung der Evangelisten war vielfach in *De consensu* hervorgehoben worden. Vgl. *Cons. ev.* III 7,30; I 35,54. Die Gedanken über die für die Religion entsprechendste Zahl der kanonischen Schriften werden wohl auch geäußert im Hinblick auf die vorausgegangene Auseinandersetzung mit den Manichäern über den Kanon.

¹⁹⁰ In *en. Ps.* 71,8 argumentiert er mit dem Psalmvers 'Er (der Messias) wird bleiben solange die Sonne scheint' gegen die absurde Meinung, dass die Religion des Christentums (*nominis christiani*) nur bis zu einem gewissen Zeitpunkt bestehen könnte und dann nicht mehr da wäre.

¹⁹¹ WACHTEL (Anm. 108) 123.

Entstehung der christlichen Religion, sondern nur vom „Bekanntwerden der christlichen Lehre und Religion“ (XVIII 54,9f)¹⁹². Er schildert wiederholt ihre Vollendung durch den Mittler und durch das neue Opfer (zuletzt in XX 26)¹⁹³. Ein heidnisches Orakel hatte angekündigt, dass die Verehrung des Namens Christi nach 365 Jahren wieder erlöschen werde. Dieses falsche Orakel der Dämonen¹⁹⁴ veranlasst Augustin, den Anfang der Verehrung des Namens Christi näher zu bestimmen. Der cultus seines Namens begann, als man anfang, an den gekreuzigten und auferstandenen Christus zu glauben (XVIII 54,30f)¹⁹⁵. Von diesem Zeitpunkt ausgehend konnte auf das falsche Orakel geantwortet werden. Genau ein Jahr nachdem dem Orakel entsprechend die Verehrung des Namens Christi hätte erlöschen sollen¹⁹⁶, zerstörten die kaiserlichen Statthalter in der Hauptstadt Karthago „die Tempel der falschen Götter (everterunt) und zerbrachen die Götzenbilder“ (XVIII 54,71f)¹⁹⁷. Das Ende ist also nicht für die Verehrung

¹⁹² Die Richtung seines Denkens zeigt sich in einer Bemerkung in den retr. I 13,3, wo er die Wendung *christiana religio* dahingehend präzisieren möchte, dass diese dem Namen nach zwar erst seit Christi Geburt, der Sache nach die wahre Religion aber von Anfang an vorhanden war. Es ist die Religion, die immer schon vorhanden auf Christus hingeeordnet verstanden werden muss.

¹⁹³ Er gibt eine geschichtliche Zusammenfassung des Schicksals der Juden seit ihrer Ablehnung Christi (XVIII 46). Er unterstreicht die theologische Bedeutung und Aufgabe, die das Volk Israel unverlierbar weiter in der Geschichte der Religion Gottes hat. Dabei wird jedoch wiederum auch daran erinnert, dass immer schon einige Gerechte außerhalb Israels den Sinn der Prophezeiungen verstehen und zu Gott gehören konnten (XVIII 47). Die universale Bestimmung der Religion Gottes wies schon immer über die Grenzen Israels hinaus. Seine universale Dimensionen hat das Haus Gottes in der Kirche erreicht, wie ebenfalls schon in den Propheten angekündigt war (XVIII 48). Die christliche Religion konnte durch alle Verfolgung nicht vernichtet werden (XVIII 53).

¹⁹⁴ *Divinatio ficta* XVIII 54,2; *oraculum daemonum* XVIII 54,65f. Die Existenz heidnischer Orakel, die sich bewahrheiteten, erklärte er auf Anfragen in der Schrift *De divinatione daemonum*. BA 10, 647-693. 769-775.

¹⁹⁵ Durch das öffentliche Auftreten Christi und den Glauben an seine Auferstehung und die Geistausgießung trat die christliche Religion als Vollendung der Religion Gottes in Erscheinung. Der Anfang der christlichen Religion muss nicht notwendig bei der Geburt Christi angesetzt werden, da er da noch keine Jünger hatte (XVIII 54,7f). Ohne Frage ist aber die christliche Lehre und Religion seit seinem leibhaftigen Auftreten bekannt geworden, also seit seiner Taufe am Jordan. Freilich war er vor seinem Leiden und seiner Auferstehung noch nicht erklärter Gegenstand des Glaubens für alle. Deswegen ist am besten hier der Ansatzpunkt zu nehmen, zumal jetzt auch der Heilige Geist verliehen wurde.

¹⁹⁶ Zum Zeitansatz BA 36,774f.

¹⁹⁷ Augustin vermeidet es, den Zusammenhang zwischen dem Wirken Gottes und dem Vorgehen der kaiserlichen Beauftragten näher zu bestimmen. Er war wohl vorsichtig geworden, die engen Verbindungen, die er zwischen Gottes Wirken und dem politischen Handeln der christlichen Kaiser in der Religionsfrage sah, besonders

des Namens Christi, sondern für die Tempel der falschen Götter und für die Götzenbilder gekommen.

Der Bischof schlachtet diese Wende nicht triumphalistisch aus, sondern führt seine Leser unverzüglich weiter, um die Aufmerksamkeit auf das Endstadium und die Endbestimmung (*finis*) der beiden *civitates* zu lenken¹⁹⁸. Dabei zeigt sich der Grund der tief gehenden Spannung zwischen ihnen. Während die Sozialnatur und das soziale Leben (*socialis vita*) der Menschen¹⁹⁹ und das allgemeine Streben nach Frieden (*pax*)²⁰⁰ eine breite Gemeinsamkeit der beiden *civitates* aufweisen, ist es die Religion, die deren unterschiedliche Zielbestimmung anzeigt und sie voneinander distanziert. Der Gottesstaat leistet jenen Gesetzen des Weltstaates Gehorsam, die der Erhaltung des irdischen Lebens dienen. Er benutzt den irdischen Frieden des Staates. Die Frage ist, wie er mit der Pluralität der Weltanschauungen zurechtkommt. Weil das Leben im Gottesstaat wie im Weltstaat natürlich ein soziales ist (XIX 17)²⁰¹, darum ist der Ausgleich mit der Vielfalt (*diversum*) der Menschen zu suchen. Das Verschiedensein (*diversum*) der Menschen, der Auffassungen und der Kulturen bedeutet nicht an und für sich schon ein Problem für den Gottesstaat. Vom Gottesstaat wird ja gar nicht auf die Verschiedenheit geachtet (*non curans*), wird auch nichts davon zurückgeschnitten oder zerstört (*nihil rescindens vel destruens*), und wird schließlich um des irdischen Friedens willen die Pluralität auch gewahrt und ihr entsprochen (*etiam servans ac sequens*). In diesen Grundsätzen kommt das Bewusstsein zum Ausdruck, dass die Existenz der neuen Menschengemeinschaft mit Christus, die *ecclesia*²⁰², weder an das römische Reich noch an eine Kulturepoche gebunden ist, sondern einen wesensmäßigen Universalismus besitzt²⁰³. Deswegen ist sie in der Lage, mit allen Kulturen Kontakt aufzunehmen und alle zur *civitas Dei* zu gewinnen. In den Grundsätzen 'nichts zurückschneiden oder zerstören, vielmehr wahren und entsprechen' (*nihil rescindens vel destruens, etiam servans ac sequens*) könnte man Grundsätze der Inkulturation ausgedrückt finden. Diese Regeln stehen allerdings unter der dem

herauszustellen, seit er 413 erleben musste, wie der hohe Beamte Marcellinus, ein Christ und sein Freund, plötzlich hingerichtet wurde. Vgl. Anm. 207-210.

¹⁹⁸ Civ.brev. XIX 1.

¹⁹⁹ Civ.brev. XIX 5.

²⁰⁰ Vgl. civ.brev. XIX 11.

²⁰¹ „Die Theologie des Kirchenvaters wird von dem Begriff des sozialen Lebens strukturiert“. RUOKANEN (Anm. 27) 6.

²⁰² WACHTEL (Anm. 108) 49-51. 104.

²⁰³ WACHTEL (Anm. 108) 96.

Gottesstaat eigenen Zielvorgabe, „wenn es die Religion nicht behindert, durch die die Verehrung des einen höchsten und wahren Gottes gelehrt wird“ (XIX 17). Soweit es ohne Verletzung der Frömmigkeit und der Religion möglich ist, erstrebt der Gottesstaat in den irdischen Angelegenheiten durchaus die Willensübereinstimmung der Menschen. Es ist für den Gottesstaat unerheblich, in welcher Lebensart oder Lebensform man dem Glauben anhängt, insofern nur nicht etwas den göttlichen Geboten zuwiderläuft (XIX 19). Das gilt auch für Philosophen, die Christen werden. Ihre beliebige Lebensart oder Gewohnheit ist der Religion in keiner Weise hinderlich. Die brauchen sie nicht zu ändern. Wohl aber müssen sie für die Zugehörigkeit zum Gottesstaat ihre falschen Lehrmeinungen ändern (XIX 19). Das ist natürlich mit Blick auf die Religionsauffassungen jener Weisen hin gesagt, die in den Staat die Verehrung vieler Götter eingeführt haben.

In der Religionsfrage gibt es den Frieden nicht, den der Gottesstaat benutzen könnte. Weil nämlich (*verum quia*) der irdische Staat bzw. seine Weisen glaubten, dass die menschlichen Angelegenheiten (*res humanae*) vieler Götter bedürfen²⁰⁴, die *civitas Dei* aber nur die Verehrung eines einzigen Gottes kennt, dem allein man nach ihrer Überzeugung jenen Dienst weihen muss, der ihm allein gebührt²⁰⁵, darum ist es „dazu gekommen (*factum est*)“, dass sie unmöglich die Religionsgesetze mit dem irdischen Staate teilen konnte, sondern darin von ihm abweichen musste und somit den Andersdenkenden lästig fallen und ihre Zornes- und Hassausbrüche und Verfolgungen ertragen musste“²⁰⁶. Ist von solchen negativen Erfahrungen, dass die *civitas Dei* in puncto Religion dem göttergläubigen Staat nicht gehorchen konnte, eine Minderung der Rolle des Staates in der Religion geblieben? Es fehlen Äußerungen Augustins, dass der christlich gewordene Staat²⁰⁷ sich vermehrt um die Unterstützung der Religion

²⁰⁴ Durch die Weisen des Weltstaates ist die von der göttlichen Lehre verworfene Auffassung eingeführt worden, dass eine Vielzahl von Göttern verschiedene Teilaufgaben in der Menschen- und Naturwelt hätten. Was er an Göttern und ihren Zuständigkeiten, für die sie nötig sind, referiert (XIX 17,28-38), hatte er im ersten Hauptteil ausführlich kritisiert. Er kann deswegen vorausschicken, dass diese Götter von der göttlichen Lehre (*disciplina*) verworfen werden (XIX 17,26f).

²⁰⁵ In dieser Beschreibung kehrt die Religionsdefinition wieder, die er im Laufe des ersten Hauptteils erarbeitet hatte. Vgl. X 3.

²⁰⁶ *Factum est, ut religionis leges cum terrena civitate non posset habere communes proque his ab ea dissentire haberet necesse ...* XIX 17,41-45. Übersetzung tlw. nach THIMME 562.

²⁰⁷ Zur Frage eines „christlichen“ Staates BA 37,748. B. LOHSE, Augustins Wandlungen in seiner Beurteilung des Staates, in: *StPatr* 6 (1962) 447-475. MARKUS (Anm. 19) 151 kommt zu dem Ergebnis, dass Augustin die politische Macht desakralisiert habe.

kümmern müsste. Die undifferenzierte Überzeugung der Römer, dass fromme Kaiser dem Staat unfehlbar glückliche Zeiten bringen, wird aufgegeben. Glückliche Zeiten des Staates hängen in letzter Instanz von der Entscheidung der göttlichen Vorsehung ab. Die Geschichte der christlichen Kaiser Konstantin und seiner Nachfolger²⁰⁸ wird hauptsächlich dazu herangezogen, um an ihnen die Absichten der göttlichen Vorsehung zu demonstrieren²⁰⁹. Auch angesichts der neuen Niederlage des Heidentums unter Theodosius I. bricht Augustin in keinen Triumphalismus aus²¹⁰. Von Theodosius, mit dem sich die Staatsführung endgültig für das Christentum entschied, erwähnt er „vollkommen gerechte und nachsichtigste Gesetze, mit denen er der vom häretischen Kaiser Valens bedrängten Kirche gegen die Gottlosen (Häretiker) zu Hilfe kam“ (V 26,39-42). Theodosius habe auch überall die heidnischen Götzenbilder zerstören lassen, denn er habe klar erkannt, „dass auch die Verleihung irdischer Gaben (munera)²¹¹ in der Macht des wahren Gottes und nicht der Dämonen steht“ (V 26,48-50). Bei der Erwähnung der antiheidnischen Maßnahmen der Kaiser ist durchgehend die Tendenz zu erkennen, dass nicht von Gesetzen des Staates gesprochen wird, sondern die Maßnahmen gegen die Heiden als Ausfluss der persönlichen (richtigen) Auffassung des Herrschers dargestellt werden²¹². Von der Regierung des Theodosius muss man sagen, dass er „sich mehr darüber freute, ein Glied der Kirche zu sein als auf Erden zu herrschen“ (V 26,47f). Es war nicht eine Staatsräson, die ihn leitete, sondern seine persönliche Frömmigkeit und theologische Einsicht. D.h. er diene Gott, wie eben die Könige Gott dienen müssen, indem sie Gutes befehlen und Schlechtes verbieten²¹³. Im Donatismusstreit wird Augustin gezwungen, die kaiserliche Regierungsgewalt auch über die Religion zu bejahen und

²⁰⁸ Aufschlussreich sind civ. V 24-26, die nach dem Breviculus über das (wahre) Glück der Kaiser und über das wahre Glück (an sich), über die Wohlfahrt, die Gott dem Kaiser Konstantin schenkte, und über den Glauben und die Frömmigkeit des Kaisers Theodosius handeln.

²⁰⁹ Civ. V 25. Mit der erfolgreichen Herrschaft des christlichen Kaisers Konstantin wollte Gott zeigen, dass nicht nur die heidnischen Kaiser irdische Wohlfahrt für Rom gebracht haben. An den Schicksalen von Konstantins Nachfolgern konnte man erkennen, dass in der Absicht der göttlichen Vorsehung die irdische Wohlfahrt überhaupt nicht an die Religion des Kaisers gebunden sein sollte.

²¹⁰ G. MADEC, 'Tempora Christiana'. Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne? in: *Scientia Augustiniana* (FS A. ZUMKELLER) Würzburg 1975 (Cassiciacum 30). 112-136. MARKUS (Anm. 19) 30-35.

²¹¹ Gemeint ist das Staatswohl.

²¹² Vgl. cons.ev. I 14,21 und civ. XVIII 54,70-72.

²¹³ Röm 13,4. Ep. 185 V 19. BA 31,819-821.

zu präzisieren. Das bedeutet, der Kaiser muss Gott dienen durch Befehlen des Guten und Verbieten des Schlechten „nicht nur im Bezug auf die menschliche Gesellschaft, sondern auch im Bezug auf die göttliche Religion“²¹⁴. Dem Einwand, dass der Kaiser durch den kirchlichen Zwang Märtyrer schaffe, hatte er schon früher die Gegenfrage gestellt, ob denn die Herrscher sich „nichts um die wahre oder falsche Religion kümmern müssten“²¹⁵. Von Beginn der Auseinandersetzungen an rechtfertigte er es, dass der Kaiser gegen die Donatisten Gewalt anwandte und fügte eine Rechtfertigung auch der kaiserlichen Maßnahmen gegen die Heiden und gegen die Dämonen, wie er sagte²¹⁶, hinzu. Das Kapitel in c.ep.Parm.I 10,16 mit solcher Rechtfertigung ist deswegen als Wendepunkt in der augustinischen Einschätzung der staatlichen Gewaltanwendung in Religionsdingen bezeichnet worden²¹⁷. Trotz der ausdrücklichen Rechtfertigung des kaiserlichen Eingreifens bringt aber gerade der Donatistenstreit die deutlichsten Hinweise auf eine Begrenzung der kaiserlichen Rolle in der Religionsfrage zutage. Als nach zwei Jahrzehnten die heftigen literarischen Kontroversen geschlagen und durch die Entscheidung der kaiserlichen Verhandlung zugunsten der Katholiken (*Collatio* von 411) eine gewisse Beruhigung der öffentlichen Lage eingetreten war, wollte der umfassend interessierte hohe Militär Bonifatius 417 noch einmal über den Donatistenstreit aus erster Hand von Augustinus aufgeklärt werden²¹⁸. Der Bischof nimmt die Gelegenheit gerne wahr, dass er sich in dieser Sache gegenüber einem hohen Vertreter des Staates noch einmal erklären kann. Er sieht Ps 2,10-11 in der christlichen Zeit erfüllt, dass die Könige des Erdkreises dem Herrn in Furcht dienen und mit Zittern zujubeln. Wie dienen sie ihm anders als dadurch, dass sie das, was gegen das Gesetz des Herrn geschieht, mit religiöser Strenge verbieten und bestrafen²¹⁹? Der Herrscher dient Gott auf zweifache Weise, anders sofern er Mensch ist, und anders sofern er auch König ist. Weil er nämlich Mensch ist, dient er Gott, indem er gläubig lebt, weil er aber auch König ist, dient er Gott, indem

²¹⁴ *Cresc.* III 51,56.

²¹⁵ *C. ep. Parm.* I 10,16.

²¹⁶ Gemeint sind damit auch die kaiserlichen Maßnahmen gegen die von den Dämonen besetzten Götterstatuen.

²¹⁷ Vgl. BA 28,247. Den Donatisten hält er dabei vor, dass sie sich selbst über staatliche Verfolgung beklagen, bei der Zerstörung der heidnischen Tempel aber gar nicht auf die Kaiser warten, sondern selbst ans Werk gehen. „Ist denn die private Gewalt gerechter als die kaiserliche Umsichtigkeit (*diligentia*)?“ *C. ep. Parm.* I-10,16.

²¹⁸ *Ep.* 185 I 1.

²¹⁹ *Ep.* 185 V 19.

er gerechte Gesetze vorschreibt und Gegenteiliges verbietet und mit angebrachter Strenge bestraft. Wie schon die Beispiele aus dem Alten Testament zeigen, ist der Dienst für den Herrn auch eine Sorge für die Religion Gottes in seinem Volk. Bei gesundem Verstand kann da keiner zu den Herrschern sagen: Kümmert euch nicht darum, von wem die Kirche eures Herrn bekämpft wird. Euch geht es nichts an, wer religiös oder sakrilegisch sein will. Der Herrscher kann nicht Ehebrüche durch Gesetze bedrohen, Religionsfrevel (*sacrilegia*) aber zulassen. Wenn auch die Dinge, die nicht aus Verachtung, sondern aus Unkenntnis der Religion begangen werden, milder zu ahnden sind, sind sie deswegen doch nicht zu übersehen (ep. 185 V 20). Obwohl also die Aufgaben und die Verantwortung oft betont sind, die die Herrscher für die Religion haben, findet man dann plötzlich, dass es die Kirche ist, die die verlorenen Söhne zur Rückkehr zwingt (ep. 185 VI 23). Wie ist das zu verstehen? Die Kirche hatte zuerst gehofft, so Augustin an Bonifatius weiter, dass sich die prophetische Voraussage von dem Herantreten aller Völker zur wahren Gottesverehrung ohne Zwang erfüllen würde (ep. 185 VI 23). Aber es ist jetzt offensichtlich so, dass nach dem Herantreten einer ersten Gruppe der Gehorsamen (2 Kor 10,6) die übrigen durch Zwang herangeführt werden sollen, der jetzt zugleich eine Strafe für den Ungehorsam und ein Heilmittel zum Gehorsam ist. Zum Eintreten gezwungen werden sie aber (*coguntur intrare*) „nachdem die dafür bestimmte Zeit gekommen ist“ durch die Macht (*potestate*), die die Kirche durch die Religion und den Glauben der Könige kraft göttlichen Auftrags erhalten hat²²⁰. Hinter der Zwangsvollmacht steht natürlich die Motivation der Liebe, die als Ziel die Rettung möglichst vieler hat, so wie im Evangelium die Teilnahme aller am Gastmahl erreicht werden soll²²¹. Der strafende, bekehrende und heilende Zwang ist eine göttliche Gabe und Aufgabe (*munus*), die engstens mit der Verkündigung des Evangeliums verbunden ist. Darum auch ist die entsprechende Macht oder Gewalt (*potestas*) der Kirche übergeben bzw. ihr überlassen worden. Dies geschieht jetzt in der Gegenwart, da nach der Gruppe derer, die

²²⁰ *Potestate, quam per religionem ac fidem regum tempore, quo debuit, divino munere accepit ecclesia.* Ep. 185 VI 24,17-20.

²²¹ K. SCHREINER, 'Duldsamkeit' (*tolerantia*) oder 'Schrecken' (*terror*). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustininischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, hrsg. von D. SIMON, Frankfurt /M., 1990, 159-210. 168-174.

der Einladung bereits gefolgt sind, nun alle aufgenommen werden sollen, die der Herr haben will. Zur Zeit der Apostel war Letzteres noch nicht möglich²²², weil die Herrscher noch nicht dem Herrn dienten. Jetzt aber, da sich Ps 71,11 erfüllt hat und alle Könige der Erde ihn als den Herrn anbeten, hat „durch die Religion und den Glauben der Könige“ die Kirche (*ecclesia*) zum Hereinholen der zweiten Gruppe die Vollmacht (*potestas*) erhalten. Die Religion und der Glaube des Kaisers sind das Medium, durch das die Vollmacht zur Kirche gelangt. Religion des Kaisers meint hier aber nichts anderes als die Taufe des Kaisers. In der donatistischen Kontroverse war es Augustin geläufig geworden, Bekehrung zum Christentum und Taufe einfach Religion zu nennen. Von den Donatisten war darauf bestanden worden, dass sie dieselbe Religion wie die Katholiken hätten²²³ und deswegen vom Kaiser weder als Häretiker noch als Schismatiker verfolgt werden dürften. Augustinus konnte das im Prinzip akzeptieren. Dem stand nur entgegen, dass die Donatisten die Taufe der Katholiken nicht anerkannten und diese wiedertaufen. Durch die Anerkennung der Gleichheit der Taufe wäre die Gleichheit der Religion einfach bewiesen gewesen. Weil also dem Kampf der Donatisten um die Anerkennung als gleiche christliche Religion von seiner Seite ein Kampf um die Anerkennung der katholischen Taufe entgegengesetzt wurde, darum wurde für den Bischof Religion ein anderes Wort für Bekehrung zum Christentum und für Taufe²²⁴. In einem solchen Sinn kann er an einer anderen Stelle einer antidonatistischen Schrift die Bekehrung des Kaisers ‘*ad religionem Deo credere*’²²⁵ nennen. Wie aber ist zu verstehen, dass durch die Religion und den Glauben der Herrscher die Vollmacht zum Hereintreiben zur Kirche gelangt? Es ist damit wohl gemeint, dass eine Kaiseraufgabe der *civitas terrena* bei der Verlagerung zu einer Aufgabe des religiösen und christlichen Kaisers in der *civitas Dei* eine Veränderung erfuhr. Der Kaiser war durch die Religion und den Glauben in die *civitas Dei* eingetreten und hatte damit eine Aufgabe erhalten, die natürlich die Herrscheraufgabe für das soziale irdische Leben voll erfüllte, darüber hinaus aber den höheren Aufgaben der *civitas Dei* bzw. Gott diente²²⁶. Man kann auch

²²² Sic enim ordo temporum...postea vero. Ebd. VI 24.

²²³ Vgl. *Cresc.* II 3,4-7,9.

²²⁴ Wer die Taufe empfängt, wird durch die Religion verwandelt (*religione mutatus*). *Bapt.* VII 101.

²²⁵ *C. litt. Pet.* II 92,211. *BA* 30, 503 übersetzt: croire en Dieu jusqu' à l'adorer.

²²⁶ Ein anschauliches Beispiel der neuen wechselseitigen Beziehungen zwischen der hohen politischen Instanz eines Prokonsuls und des Augustinus bietet der Brief 134. Der Bischof nennt den Prokonsul *filium christianae pietatis* (ep. 134,3), sagt zu

sagen, der Kaiser handelte so sehr als Mitglied der Kirche, dass seine Maßnahmen der Religionsgesetzgebung mehr kirchliche als staatliche waren²²⁷. Andererseits blieb der Staat immer ein irdischer, eine *civitas terrena*²²⁸. Christliche Kaiser konnten aber wie Theodosius lieber Glied der Kirche sein wollen, „als auf Erden zu herrschen“ (V 26,48). Der *civitas Dei* zugehörig erhielten sie eine kaiserliche Aufgabe auch für die wahre Religion. Sie brachten aber auch etwas von der *civitas terrena* in die *ecclesia* der *civitas Dei* hinein. Augustin klagt nicht darüber. Aber er erlebte so viel von dieser Vermischung, dass ihm jeder Triumphalismus fremd blieb.

Ewig bleibt nur der Christkönig. Im Gegensatz zum Staat weist allein die Religion über das Irdische hinaus. Das war der Grund, warum die Religion nicht so, wie der Staat und die Weisen des Staates es wollten, für die Wohlfahrt des Staates instrumentalisiert werden konnte. Am Ende seines Werkes taucht dieser Gedanke noch einmal auf²²⁹. Man soll nicht glauben, dass die irdische Wohlfahrt, für die der irdische Staat natürlich zu sorgen hat, durch seine Religionsübung so in seine Verfügungsgewalt kommt, dass sie nicht mehr freie Sache der Vorsehung Gottes ist. Vor allem aber ist für die Erreichung des letzten Zieles des himmlischen Friedens, der Teilhabe an Gott im ewigen seligen Leben, eine konsequente Konzentration auf Gott hin nötig. Die Transzendenz und Konzentration auf Gott hin ginge verloren,

dem christlichen Politiker, wenn du das und das tust, tut es die Kirche, und bittet ihn, in der Sache der Kirche ein christlicher Richter zu sein (ep. 134,4). Bei den im Fall der Donatisten viel diskutierten kaiserlichen Zwangsgesetzen zur Kircheneinigung, denen Augustin zuletzt auch zugestimmt hatte, ist zu bedenken, dass die Kaiser ebenso wie die kirchlichen Parteien von dem Grundsatz ausgingen, dass eine einzige Kirche sein soll und der Kaiser dafür eine Einigungsaufgabe habe. J. Speigl, *Der Ökumenismus Augustins zwischen Anpassung und Distanz zum Staat*, in: *Augustiniana* 43 (1993) 5-25. Civ. XVIII 54,70-72.

²²⁷ MARKUS (Anm. 19) 133 -153.

²²⁸ En. Ps. 51,4.6. *Civitas terrena* ist wohl nicht immer als ein „Verdikt“ (Lohse 458) zu verstehen. Er musste nicht notwendig eine *civitas diaboli* (Ruokanen, Anm. 27, 90) oder eine *civitas impia* sein, ein gottloser Staat, wie der Widerpart der *civitas Dei* natürlich auch oft genannt wird. Dreiviertel der Wortverbindungen solcher Art finden sich in civ., alle im 2. Hauptteil, häufig speziell bezogen auf die gottlose Stadt Babylon, die Gegenspielerin Jerusalems, sonst aber allgemein verstanden in XVIII 14. 40 und vor allem XIX 24.

²²⁹ Mit einer Schilderung der Hinfälligkeit des Menschenlebens in jeder Beziehung (XXII 22) bereitet er wirkungsvoll den Abschluss vor, zu dem er sein Werk in der Schilderung des Friedens und der Ruhe der *civitas Dei* in Gott hinführt (XXII 30). RUOKANEN (Anm. 27) sagt (deutsche Zusammenfassung 6), Augustin könne als ontologischer Optimist bezeichnet werden, andererseits dürfe man ihn einen moralischen Pessimisten nennen.

wenn die Religion als unfehlbares Mittel angesehen würde, um irdische Güter zu erlangen. Um eine solche Ablenkung zu verhindern, gibt Gott den Religiösen nicht automatisch irdisches Glück, „damit nicht aus diesem Grund die Religion gesucht würde“ (XXII 22,117f). Religion soll sich rein auf Gott konzentrieren und auf das Erreichen des seligen Lebens, an dem Gott nach der Auferstehung²³⁰ teilnehmen lässt. Der auch sonst geäußerte Gedanke, dass Religion nicht automatisch zu irdischem Glück führt²³¹, ist eine Korrektur an verbreiteten antiken religiösen Vorstellungen und steht auch im Gegensatz zum späteren Islam, wo die Verheißung irdischen Glücks massiv zur Religionsverkündigung gehört. Mit der letzten Erwähnung von Religion in XXII 22, dass Religion nicht wegen des Erlangens irdischer Wohlfahrt gesucht werden soll, schließt sich auch thematisch ein Kreis. War doch das apologetische Hauptproblem, mit dem er sich zuerst befassen musste²³², der Glaube der Gegenseite gewesen, dass die Verehrung der Götter für die irdische Wohlfahrt nötig sei. Er vollendet seine Antwort nun damit, dass er noch einmal die Religion als einzig Gott geschuldete Verehrung (*latreia*) herausstellt, durch die zugleich die Teilhabe Gottes zur Seligkeit im ewigen Leben erlangt wird. Im Gesamtwerk über den Gottesstaat war aus der Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus eine christliche Religionsbegründung entstanden²³³. Damit hat er der christlichen Religion gegenüber den Ansprüchen des antiken Staates und gegenüber der sie tragenden antiken Theologie auch jene Unabhängigkeit erkämpft, wie sie für ihre Universalität nötig war. Das kann man auch als Abschluss der frühchristlichen Apologetik²³⁴ bezeichnen, in der die Religion immer von einer universalen Theologie unterstützt worden war.

²³⁰ Die dualistische Spannung ebenso zwischen einem irdischen und einem ewigen Element im Menschen wie zwischen Körper und Seele wird in der Auferstehung der Seele und des Körpers zu einem Besseren (*melius*) geführt. KARI ELISABETH BÖRRESEN, *Augustin, interprète du dogme de la resurrection. Quelques aspects de son anthropologie dualiste*, in: *StTheologica* 23 (1969) 141-155.

²³¹ Vgl. die Äußerungen zu den christlichen Kaisern in V 24f.

²³² *Civ. I-V*.

²³³ WACHTEL (Anm. 108) 16.

²³⁴ J.-N. VERMANDER, *La polémique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme*, in: *RechAug* 17 (1982) 3-128, unternimmt den verdienstvollen Versuch eines Überblicks der Grundzüge der lateinischen Apologetik bis Laktanz.

ERGEBNIS

Die Wortstatistik zu *religio* hat sich in *civ.* mehrfach als hilfreich erwiesen, um die Religionsthematik aufzuspüren. Das Gleiche gilt von der Beobachtung des Wortes *religio* im *civ. brev.* Was das Religionsverständnis angeht, so behält Augustin die in den Frühschriften vor seiner pastoralen Tätigkeit vielfach bezeugte Beschreibung von Religion im Sinn der tiefsten persönlichen Gottesbeziehung bei. Solches anzunehmen lag freilich schon von daher nahe, weil er ein solches Verständnis noch zuletzt in den *retr.* festhielt. Für die Bedeutung der Religionsthematik in *civ.* darf als Hauptbefund herausgehoben werden, dass er bei der Diskussion mit den entgegengesetzten Positionen, mit der römischen Götterreligion vor allem, aber auch mit dem Platonismus, mit dem Judentum und mit dem Manichäismus, von einer Religionskonzeption, ja geradezu einer Religionsdefinition ausging. Er verstand die Religion streng als *latreia*, als den dem einen Gott geschuldeten Dienst (*servitus* – *latreia*), der dem Menschen Gottes Teilhabe (*participatio*) schenkt. Von dieser Religionsdefinition her ging er die Riesenarbeit an, dem Dämonenkult jedes theologische Fundament zu entziehen. An dieser Stelle bot sich aber auch das Gespräch mit dem Platonismus an, um zum einzigen Mittler Jesus Christus hinzuführen. Von der Religionsdefinition als *latreia* ausgehend beurteilte er die Brauchbarkeit der römischen *theologia tripartita* negativ und die *theologia naturalis* der Platoniker positiv. Von seiner Religionsdefinition leitete er auch Wesenszüge der Religion ab, wie z.B. *sacrificium* – Opfer, die in der Auseinandersetzung nachgeprüft bzw. eingefordert wurden. Häufig führte er dabei die nötigen Abgrenzungen zu einer katechetischen Darstellung der christlichen Lehre weiter. Seiner Religionskonzeption lag das apologetische Anliegen zugrunde, dass in die Sicht der Religion ein Perspektivenwechsel eingeführt werden musste. Die biblisch christliche Religion muss sich als *institutio divina* verstehen. Von dem einen Gott, von der einen Menschennatur und von der einen Menschheitsgeschichte her gesehen ist der Geltungsbereich der Religion universal. Aus der Philosophie und der biblisch christlichen Geschichtsbetrachtung lässt sich die entsprechende Theologie für die universale Religion gewinnen. Ihr Zentrum muss der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen sein, der Mensch Jesus Christus. Diese Religion bewährt sich in der Geschichte. Im Vergleich der beiden *civitates* besitzt die *civitas Dei* aus der Religion eine Grundlage der Moral, einen Glaubwürdigkeitsvorsprung für die Erkenntnis der Geschichte und für die Weltdeutung, eine Garantie ihres Fortbestehens und die

Fähigkeit zum nötigen Ausgleich mit der Vielfalt der Kulturen. In dem für die Antike so wichtigen und vorgegebenen engen Verhältnis von Staat und Religion erscheint der Anspruch des Staates auf die Institution der Religion zurückgedrängt. Der Christ gewordene Kaiser bringt sozusagen als persönliche Mitgift die Herrscheraufgabe in die civitas Dei mit ein. Nur die Konzentration auf ihre transzendierende Bestimmung hat zu seiner Zeit der Religion die Unabhängigkeit und Freiheit vom antiken Staat gesichert. Man kann aber auch umgekehrt erkennen, welche geschichtlichen Aufgaben die Religion der civitas Dei hat, so lang sie mit den Menschen noch auf Erden pilgert.

Würzburg

Jakob SPEIGL