

RAPHAEL ZAGER

Das Geschichtsdenken Augustins

*Beiträge
zur historischen Theologie
204*

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von
Albrecht Beutel

204



Raphael Zager

Das Geschichtsdenken Augustins

Zur Rezeption des Alten Testaments in
De ciuitate dei XV-XVIII

Mohr Siebeck

Raphael Zager, geboren 1991 in Alsfeld, Studium der evangelischen Theologie in Mainz, Tübingen und Strasbourg, 2022 Promotion in Tübingen, seit 2021 Vikar der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau an der Lutherkirche Wiesbaden.

Gedruckt mit Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf.

ISBN 978-3-16-162043-0 / eISBN 978-3-16-162486-5

DOI 10.1628/978-3-16-162486-5

ISSN 0340-6741 / eISSN 2568-6569 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen in der Bembo gesetzt und auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Meinen Eltern

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen im Sommersemester 2022 als Dissertation angenommen worden. Das Manuskript wurde für den Druck geringfügig überarbeitet. Mit der Publikation geht eine intensive und erfüllende Phase zu Ende, auf die ich mit Dankbarkeit zurückschaue.

Ich danke meinem akademischen Lehrer, Herrn Prof. Dr. Volker Henning Drecoll, der mein Interesse an der Geschichte der Alten Kirche geweckt und mich in meinen ersten Tübinger Semestern als Tutor und studentische Hilfskraft an seinem Lehrstuhl angestellt hat. Aus unseren Gesprächen heraus entwickelte sich die Themenstellung, und ich bin ihm dankbar für die sachkundige, motivierende und verständnisvolle Begleitung und Förderung meines Vorhabens. Schließlich fand ich am Lehrstuhl ein diskussionsfreudiges Forschungsteam vor, und die Sitzungen des Oberseminars trugen zu mancherlei Klärung bei. Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Volker Leppin danke ich nicht nur für das Erstellen des Zweitgutachtens, sondern auch für sein stetes Interesse an meiner Arbeit, seine weiterführenden Impulse und die freundliche Aufnahme in sein Forschungskolloquium.

Dankbar bin ich für die Gespräche mit Herrn Prof. em. Dr. Bernd Janowski, die mich nicht zuletzt in alttestamentlichen Fragestellungen vorangebracht haben. Wichtige Räume des theologischen Austausches waren für mich auch die Sozietät „Aktuelle Forschungen zum Neuen Testament“, die Jahrestagungen der „Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie“ und des „Bundes für Freies Christentum“ sowie der „Augustinus-Studentag“ in Tübingen. In diesem Zusammenhang danke ich Herrn Prof. Dr. Christof Landmesser, Herrn Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies und Herrn Prof. Dr. Johannes Brachtendorf.

Die Entstehung dieser Arbeit wäre nicht möglich gewesen ohne die mir durch die Gerda Henkel Stiftung und das Evangelische Studienwerk Villigst e.V. gewährten Promotionsstipendien. Sie eröffneten mir nicht nur die Freiheit, dieses umfangreiche Forschungsvorhaben zu realisieren, sondern ich erfuhr auch stets Inspiration durch die ideelle Förderung sowie persönliche Begleitung. Stellvertretend danke ich an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Knut Berner.

Der Gerda Henkel Stiftung, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau danke ich für die großzügige Gewährung von Druckkostenzuschüssen.

Weiterhin danke ich Herrn Prof. Dr. Albrecht Beutel für den freundlichen Austausch und die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Beiträge zur historischen Theologie“. Zudem danke ich Frau Dr. Katharina Gutekunst, Herrn Markus Kirchner, Frau Susanne Mang, Herrn Tobias Stäbler und allen beteiligten Mitarbeitenden des Verlags Mohr Siebeck für die kompetente Betreuung der Publikation.

Dankbar bin ich ferner für die Freundschaft und den Austausch mit Max Bohley, Nico Buschmann, Dr. Marion Darilek, Lea Gund, Sonja Hug, David Burkhart Janssen, Dr. Jochen Müller, Dr. Andreas Rössler, Prof. Martin Schmid (†), Dr. Christine Schoen, Isabella Schuler, Jan Vicari, PD Dr. Christian Witt, Prof. Dr. Hans-Georg Wittig und Prof. Dr. Markus Wriedt.

Zuletzt danke ich meiner Familie und insbesondere meinen Eltern, Dorothea und Prof. Dr. Werner Zager, die mich in vielerlei Hinsicht unterstützt haben: kontinuierliche fachliche Gespräche, Motivation und Begleitung auch durch schwierige Phasen hindurch und schließlich das Korrekturlesen der Druckvorlage. Die Widmung soll ein Ausdruck meiner tief empfundenen Dankbarkeit sein.

Tübingen/Wiesbaden, im Mai 2023

Raphael Zager

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Abkürzungsverzeichnis	XV
Einleitung	1
1 Gegenstand und methodische Herangehensweise	1
1.1 Erläuterungen zur Begrifflichkeit	1
1.2 Relevanz der Forschungsfrage für das Gesamtverständnis von <i>De ciuitate dei</i>	2
1.3 Herangehensweise und Ziel der Untersuchung	7
1.4 Methodische Vorüberlegungen	10
2 Beiträge der Forschung	16
2.1 Heinrich Scholz: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte	16
2.2 Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen	29
2.3 Wilhelm Kamlah: Christentum und Geschichtlichkeit	33
2.4 Joseph Ratzinger: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche	41
2.5 Alois Wachtel: Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus	51
2.6 Robert A. Markus: Saeculum. History and society in the theology of St. Augustine	61
2.7 Christof Müller: Geschichtsbewusstsein bei Augustinus	66
2.8 Augustin und das Judentum	73
2.9 Weitere Forschungsbeiträge zu <i>De ciuitate dei</i>	74
Untersuchungen zu <i>De ciuitate dei</i> XV–XVIII	79
1 Das erste Weltzeitalter: Von Kain und Abel bis zur Sintflut	79
1.1 Augustins Behandlung von Kain und Abel vor <i>De ciuitate dei</i>	79
1.1.1 Die Deutung von Abel und Kain als Vorverweis auf Christus und die Juden	79

1.1.2	Die ‚ <i>ecclesia ab Abel</i> ‘ und die weitere Ausdeutung des Kainszeichens	86
1.1.3	Die Bevorzugung des Jüngeren vor dem Älteren	90
1.1.4	Die Debatte um die Sündlosigkeit Abels im Horizont des Pelagianischen Streits	91
1.2	Kain und Abel in <i>De ciuitate dei</i> : ‚Archetypen‘ der beiden <i>ciuitates</i>	97
1.2.1	Charakterisierung von Kain und Abel	97
1.2.2	Paulinische Erwählungsgedanken als Interpretamente von Gen 4	100
1.2.3	Der Konflikt zwischen Romulus und Remus als <i>exemplum</i>	103
1.2.4	Die Begründung des Konflikts zwischen Kain und Abel nach Augustin	110
1.2.5	Die Nachkommen Kains und die Gründung der Stadt Henoch	116
1.2.6	Die Langlebigkeit der ersten Menschen (<i>ciu.</i> XV 9–14)	119
1.2.7	Augustins Rezeption der Etymologien zu Kain, Abel, Seth, Henoch und Enosch	123
1.2.8	Wer ist der Vater von Kain, Abel und Seth?	133
1.3	Der weitere Verlauf des ersten Weltzeitalters	138
1.3.1	Der Beginn der Zeitrechnung	138
1.3.2	Das Zusammenwachsen der Nachkommen Kains und Seths	139
1.3.3	Die Sintflut als Reaktion Gottes auf die Boshaftigkeit der Menschheit	144
2	Das zweite Weltzeitalter: Von Noah bis zur Sprachverwirrung	148
2.1	Die Rezeption der Erzählungen von Noah und seiner Arche	148
2.1.1	Augustins Argumente für die Historizität der Sintfluterzählung	149
2.1.2	Die Arche als Sinnbild für die Kirche	151
2.1.3	Die Arche als Sinnbild für die Rettung im Endgericht	156
2.2	Der weitere Verlauf des zweiten Weltzeitalters	157
2.2.1	Die Nachkommen Noahs und die Entstehung der Völker der Erde	157
2.2.2	Der prophetische Sinn der Noahsöhne Sem, Ham und Japhet	161
2.2.3	Der ‚Turmbau zu Babel‘ – ein Ausdruck des Hochmuts	167
2.2.4	Vertiefende Fragen zur Turmbauerzählung und zur Bevölkerung der Erde	171
2.2.5	Die Nachkommen Sems bis hin zu Abraham	176
2.2.6	Das Hebräische als die ursprüngliche Sprache der Menschen	184
2.2.7	Rückblick: Die geschichtliche Dynamik der beiden ersten Weltzeitalter	187

3	Das dritte Weltzeitalter: Von Abraham bis David	190
3.1	Das Abrahambild Augustins vor dem Hintergrund der frühjüdischen, neutestamentlichen und frühchristlichen Auslegungen	190
3.1.1	Abraham im Frühjudentum	190
3.1.2	Abraham im Neuen Testament	192
3.1.3	Exkurs: Das Phänomen des <i>Typos</i> im Horizont antiken Geschichtsdenkens	195
3.1.4	Die Deutung Abrahams durch Irenäus, Tertullian und Ambrosius	202
3.1.5	Fazit	208
3.2	Augustins Rezeption der Abrahamerzählungen in <i>De ciuitate dei</i>	210
3.2.1	Das Haus Tharas und die Übersiedlung von Ur nach Harran	211
3.2.2	Die Berufung Abrahams und sein Wegzug nach Kanaan	215
3.2.3	Die Verheißungen an Abraham und ihre Bedeutung für die <i>ciuitas dei</i>	221
3.2.4	Die beiden Gefährdungen der Ahnfrau Sarah und die Loterzählung	226
3.2.5	Der erste Bundesschluss mit Abraham	230
3.2.6	Hagar, Ismael, der verheißene Isaak und der zweite Bundesschluss	240
3.2.7	Der Besuch der drei Männer bei der Eiche Mamre	254
3.2.8	Isaaks Geburt und seine von Gott geforderte Opferung	258
3.2.9	Kettura und das Lebensende Abrahams	267
3.3	Isaak und Jakob	270
3.3.1	Die Brautwerbung für Isaak	270
3.3.2	Die dritte Gefährdung einer Ahnfrau und der Segen an Isaak	271
3.3.3	Jakob und Esau als Repräsentanten der beiden <i>ciuitates</i>	272
3.3.4	Jakobs Traum in Bethel	278
3.3.5	Die vier Frauen Jakobs	281
3.3.6	Der Gotteskampf am Jabbok und Jakobs neuer Name Israel	283
3.3.7	Die Hungersnot und die Übersiedlung des Hauses Jakob nach Ägypten	286
3.3.8	Der Segen Jakobs an seinen Sohn Juda und an die beiden Söhne Josephs	288
3.4	Die Zeit von Mose bis David	295
3.4.1	Die formale Besonderheit von <i>ciu.</i> XVI 43	295
3.4.2	Zum Inhalt von <i>ciu.</i> XVI 43: Die Zeit von Mose bis David	299
3.4.3	Die Parallelisierung von Weltzeitaltern und Lebensaltern in <i>ciu.</i> XVI 43	309
3.4.4	Rückblick: Weitere Beobachtungen zur geschichtlichen Dynamik der Weltzeitalter	316

3.5	Die Behandlung des dritten Weltzeitalters in <i>ciu.</i> XVIII 1–20 . . .	319
3.5.1	Die Geschichte der <i>ciuitas terrena</i> im dritten Weltzeitalter	319
3.5.2	Erneute und vertiefende Aufnahme alttestamentlicher Erzählungen	323
4	Das vierte Weltzeitalter: Von David bis zur Babylonischen Gefangenschaft	330
4.1	Prophetie im Übergang vom dritten zum vierten Weltzeitalter.	330
4.1.1	Das vierte Weltzeitalter und das „Zeitalter der Propheten“ . . .	330
4.1.2	Rückblick und Ausblick: Die erfüllten und die noch ausstehenden Verheißungen	333
4.1.3	Die Weissagungen im Alten Testament und ihr dreifacher Sinn	337
4.1.4	Der Lobgesang der Hanna und sein prophetischer Sinn	350
4.1.5	Die Weissagung, die an den Hohepriester Eli ergeht	365
4.1.6	Das wahre Hohepriestertum und das wahre Königtum	372
4.1.7	Die an Saul ergangene Weissagung der Zweiteilung Israels . . .	375
4.2	David und Salomo als bildhafte Verheißungsträger	380
4.2.1	Die Geltung der den Davidsohn betreffenden Verheißungen	380
4.2.2	Die eigentliche Geltung des an David gerichteten Psalms 88	384
4.3	Die Bedeutung der Psalmen Davids	398
4.3.1	David als Psalmsänger	398
4.3.2	Die Weissagungen von Christus und der Kirche in Psalm 44 . .	400
4.3.3	Die Weissagungen der Psalmen 109 und 21	408
4.3.4	Die Weissagung des Todes und der Auferstehung Christi in verschiedenen Psalmen	410
4.3.5	Ps 68 sagt den Unglauben der Juden an Christus voraus	413
4.4	Die Zeit nach David bis zur Babylonischen Gefangenschaft . . .	414
4.4.1	Die prophetischen Weissagungen in den Schriften Salomos . . .	414
4.4.2	Die Reichsteilung unter Rehabeam	420
4.4.3	Israels Götzendienst und die Sendung von Propheten	424
4.4.4	Die Sünden des Volkes Israel führen zur Eroberung des Nord- und des Südreiches	425
4.5	Die Behandlung des vierten Weltzeitalters in <i>ciu.</i> XVIII	427
4.5.1	Die Geburt Roms und der Untergang des Assyrerreiches	427
4.5.2	Weissagungen außerhalb Israels innerhalb des vierten Weltzeitalters	432
4.5.3	Von der Wort- zur Schriftprophetie	435
4.5.4	Die Weissagungen der ersten Schriftpropheten	436
4.5.5	Die Weissagungen Obadjas, Nahums und Habakuks	440
4.5.6	Die Weissagungen Jeremias und Zephanjas vor der Babylonischen Gefangenschaft	443

4.5.7	Die Propheten, die während der Babylonischen Gefangenschaft auftraten	445
4.5.8	Das Verhältnis der heidnischen Weisheit zur hebräischen Prophetie	450
5	Das fünfte Weltzeitalter: Von der Babylonischen Gefangenschaft bis zum Kommen Christi	458
5.1	Die Behandlung des fünften Weltzeitalters in <i>ciu.</i> XVII	458
5.2	Die Behandlung des fünften Weltzeitalters in <i>ciu.</i> XVIII	461
5.2.1	Die Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft und der Zweite Tempel	461
5.2.2	Esra und die Makkabäerbücher	465
5.2.3	Zur Entstehung und Eigenart der Septuaginta	467
5.2.4	Der Verlauf des fünften Weltzeitalters	471
6	Das sechste Weltzeitalter: Von der Inkarnation Christi bis zur Gegenwart Augustins	476
6.1	Die Inkarnation und das Wirken Jesu Christi	476
6.2	Der weitere Verlauf des sechsten Weltzeitalters	480
6.2.1	Das Schicksal der Juden im sechsten Weltzeitalter	480
6.2.2	Bürger der <i>ciuitas dei</i> außerhalb Israels	486
6.2.3	Das Schicksal der Kirche in der noch unerlösten Welt	488
6.2.4	Diskussion von Theorien, die das Ende des sechsten Weltzeitalters betreffen	493
	Ergebnisse	501
	Anhang	519
1	Schaubild zur Verteilung der sechs Weltzeitalter (WZA) auf <i>ciu.</i> XV-XVIII und zum jeweiligen biblischen Bezug	519
2	Schaubild zur inneren heilsgeschichtlichen Dynamik der sechs Weltzeitalter nach <i>ciu.</i> XV-XVIII	520
	Literaturverzeichnis	521
1	Quellen	521
1.1	Bibelausgaben und Apostolische Väter	521
1.2	Augustin	521
1.2.1	Kritische Editionen	521
1.2.2	Kommentierte Übersetzungen	526

1.3	Andere antike Autoren	526
1.3.1	Kritische Editionen	526
1.3.2	Kommentierte Übersetzungen	531
2	Hilfsmittel, Lexika und Wörterbücher	532
3	Sekundärliteratur	534
Register		561
1	Bibelstellenregister	561
1.1	Altes Testament	561
1.2	Neues Testament	566
2	Quellenregister	570
2.1	Antikes Judentum	570
2.2	Frühes Christentum	570
2.3	Augustin	570
2.4	Andere antike Autoren	578
3	Namenregister	582
3.1	Biblische Namen	582
3.2	Namen aus der Antike	585
3.3	Moderne Autorinnen und Autoren (in Auswahl)	586
4	Sachregister	590
4.1	Begriffe	590
4.2	Lateinische Begriffe	598

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen der Bibelausgaben sowie der Hilfsmittel, Lexika und Wörterbücher richten sich nach SIEGFRIED M. SCHWERTNER, IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/Boston 2014. Gleiches gilt für das Verzeichnis der Sekundärliteratur.

Folgende Ausnahmen sind zu beachten:

<i>ApV</i>	Die Apostolischen Väter
BAug	Bibliothèque augustinienne
CAG 3	Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum (CAG 3 = CAG-online)
DNG	Der Neue Georges
GLEW	Griechisch-lateinisches etymologisches Wörterbuch
LSJO	The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon
<i>LXX(S)</i>	Septuaginta
<i>NTG</i>	Novum Testamentum Graece
SDEK	Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare
TLAug	Thesaurus Linguae Augustinianae
<i>VLD-O</i>	Vetus Latina Database
<i>VLSabatier</i>	Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae
<i>VTG.ASG</i>	Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum
WAM	Wörterbuch alttestamentlicher Motive

Die Abkürzungen der Werke Augustins richten sich nach denjenigen des Augustinus-Lexikons (vgl. AugL 4 [2012–2018], S. XI–XXVI). Die Abkürzungen von Werken anderer antiker Autoren sind, wo es möglich war und sinnvoll erschien, angelehnt an „8.3 Primary Sources: Ancient Texts“ in: The SBL Handbook of Style for Biblical Studies and Related Disciplines, hg. v. Billie Jean Collins u. a., Atlanta ²2014, S. 124–171. Auch diese Abkürzungen sind den jeweiligen Editionen im Literaturverzeichnis vorangestellt. Die Abkürzungen der kommentierten Übersetzungen sind im Literaturverzeichnis eigens aufgeschlüsselt.

Im Fall von *ciu.* wird, der Edition CChr.SL 47.48 entsprechend, das betreffende Buch mit römischer Ziffer, das Kapitel mit arabischer Ziffer angegeben. Alle anderen Stellenangaben aus den Werken Augustins folgen der durchgängigen Verwendung von arabischen Ziffern nach CAG 3/AugL; auch die Zeilenangaben richten sich hier nach CAG 3. Die Klein- bzw. Großschreibung innerhalb von Zitaten folgt, teilweise in Abweichung von den hier aufgeführten Editionen, ebenfalls CAG 3. Im vorliegenden Band

werden die von Augustin verwendeten Bibelzitate in dem Wortlaut wiedergegeben, in dem sie in der betreffenden Schrift Augustins begegnen; sie erscheinen kursiv. Sofern nicht anders angegeben, folgen Hervorhebungen innerhalb von Zitaten aus modernen Werken dem jeweils zugrunde liegenden Original.

Einleitung

1 Gegenstand und methodische Herangehensweise

1.1 Erläuterungen zur Begrifflichkeit

Der Titel der vorliegenden Untersuchung bedarf in mehrerlei Hinsicht einer Erklärung. Zum einen setzt er die Annahme voraus, dass das Alte Testament einen zentralen Faktor für das Geschichtsdenken Augustins darstellt. Diese Studie soll und kann also nicht das Ziel verfolgen, das Geschichtsdenken Augustins in all seinen Facetten zu analysieren, vielmehr will sie durch ihre Perspektivierung auf das Alte Testament einen Beitrag zu dessen Erhellung leisten. Zum anderen wird mit dem Begriff ‚Geschichtsdenken‘ dem Umstand Rechnung getragen, dass Augustin keine konsistente Geschichtstheorie ausgebildet hat.¹ Das Nachdenken Augustins über die Geschichte hat sicherlich seinen stärksten Ausdruck in dessen zwischen 413 und 426 entstandenem Werk *De ciuitate dei* (i.F.: *ciu.*)² gefunden.

Die Quellengrundlage dieser Untersuchung bilden die Bücher 15–18 des insgesamt 22 Bücher umfassenden Werkes, da diese sich mit der Geschichte der Menschheit im eigentlichen Sinne befassen. Im ersten, widerlegenden Hauptteil seines Werkes (Bücher 1–10) hatte Augustin gegen die (heidnische) Ansicht argumentiert, dass die Verehrung von Göttern für das Wohlergehen im Diesseits (1–5) bzw. im jenseitigen Leben (6–10) notwendig sei. Den zweiten, thetischen Hauptteil von *ciu.* (Bücher 11–22) unterteilte er in drei Abschnitte: Zwischen dem „Ursprung“ (*exortus*: 11–14) der beiden *ciuitates* und ihren „geschuldeten (End-)Zielen“ (*debiti fines*: 19–22) entfaltet er ihren geschichtlichen „Verlauf“ bzw. „Ablauf“ (*procurus* bzw. *excursus*) in den Büchern 15–18.³ Allerdings ist auch die in *ciu.* XI–XIV bzw. XIX–XXII dargelegte ‚Vor- und Nachgeschichte‘ der beiden *ciuitates* in erheblicher Weise von Augustins Auseinandersetzung mit dem Alten Testament geprägt, worauf hier allerdings nur sehr begrenzt eingegangen werden kann.

¹ Vgl. C. MÜLLER, *Geschichtsbewußtsein*, S. 326; PREUSS, *Säkularität*, S. 52f.

² Werke Augustins werden nur bei der ersten Nennung im Haupttext ausgeschrieben, die anschließend (und auch in den Fußnoten) verwendeten Abkürzungen richten sich nach denjenigen des AugL (vgl. AugL 4 [2012–2018], S. XI–XXVI).

³ Vgl. *ciu.* XI 1, S. 321, Z. 27 – S. 322, Z. 35; s. dazu: OORT, *De ciuitate dei*, S. 351.355.

Hatte es sich Augustin ursprünglich zur Aufgabe gemacht, die Geschichte der beiden *ciuitates* in *ciu.* parallel darzustellen, so führt er dies tatsächlich nur für die ersten beiden der insgesamt sechs Weltzeitalter durch (*ciu.* XV 1 – XVI 11). Vom dritten bis zum Ende des fünften Weltzeitalters fokussiert sich Augustin auf die Geschichte der *ciuitas dei*⁴ (*ciu.* XVI 12 – XVII 24), um die in diesem Zeitraum abgelaufenen Ereignisse der *ciuitas terrena* in den ersten Kapiteln des 18. Buches nachträglich zu ergänzen (*ciu.* XVIII 1–26). Bei der Darstellung der Geschichte des sechsten Weltzeitalters schließlich werden beide *ciuitates* wieder parallel behandelt (*ciu.* XVIII 46–54).

1.2 Relevanz der Forschungsfrage für das Gesamtverständnis von *De ciuitate dei*

Augustins Darstellung des Geschichtsverlaufs ist stark von den Schriften des Alten Testaments bestimmt. Dieser Umstand verwundert nicht, sah Augustin doch die von Gott inspirierte und autorisierte Heilige Schrift als die allen anderen historiographischen Zeugnissen übergeordnete Quelle an. Dennoch handelt es sich nicht um eine bloße Nacherzählung der biblischen Geschichten, vielmehr lassen sich eigene Darstellungsabsichten und Schwerpunktsetzungen des Autors ausmachen. Bereits in der Auswahl der zugrunde gelegten alttestamentlichen Schriften ist eine solche Schwerpunktsetzung zu erkennen. So zeigt Augustin ein auffallendes Interesse am Buch Genesis, ebenso bindet er immer wieder Psalmenauslegungen in seine Geschichtsdarstellung ein.⁵

⁴ Die deutsche Übersetzung des Begriffes *ciuitas* gestaltet sich schwierig. Während in der älteren Literatur vorwiegend der Begriff „Staat“ begegnet, neigt die jüngere Forschung dazu, *ciuitas* im Deutschen mit „Stadt“ wiederzugeben. Dafür optiert, mit Verweis auf das Polis-Denken und die Übertragung der beiden *ciuitates* auf die Städte Jerusalem und Babylon, OORT (*De ciuitate dei*, S. 353f.; *DEERS.*, Jerusalem, S. 102–108; s. bereits LOF, Übersetzung, passim). Jedoch scheint es geboten, der Bedeutungsvielfalt von *ciuitas* in der Weise Rechnung zu tragen, dass bei der Übersetzung auf den jeweiligen Kontext geachtet wird. So ist die Ablehnung der Übersetzung von *ciuitas* mit „Staat“ zwar gerechtfertigt, allerdings erscheint „Stadt“ nur in in einem Teil der Fälle als angemessene Alternative. Oftmals legt es sich nahe, *ciuitas* mit „Bürgerschaft“ zu übersetzen (vgl. auch KAMLAH, *Christentum*, S. 155–158; SCHOLZ, *Glaube*, S. 84f.). Die Äußerungen Augustins zeigen, dass er unter *ciuitas* ganz grundsätzlich eine Gruppe von Menschen verstanden hat, die zu einer Gemeinschaft verbunden sind: „*concors hominum multitudo*“ / „*hominum multitudo aliquo societatis uinculo conligata*“ (*ciu.* I 15, S. 17, Z. 47f.; *ep.* 155,9, S. 439, Z. 20 – S. 440, Z. 2; *ciu.* XV 8, S. 464, Z. 62–67; s. dazu die Äußerungen von O’MEARA, *Charter*, S. 39–41; SCHULTHEISS, *Art. Societas*, Sp. 497; PREUSS, *Säkularität*, S. 49–51).

⁵ Aus keiner alttestamentlichen Schrift zitiert Augustin so häufig wie aus dem Buch Genesis und den Psalmen (vgl. ROSEN, *Augustinus*, S. 164). Ein Blick auf das Gesamtwerk Augustins zeigt, dass dieser sich mehrfach vor der Abfassung seines Spätwerkes *ciu.* intensiv mit dem Buch Genesis (*Gn. adu. Man.*, *Gn. litt. inp.*, *conf.* [Bücher 11 und 12], *Gn. litt.*) sowie mit dem Psalter (*ps. c. Don.*, *en. Ps.*) beschäftigt hat. Hier bietet sich die Möglichkeit, Kontinuitäten und Wandlungen in der augustininischen Rezeption des Alten Testaments zu eruieren. Die Präferenz Augustins für das Buch Genesis, dem in der patristischen Exegese allgemein

Der Anlass zur Abfassung von *ciu.* war die Plünderung Roms durch die Westgoten am 24. August 410. Dieses Ereignis stellte eine zweifache Herausforderung für das Christentum dar: Zum einen fühlten sich die Gegner der Christen bestärkt, die die Abwendung der römischen Administration von der traditionellen Götterverehrung und ihre Hinwendung zur christlichen Religion für einen Fehler hielten.⁶ Ihnen erschien die Plünderung Roms als Strafhandlung der vernachlässigten Götter und als ein Erweis der Ohnmacht des christlichen Gottes. Zum anderen wurden viele Christen von dieser Katastrophe tief verunsichert. Hatten sie doch in der Verbindung zwischen der Kirche und dem Römischen Imperium das sich durchsetzende Gottesreich erkennen wollen.

Mit seinem Konzept der beiden *ciuitates*, deren endgültige Scheidung sich erst am Tage des jüngsten Gerichts vollziehen wird, bot Augustin seinen verunsicherten Mitchristen ein neues Geschichtsverständnis, das die Wahrheit der christlichen Botschaft nicht vom Schicksal eines weltlichen Reiches abhängig machte. Mit dieser Haltung setzte sich Augustin auch von christlichen Autoren ab, die sich durch den als ‚Konstantinische Wende‘ charakterisierten Prozess zu einer positiven Verhältnisbestimmung zwischen weltlicher Herrschaft und christlicher Heilsgeschichte veranlasst gesehen hatten.⁷

eine große Bedeutung zukommt, lässt sich also bereits in seiner Auseinandersetzung mit den Manichäern feststellen (vgl. DRECOLL, Testament, S. 101 f.); der hohe Stellenwert des Psalters ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass seine Rezitation „einen wesentlichen Teil der christlichen Gottesdienstliturgie bildete“ und er so gerade auch unter Laien als „das in der Alten Kirche bekannteste [...] Buch des Alten Testaments“ zu gelten hat (BRENECKE, Kirche, S. 31 f.). Auch unter den Manichäern, denen der junge Augustin als *auditor* angehört hat, war eine Psalmenfrömmigkeit ausgeprägt (vgl. u. a. *conf.* 3,14; s. dazu DRECOLL/KUDELLA, Augustin, S. 42 f. mit Anm. 72; S. 66). Schließlich hat das besondere Gewicht, das Ambrosius von Mailand dem Psalmengesang und auch der (allegorischen) Auslegung des Psalters beimmaß, Augustin nachhaltig beeinflusst (vgl. GILLINGHAM, Psalms, S. 37 f.; ZERFASS, Art. Psalmi, Sp. 979–981).

⁶ Mit der Schutzfunktion der römischen Gottheiten im Zusammenhang mit *ciu.* befasst sich u. a. CŪ'ARU, Event, S. 138–142.

⁷ Zu denken ist hier in erster Linie an die gegenüber dem Imperium Romanum positiv eingestellte Theologie des Eusebius von Caesarea, die in der älteren Forschung oftmals als ‚eusebianische Reichstheologie‘ bezeichnet wurde. Zur kritischen Auseinandersetzung Augustins mit dieser Haltung Eusebs vgl. u. a. ROHLS, Geschichte, S. 161–163; vgl. auch das Kapitel ‚Augustins Absage an die eusebianische Reichstheologie‘ bei KAMLAH, Christentum, S. 175–183. Theodor E. Mommsen vertritt die These, dass Augustins Ablehnung dieser geschichtstheologischen Position, die Mommsen als „christian idea of progress“ bezeichnet, wesentlich mit dem Goteneinfall in Rom 410 zusammenhängt und dieser somit einen entscheidenden Anstoß zum Verfassen von *ciu.* gegeben habe (vgl. MOMMSEN, Idea, S. 369 f.). Jedoch ist vor dem Hintergrund jüngerer Forschungsergebnisse der vormalig gerne gezeichnete Kontrast zwischen einer ‚Reichstheologie‘ Eusebs und einer geradezu apolitischen Theologie Augustins in zweierlei Hinsicht zu hinterfragen: Im Hinblick auf Euseb zeigen dessen Äußerungen zum römischen Kaisertum keineswegs eine uneingeschränkte Loyalität und eine blinde Verehrung des Kaisers durch den christlichen Theologen. Zwar versteht Euseb den römischen Kaiser als Abbild des göttlichen Herrschers „in Nachahmung des Logos-Christus“ (WALLACE-HADRILL, Art. Eusebius, S. 541). Aber dieses Verhältnis ist nicht

Dass die Geschichte der Menschen, präziser: eines Volkes⁸ bzw. eines weltlichen Reiches, durch den (Heils-) Willen der Götter bestimmt wird und das Ergehen der Menschen von ihrem Wohlverhalten abhängig ist, war nicht nur eine im Römischen Reich verbreitete Vorstellung. Auch das Selbstverständnis Israels und die Geschichtstheologie vieler alttestamentlicher Schriften sind von solchem Denken bestimmt.⁹ Augustins Konzept der beiden völkerübergreifend existierenden *ciuitates*, die in der Weltzeit vermischt sind und gleichermaßen von Übeln betroffen werden,¹⁰ schließt nicht nur eine exklusive Zuwendung Gottes an ein irdisches Volk aus. Es spricht auch vieles dafür, dass Augustin einen innerweltlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang abgelehnt hat.¹¹ Somit

einfach gesetzt, vielmehr kann der Kaiser seiner Funktion als Repräsentant der göttlichen Herrschaft auch nicht gerecht werden. Aus Eusebs Äußerungen über Kaiser Konstantin (maßgeblich sind hier seine Schriften *De laudibus Constantini* und *De uita Constantini*) lassen sich Ideale eines christlichen Herrschers ableiten, die ein Regent auch verfehlen kann (vgl. dazu SINGH, Theologian, S. 129f.150–154; SCHNEIDER, Einleitung, S. 20–26.29–41). Dies wiederum berechtigt einen Theologen entsprechend zur Kritik. Im Hinblick auf Augustin hat u. a. Robert Austin Markus nachgewiesen, dass es diesem phasenweise möglich war, das römische Kaisertum mit der Herrschaft Christi auf Erden zu verbinden. Markus spricht für die Jahre vor der Abfassung von *ciu.* gar von einer „post-Theodosian euphoria“ bei Augustin (vgl. MARKUS, Saeculum, S. 29; s. dazu Einleitung, Abschnitt 2.6). Und selbst nach 410 ist die Haltung Augustins zum römischen Kaisertum wie auch dem Imperium an sich nicht als durchgängig negativ, sondern als ambivalent zu beurteilen (vgl. auch PREUSS, Säkularität, S. 61–66). Greg Forster verortet Augustins Haltung zwischen Eusebs Position und dem Donatismus, der die Kirche als eine Gegengesellschaft zur römischen verstand (vgl. FORSTER, Rome, S. 100–108).

⁸ Dass der Begriff des ‚Volkes‘ im Hinblick auf die Spätantike nicht einer gewissen Problematik entbehrt, wurde in jüngster Zeit insbesondere von Mischa Meier verdeutlicht (vgl. MEIER, Geschichte, S. 99–116). Dennoch scheint es vor dem Hintergrund der häufigen Verwendung des Begriffes *populus* durch Augustin gerechtfertigt, von ‚Volk‘ oder ‚Völkern‘ zu sprechen. Dabei sollte allerdings auf den spezifisch christlichen Bedeutungsgehalt von *populus* (etwa im Gegenüber zum Gebrauch dieses Begriffes bei den Römern oder im antiken Judentum) geachtet werden (vgl. dazu HÜBNER, Art. *Populus*, Sp. 790).

⁹ Zu denken ist hier u. a. an die deuteronomistische Darstellung des Exodus, der Landnahme, der Richter- und Königszeit.

¹⁰ Vgl. *ciu.* XVIII 54, S. 656, Z. 91–94. Jürgen Habermas schreibt: Der „Auflösung der alten Fronten zwischen dem Volk Israel und seiner heidnischen Umgebung trägt nun die *Interpenetration* von Gottesstaat und Weltstaat Rechnung“ (HABERMAS, Geschichte, S. 612).

¹¹ Otfried Höffe hebt die Ablehnung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs v. a. mit Verweis auf *ciu.* XX 2 hervor, wo Augustin feststellt, dass es Menschen nicht möglich ist zu begreifen, warum viele gute Menschen arm sind, während es auch böse gibt, die reich sind. Die Mehrzahl der „Gottesgerichte“ (*iudicia dei*) bleiben auch dem Glaubenden vor seinem Eintreten in die Seligkeit verborgen (vgl. HÖFFE, Positivismus, S. 270). Ähnlich äußert sich Christoph Horn, der in diesem Zusammenhang u. a. auf *ciu.* I 8–10 verweist, wo „das Glück des Ungerechten und das Unglück des Gerechten vom Schema Belohnung und Strafe abgelöst“ werden (HORN, Geschichtsdarstellung, S. 188f.). Therese Fuhrer zufolge ist die Ablehnung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs bei Augustin auch vor dem Hintergrund seiner Gnadenlehre zu sehen, nach der der Mensch die „göttliche Gunst beziehungsweise Gnade“ eben nicht verdienen kann (FUHRER, Augustinus, S. 137). Anders urteilt hier Johannes Brachtendorf, der davon ausgeht, dass Augustin nicht den Tun-Ergehen-Zusammenhang, sondern lediglich

wendet er sich sowohl explizit gegen das Selbstverständnis des Römischen Reiches als auch implizit gegen Kernelemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens. Zugleich ist aber das Alte Testament für Augustin selbstverständlicher Teil der heiligen Schriften, und als solcher von Gott inspiriert und dadurch wahr. Hier zeigt sich nun die Brisanz der Forschungsfrage: Zwischen der Geschichtsvorstellung Augustins und derjenigen weiter Teile des Alten Testaments sind erhebliche Spannungen zu erwarten. Da Augustin zum einen von der aus heutiger, historisch-kritischer Sicht fragwürdigen Annahme ausgeht, dass die biblischen Schriften inhaltlich einhellig sind,¹² und ihm zum anderen eine Sachkritik an biblischen Texten weitgehend fremd ist, dürften gewisse Inkonsistenzen innerhalb seiner Geschichtsdarstellung unvermeidlich sein.

Vor allem Gerhard von Rad und die ihm folgende alttestamentliche Forschungsrichtung hatten die heilsgeschichtliche Verwurzelung als zentrales Element alttestamentlichen Glaubens hervorgehoben.¹³ Doch welchen Stellenwert hat die Geschichte des Volkes Israel im Denken Augustins? Wie geht er mit den Verheißungen um, die an die Erzeltern, an Mose oder später an die Könige ergehen, die offensichtlich auf eine Erfüllung innerhalb der irdischen Geschichte des erwählten Gottesvolkes abzielen?

Neben den zu erwartenden Spannungen gilt es ebenso wahrzunehmen, dass Augustin wesentliche Aspekte seiner Geschichtsdarstellung dem Alten Testa-

dessen Einsehbarkeit für den Menschen gelegnet habe (vgl. BRACHTENDORF, Art. De civitate dei, S. 146).

¹² Vgl. u. a. *ciu.* XVIII 41, S. 636, Z. 15–17.

¹³ Gerhard von Rad schreibt im 1957 erschienenen ersten Band seiner „Theologie des Alten Testaments“: „Sie [sc. die alttestamentlichen Zeugnisse] beschränken sich darauf, das Verhältnis Jahwes zu Israel und zur Welt eigentlich nur in einer Hinsicht darzustellen, nämlich als ein fortgesetztes göttliches Wirken in der Geschichte. Damit ist gesagt, daß der Glaube Israels grundsätzlich geschichtstheologisch fundiert ist.“ (RAD, Theologie 1, S. 118; vgl. auch DERS., Auslegung, S. 23: „Das A[lte] T[estament] ist ein Geschichtsbuch“; s. dazu BLUM, Historiographie, S. 31–33)

Welche Bedeutung diese fundamentale Einsicht für den christlichen Glauben hat, hatte Rudolf Bultmann bereits im Jahr 1948 formuliert: „Denn es ist das Eigentümliche der christlichen Theologie, daß in ihr die Rede ist vom Handeln Gottes in der Geschichte, von der Heilsgeschichte, und eben dieses ist ein und vielleicht das bedeutsamste Erbe der alttestamentlich-jüdischen Tradition.“ (BULTMANN, Bedeutung, S. 240) Nicht nur die alttestamentliche Forschung, sondern die Theologie in der Breite ihres Fächerkanons widmete sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts intensiv dem Thema der Heilsgeschichte, wofür die 1961 von Wolfhart Pannenberg herausgegebene Programmschrift ‚Offenbarung als Geschichte‘ Zeugnis gibt.

Auch in neueren Entwürfen einer ‚Theologie des Alten Testaments‘ wird der Einsicht von Rads, dass „das Thema der Geschichte zum historischen Nukleus des Alten Testaments gehört“ (SCHMID, Theologie, S. 39), ungeachtet einiger berechtigter Kritik an von Rads methodischer Herangehensweise (vgl. a. a. O., S. 40–42) sowie an dessen Annahme einer bis auf die Frühzeit zurückgehenden „heilsgeschichtliche[n] Prägung der Religion Israels“ (vgl. a. a. O., S. 288–290), weiterhin Rechnung getragen, insofern das Thema der Geschichte zu den wesentlichen Themen alttestamentlicher Theologie(n) gezählt wird (vgl. a. a. O., S. 291–307; s. auch JEREMIAS, Theologie, S. 65.140–146.189 f.327–331).

ment verdankt. So assoziiert er immer wieder die *ciuitas dei* mit der Stadt Jerusalem, während die Stadt Babylon sinnbildlich für die *ciuitas terrena* steht. Sein Konzept der beiden *ciuitates* begründet er in erster Linie mit entsprechenden Psalmversen.¹⁴ Der zur Charakterisierung der auf Erden existierenden *ciuitas dei* verwendete Begriff der „Pilgerschaft“ (*peregrinatio*) findet sich archetypisch im alttestamentlichen Motiv des ‚wandernden Gottesvolkes‘ angelegt.¹⁵ Weiter ist zu bedenken, dass Augustin, ähnlich wie das Alte Testament selbst, durch Etymologien in den Namen der Erzeltern spätere Begebenheiten prophetisch vorweggenommen sieht. Freilich ist Augustin dabei von der bereits erfolgten christlichen Rezeption dieser Etymologien beeinflusst, insbesondere durch Paulus. Auch stellt sich die Frage, ob Augustin mit seiner Vorstellung der „pilgernden Bürgerschaft Gottes“ (*ciuitas dei peregrinans*), die erst am Ende der Zeiten ihre Erfüllung im himmlischen Jerusalem findet, eine Hoffnung aufnimmt, die den durch die Einsicht in die menschliche Unzulänglichkeit und die Erfahrung der Gottesferne im Babylonischen Exil gereiften, späteren theologischen Ansätzen des Alten Testaments und des Frühjudentums nahesteht.

Einen aktuellen Anlass zur Beschäftigung mit der christlichen Auslegungsgeschichte des Alten Testaments stellt nicht zuletzt der Berliner Streit um den Stellenwert des Alten Testaments für die christliche Theologie und Kirche dar. In einem 2013 publizierten Aufsatz vertritt Notger Slenczka in etwas abgeschwächter Weise die These Adolf von Harnacks, dass das Alte Testament „eine kanonische Geltung in der Kirche nicht haben sollte“.¹⁶ Wie bereits von Harnack setzt Slenczka dabei einen vom historisch-kritischen Denken geprägten Begriff von Kanonizität voraus, wonach sich eine christlich-kanonische „Aneignung eines Textes [sc. des Alten Testaments]“ ausschließt, „dessen ursprünglicher, historisch feststellbarer Sinn für die ihn kanonisierende Trägergemeinde in keiner Weise als Zeugnis für Christus bzw. den Glauben der Gemeinde an ihn verstanden werden kann“ – spreche doch das Alte Testament „zu anderen

¹⁴ Darüber hinaus werden innerhalb der Forschung bei der Erhellung der Traditionsgeschichte des *ciuitates*-Konzepts neben manichäischen Hintergründen auch judenchristliche Vorstellungen herangezogen (s. dazu Einleitung, Abschnitt 2.1 mit Anm. 34; ausführlich zur Traditionsgeschichte des *ciuitates*-Konzepts vgl. DUCHROW, *Christenheit*, S. 181–319). In seiner wenig beachteten Studie zu Augustins apologetischem Gebrauch des Alten Testaments in *ciu.* kommt John A. Laoye zu dem durchaus zutreffenden Ergebnis: „He [sc. Augustin] used the Old Testament, in particular, to buttress his arguments and to lend biblical support to some of the basic doctrines he discussed in the *City of God*. [...] The Old Testament formed one of the basic ingredients with which he developed his views on the foundation, progress and the ultimate goal of the City of God and the earthly city.“ (LAOYE, *Apologetic use*, S. 144) Auch Nikolaus Staubach kommt zu dem Ergebnis: „Von den Quellen und Einflüssen, die Augustinus zu seinem Modell der beiden *ciuitates* angeregt haben mögen, ist das Nächstliegende und Offenkundigste bislang am wenigsten beachtet worden: die bibelhermeneutische Tradition der spirituellen Sion-Jerusalem-Deutung.“ (STAUBACH, *Quattuor*, S. 352)

¹⁵ Vgl. SCHMIDT, *Geschichtsverständnis*, S. 366.

¹⁶ SLENCZKA, *Die Kirche*, S. 83; vgl. S. 89–95.

von einem anderen Gott“.¹⁷ Da das Alte Testament aufgrund seiner erheblichen theologischen Differenzen zum Neuen Testament nicht zum „Wesen des Christentums“ gezählt werden könne, sei es in der Christentumsgeschichte zu einer zunehmenden „Entfremdung“ vom Alten Testament gekommen, die im Sinne einer progressiv gedachten „religionsgeschichtlichen Entwicklung“ den Ausschluss des Alten Testaments aus dem christlichen Kanon zur notwendigen Konsequenz hat.¹⁸ Slenczka hat eine wichtige Debatte (neu) angestoßen, sowohl was die Notwendigkeit der Aktualisierung eines Kanonbegriffs angeht, der den Einsichten der historischen Kritik gerecht wird, als auch im Hinblick auf die Problematik der christlichen Vereinnahmung des Alten Testaments. Die These eines religionsgeschichtlichen Ablösungsprozesses des Christentums vom Alten Testament jedoch ist nicht nur theologisch fragwürdig, sondern auch historisch nicht haltbar. Die grundlegende Bedeutung, die viele christliche Theologen der ersten Jahrhunderte – von den Autoren der neutestamentlichen Schriften an – dem Alten Testament beimaßen und dessen Kanonizität dabei selbstverständlich voraussetzten, lässt den geforderten Ausschluss desselben aus dem Kanon durch eine Glaubensgemeinschaft, die sich wiederum in erster Linie auf diese frühchristlichen Zeugnisse und Traditionen stützt, problematisch erscheinen. Auch die Rezeption des Alten Testaments durch Augustin legt keineswegs den Schluss nahe, dass das Alte Testament lediglich die „Vorgeschichte“ darstelle, deren sich das Christentum innerhalb seiner „Entwicklung“ zu entledigen habe.¹⁹ Nicht nur das Neue Testament, auch die gesamte christliche Theologiegeschichte wäre ohne ihre alttestamentlichen Kontexte nicht verständlich.²⁰

1.3 Herangehensweise und Ziel der Untersuchung

Zunächst sollen durch einen forschungsgeschichtlichen Überblick Einsichten in die Schwerpunkte der Diskussion über das Geschichtsverständnis Augustins gewonnen werden. Daran schließt sich eine Quellenuntersuchung zu *ciu.* XV–XVIII an, um auf deren Grundlage die Frage beantworten zu können, in welcher Weise das Geschichtsdenken Augustins vom Alten Testament bestimmt worden ist. In abschließenden Thesen sollen diese sich aus der Quelle ergebenden Einsichten gebündelt und mit den Ergebnissen der bisherigen Forschung in ein Verhältnis gesetzt werden.

¹⁷ A.a.O., S. 111.

¹⁸ A.a.O., S. 92.119.

¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 93.

²⁰ Volker Henning Drecoll schreibt dazu: „Und so entpuppt sich die Frage nach der Geltung des Alten Testaments letztlich als die Frage nach der Bedeutung des Historischen für die christliche Theologie. [...] Somit beantwortet der Blick auf die Alte Kirche die Frage, ob man an dem historischen Referenzrahmen der Septuaginta für die Deutung des Christusgeschehens vorbeigehen kann, eindeutig – mit Nein.“ (DRECOLL, Testament, S. 110; vgl. a. a. O., S. 93–98.108–110)

Näherhin soll der quellenbasierte Hauptteil dieses Bandes untersuchen, auf welche Weise Augustin die alttestamentlichen Erzählungen in seine eigene, in *ciu.* entfaltete Geschichtsdarstellung integriert und wie er mit den Diskrepanzen, die zu seinem eigenen Geschichtsdnken bestehen, hermeneutisch umgeht. Außerdem soll gezeigt werden, welche alttestamentlichen Erzählungen und Motive für Augustin von besonderem Interesse sind, und welche eher randständig bleiben. Die Schrift *ciu.* bietet sich dafür besonders an, weil der Autor sich hier im Unterschied zu einer Vielzahl seiner Werke nicht auf eine einzelne biblische Schrift konzentriert. Da er es sich nämlich zur Aufgabe gemacht hat, die gesamte Menschheitsgeschichte zu behandeln, muss er sich notwendig auch mit denjenigen Büchern des Alten Testaments befassen, denen er zuvor wenig Aufmerksamkeit geschenkt hatte.²¹

Ferner soll Augustins Rezeption des Alten Testaments, wo dies möglich ist und sinnvoll erscheint, mit seinen Aussagen in früheren Werken verglichen werden. Lassen sich bei diesen Vergleichen Wandlungen feststellen, resultiert daraus die Frage, ob diese sich biographisch, theologisch oder gesellschaftlich-politisch erklären lassen. Dabei gilt es wahrzunehmen, in welche christliche Auslegungstraditionen sich Augustin jeweils stellt, welche Interpretationen er neben der eigenen als ebenfalls möglich ansieht und welche er dezidiert ablehnt.

Oftmals lassen sich in den Argumentationen Augustins (auch wenn *ciu.* XV–XVIII nicht vorrangig apologetisch ausgerichtet ist) Spuren seiner theologischen Auseinandersetzung mit häretischen Gruppierungen erkennen. Zu denken ist hier etwa an den Pelagianischen Streit, der zur Abfassungszeit von *ciu.* XV–XVIII schwelte und auf dessen Bedeutung für den Abfassungszweck von *ciu.* gerade in jüngerer Zeit hingewiesen wurde.²² Ferner ist die Beschäftigung Augustins mit dem Alten Testament immer auch von seiner Auseinandersetzung mit dem Manichäismus geprägt. Einige Vertreter dieser von der Großkirche als häretisch angesehenen synkretistischen Bewegung, der Augustin selbst als „Hörer“ (*auditor*) in jungen Jahren angehört hatte, hatten spezifische,

²¹ Das gilt beispielsweise für die vier *libri regnorum* (1/2 Sam; 1/2 Kön), die im Gesamtwerk Augustins vergleichsweise wenig vertreten sind und, nach dem Urteil Anne-Marie la Bonnardières, in den Büchern *ciu.* XVII–XVIII den Höhepunkt ihrer Rezeption bei Augustin erfahren (vgl. BONNARDIÈRE, *Les livres*, S. 337; vgl. dazu die ihrem Urteil zugrunde liegende minutiöse Auflistung auf S. 340–360).

²² Vgl. DRECOLL, *Pelagius*, S. 367 f.; DERS., *Art. Pelagius*, Sp. 661. Dass bei der Auseinandersetzung des späten Augustin mit dem Alten Testament (und dessen Verhältnis zum Neuen Testament) neben dem antimanichäischen insbesondere auch der antipelagianische Kontext von großer Bedeutung ist, verdeutlicht auch DESCOTES, *La notion*, S. 168 f. Anthony Dupont kommt bei seiner Analyse zur Thematisierung der menschlichen Sterblichkeit in den Büchern *ciu.* XIV und XXII zu dem Ergebnis, dass die Ausführungen Augustins über den adamitischen *corpus mortis* gar nicht ohne ihren antipelagianischen Kontext zu verstehen sind (DUPONT, *Context*, S. 23).

ihren manichäischen Mythos²³ stützende Auffassungen vom Alten Testament und werteten dessen Bedeutung gegenüber dem Neuen Testament tendenziell ab.²⁴ Von beidem distanzierte sich Augustin als Christ zwar vehement, doch wird in der Forschung auch immer wieder auf die bleibenden Einflüsse manichäischen Denkens auf Augustin verwiesen,²⁵ deren präziser Nachweis aber häufig schwerfällt. Ebenso ist der Donatismus, der für Augustin nicht nur eine theologische, sondern auch eine kirchenpolitisch große Herausforderung darstellte – gerade in Nordafrika war diese Gruppierung stark vertreten und konkurrierte mit der Großkirche –, als Gegenposition einiger (hauptsächlich ekklesiologischer) Argumentationsgänge in *ciu.* vorzusetzen. Eine weitere Frontstellung, die insbesondere in den ersten zehn Büchern von *ciu.* ihren Niederschlag gefunden hat, die sich aber durchaus auch in *ciu.* XI–XXII zeigt, stellt Augustins Auseinandersetzung mit paganer Religion (vorwiegend in ihrer römischen Ausprägung) dar.²⁶

An zwei prominenten alttestamentlichen Erzählungen soll die historische Kontextualisierung der Deutung Augustins in *ciu.* exemplarisch vertieft werden. Zum einen werden seine Auslegungen zu Kain und Abel vor der Abfassung von *ciu.* in den Blick genommen,²⁷ zum anderen soll sein Abrahambild mit der vorausgegangenen frühjüdischen, neutestamentlichen und frühchristlichen

²³ S. einführend zum manichäischen Mythos: BÖHLIG, Art. Manichäismus, S. 31–33; auf die Problematik der Rekonstruktion des ‚einen‘ manichäischen Mythos verweisen DRECOLL/KUDELLA, Augustin, S. 15–33.

²⁴ So erkannten viele Manichäer, ausgehend von einer dualistischen Weltsicht, im Gott des Alten Testaments den ‚Fürsten der Finsternis‘, den sie vom guten Gott des Neuen Testaments unterschieden. Abgesehen davon waren sie der Ansicht, dass das Alte Testament auf der historischen Ebene vielfach Absurditäten enthalte, die nicht durch eine figürliche Interpretation beseitigt werden dürften (vgl. dazu LANDMESSER/KOCH, Ambiguität, S. 220). Durch die jüngere Forschung wurde allerdings die lange vorherrschende Annahme einer vollständigen Ablehnung des Alten Testaments durch die Manichäer relativiert. So kann etwa Evgenia Moiseeva an *c. Fel.* 1,17 zeigen, dass der Manichäer Felix in seiner Auseinandersetzung mit Augustin das Buch Genesis zur Verteidigung der Lehren Manis nutzte (vgl. MOISEEVA, Genesis, S. 209). Auch ein entsprechender Gebrauch alttestamentlicher Zitate innerhalb des manichäischen Schrifttums lässt erkennen, dass alttestamentliche Texte, insbesondere das Buch Genesis, eine wichtige Referenz für den Manichäismus darstellen können (vgl. a. a. O., S. 199). In seiner im Jahr 1947 verfassten und erst vor wenigen Jahren publizierten Dissertation zur *Biblia Manichaica* bietet Alexander Böhlig einen Exkurs zu den „Beziehungen zwischen dem manichäischen und dem alttestamentlichen Psalter“. Bereits hier bricht sich eine neue Einsicht zum Einfluss des Alten Testaments auf den Manichäismus Bahn: „Auch die Manichäer standen ihm [sc. dem Alten Testament] unfreundlich gegenüber. Um so merkwürdiger erscheint es, wenn nicht nur Verwandtschaft zum Psalter, sondern direkte Zitate in manichäischen Hymnen auftauchen.“ (vgl. BÖHLIG, Bibel, S. 111)

²⁵ Dieser Frage widmen sich u. a. DRECOLL/KUDELLA, Augustin, S. 207–221; vgl. auch mit weiterführenden Literaturverweisen DRECOLL, Art. Manichaei, Sp. 1152–1155.

²⁶ Auf die Bedeutung dieser Frontstellung hat u. a. Joseph Ratzinger hingewiesen; vgl. RATZINGER, Volk, S. 195f.

²⁷ S. Abschnitt 1.1.

Rezeption dieser Patriarchengestalt in ein Verhältnis gesetzt werden.²⁸ Das erste Beispiel dient also dazu, aufzuzeigen, auf welche Weise sich Augustins Auslegung einer bestimmten alttestamentlichen Erzählung wandeln kann, im zweiten Beispiel soll herausgearbeitet werden, wie selbstständig der Zugriff Augustins auf das Alte Testament gegenüber der vorherigen Rezeption ist bzw. an welche Deutungstraditionen er sich anschließt.

Hauptaugenmerk der Untersuchung wird allerdings auf der Rezeption alttestamentlicher Erzählungen und Motive und ihrer Relevanz für die Geschichtsdarstellung innerhalb von *ciu.* liegen. Unter einem alttestamentlichen Motiv werden hier charakteristische Denkstrukturen innerhalb eines alttestamentlichen Erzählzusammenhangs verstanden. Solche Motive sind etwa der ‚Tun-Ergehen-Zusammenhang‘, das Schema ‚Verheißung und Erfüllung‘ oder die Vorstellung, dass eine bestimmte Figur in einer Erzählung archetypisch für das Volk steht, das von ihr abstammen soll. Diese Motive erhalten bei frühjüdischen und christlichen Autoren – zumeist unter Anwendung allegorischer Auslegung – neue Deutungen. Dabei stehen diese neuen Deutungen häufig in einer Kontinuität zu den Deutungen, die ihnen bereits innerhalb der biblischen Schriften zukommen, weshalb hier von Transformationen gesprochen werden kann. So deutet Augustin beispielsweise zu Beginn des Buches 15 die Söhne Adams Kain, Abel und Seth in spezifischer Weise um. Werden Kain und Seth in der Bibel als Urväter von aus ihrer Nachkommenschaft hervorgehenden Völkern dargestellt, versteht Augustin sie als Archetypen der beiden *ciuitates* und ordnet sie so in sein Geschichtskonzept ein.

1.4 Methodische Vorüberlegungen

Kirchenhistorisches Arbeiten ist idealerweise der Quellennähe und der Ergebnisoffenheit verpflichtet, weshalb ein Herantragen zuvor gefasster Hypothesen, die man dann an der Quelle ‚beweisen‘ möchte, kritisch zu sehen ist. Nichtsdestotrotz kommt keine Interpretation ohne ein gewisses Maß an Hypothesen aus. So liegt dieser Untersuchung die Hypothese zugrunde, dass alttestamentliche Motive eine entscheidende Bedeutung für Augustins Geschichtsdanken haben.²⁹ Ob und gegebenenfalls in welcher Hinsicht sich diese Hypothese bewährt, wird die Studie zu zeigen haben.

²⁸ S. Abschnitt 3.1.

²⁹ Diese Hypothese basiert nicht nur auf eigener Quellenkenntnis, sondern auch auf Einsichten der Augustinus-Forschung. So formuliert etwa John O’Meara unter Bezugnahme auf *ciu.* XI 1, S. 321, Z. 1–5 und XX 1, S. 699, Z. 1–3: „Augustine’s first and final evidence on any point in the *City of God* is the declaration of the Scriptures [...]. In his view the authority of Scripture is the most exalted, and is preeminent over everthing else whatsoever [...]. This is not an idle declaration; with it corresponds Augustine’s practice. The whole approach of the book is from the viewpoint of the Scriptures, and the matter of the larger second part [sc. *ciu.*“

Die Fragestellung ist methodisch einzuordnen in den Bereich der Auslegungsgeschichte der Bibel, die im Kontext der theologischen Disziplinen eine interdisziplinäre Schnittmenge zwischen den exegetischen Wissenschaften und der Kirchen- und Theologiegeschichte bildet. Da Augustin nicht zuletzt aufgrund des umfangreichen alttestamentlichen Schrifttums bei seiner eigenen Darstellung der biblischen Zeit Kürzungen vornehmen muss, werden inhaltliche Schwerpunkte in seiner Rezeption des Alten Testaments erkennbar. Dem großen Umfang des untersuchten Quellenabschnittes (insgesamt 148 Kapitel) ist es geschuldet, dass nicht jedem Gedanken und jeder Einzelinterpretation Augustins in gleicher Gründlichkeit nachgegangen werden kann. Auch können die Hintergründe, etwa die Augustins Betrachtungen vorausgehenden Darstellungen früherer antiker Autoren (sowohl aus dem paganen wie auch aus dem frühjüdischen und dem frühchristlichen Bereich), immer nur in exemplarischer Weise berücksichtigt und diskutiert werden.

Da es sich bei der vorliegenden Studie um eine vornehmlich an theologischen und auslegungsgeschichtlichen Fragestellungen orientierte Darstellung handelt, werden philologische Fragestellungen nur in Einzelfällen eine Rolle spielen können. Als Textbasis von *ciu.* dient die Edition von Bernhard Dombart und Alfons Kalb (CChr.SL 47.48) aus dem Jahr 1955, die bisher noch durch keine neuere kritische Edition überholt wurde.³⁰

Weil einem spätantiken Autor wie Augustin keine Kenntnisse unterstellt werden dürfen, die von einem historisch-kritisch arbeitenden Exegeten zu erwarten sind, werden sich die exegetischen Bezüge auf das beschränken müssen, was aus dem narrativen Zusammenhang des biblischen Endtextes ersichtlich ist – und zwar in der Textgestalt, wie sie Augustin vermutlich vorgelegen hat. Wesentlich ist auch, sich im Klaren darüber zu sein, welche exegetische Methodik und biblische Hermeneutik Augustin bei seinen Interpretationen anwendet. Unter methodischen Gesichtspunkten verfolgt diese vergleichende Analyse die Anliegen der Tendenzkritik. Es geht dabei also um die Beantwortung der Frage, welche Darstellungsabsicht Augustin mit seiner Rezeption des Alten Testaments innerhalb von *ciu.* verbindet.

Aufgrund der enormen Fülle der Bibelzitate, die Augustin in *ciu.* XV–XVIII anführt, wird die im Einzelfall aufwendige Rekonstruktion, welche biblische Textgrundlage ihm jeweils vorgelegen haben mag, in den meisten Fällen unter-

XI–XXII] is, in addition, taken from the Bible.“ (O’MEARA, Charter, S. 35; s. auch OBERSTEINER, *Geschichtstheologie*, S. 314)

³⁰ Die Wahrnehmung der von dieser Edition abweichenden Lesarten wird sich in engen Grenzen halten müssen und nur dort stattfinden, wo sie der Entscheidung der Editoren von CChr.SL 47.48 vorzuziehen sind, eine Änderung des Textsinns darstellen und für die jeweilige Fragestellung von Relevanz sind. Die in diesem Band angeführten Übersetzungen habe ich selbst angefertigt, wobei ich – im Hinblick auf *ciu.* – die entsprechenden Arbeiten von Wilhelm Thimme (BAW [*ciu.*]), Gustave Combès (BAug 36) und Alfred Schröder (BKV [*ciu.*]) konsultiert habe.

bleiben müssen.³¹ Die Beantwortung dieser Frage gestaltet sich nämlich komplex, nicht zuletzt eingedenk der Tatsache, dass Augustin wohl häufig aus dem Gedächtnis zitierte. So nutzte er verschiedene Versionen der *Vetus Latina* und zog zu deren Korrektur des Öfteren die Septuaginta heran, die er als autoritativen Referenztext ansah.³² Zudem hatte er zur Entstehungszeit von *ciu.* XV–XVIII schon partiellen Einblick in das Projekt des Hieronymus, eine lateinische Übersetzung des hebräischen Bibeltextes anzufertigen. Gerade auch in dem hier zu behandelnden Quellenabschnitt werden die Differenzen von Hebräischer Bibel und Septuaginta an einigen Stellen thematisiert, die für Augustin nicht nur ein philologisches, sondern auch ein theologisches Problem darstellten.

Schließlich sei noch auf die Problematik der Auffassung Augustins von einem mehrfachen Sinn der Heiligen Schrift hingewiesen. Es fällt nämlich auf, dass Augustin in einigen Werken eine zum Teil sehr ausdifferenzierte Methodik und Terminologie entwickelt hat, wie die unterschiedlichen Schriftsinne zu verstehen und anzuwenden sind.³³ Dabei gilt es aber zu bedenken, dass die in einem bestimmten Werk Augustins entfaltete Methodik nicht einfach auf andere Schriften übertragen werden kann, eingedenk der Tatsache, dass die Schriftauslegung Augustins im Laufe seines Lebens Wandlungen erfahren hat. Auch auf die variierenden Entstehungssituationen, Adressaten und Gattungen ist hier zu achten. Tatsächlich lassen sich erhebliche Unterschiede in den verschiedenen

³¹ Verwiesen sei hier auf das großangelegte Projekt Anne-Marie la Bonnardières, *Biblia Augustiniana* (6 Bde.; Paris 1960–1975), das jedoch nicht fortgeführt wurde; entsprechende Bände zu den für *ciu.* XV–XVIII besonders relevanten biblischen Büchern Gen und Ps fehlen beispielsweise.

³² Es kursierten zu Zeiten Augustins in Nordafrika eine unüberschaubare Zahl von lateinischen Bibelübersetzungen, deren Qualität Augustin mitunter bemängelte (vgl. *doctr. chr.* 2,16, S. 94, Z. 21 – S. 95, Z. 25). In der Bibliothek Augustins befanden sich demnach „mehrere Textformen der altlateinischen Bibelübersetzungen“ (ALTANER, Bibliothek, S. 177). Dass die Versionen der *Vetus Latina*, von Augustin *Itala* genannt, am Maßstab der LXX zu korrigieren sind, verdeutlicht er u. a. in *doctr. chr.* 2,22, S. 106, Z. 1–5. Vgl. die Ausführungen von Walter Groß zur biblischen Textgrundlage der unmittelbar vor *ciu.* XV–XVIII entstandenen *qu.* (GROSS, Einleitung, S. 21–34). Donatien De Bruyne konnte zeigen, dass Augustin die von ihm zitierten Bibelstellen in *ciu.* teilweise selbst revidiert hat (vgl. DE BRUYNE, Citations, passim). Nicht nur bezogen auf *ciu.*, sondern auch allgemein hat De Bruyne diese Praxis Augustins nachweisen können (vgl. DERS., Réviseur; s. zur Forschungsdiskussion BOGAERT/BOCHET, Art. Scriptura, Sp. 135 f.).

³³ Vgl. etwa die inhaltlich übereinstimmenden Auflistungen in *util. cred.* 5, S. 7, Z. 26 – S. 8, Z. 15 und *Gn. litt. inp.* 2,5, S. 461, Z. 6–16. Demnach können die heiligen Schriften *secundum historiam*, *secundum allegoriam*, *secundum analogiam* und *secundum aetiologyam* ausgelegt werden. Tiefgreifende Überlegungen Augustins zum mehrfachen Schriftsinn finden sich zudem innerhalb von *doctr. chr.* 3 (vgl. einführend POLLMANN, Art. Doctrina, Sp. 559–563). Mit einer sich von *Gn. litt. inp.* 2,5 und *util. cred.* 5 deutlich unterscheidenden Darstellung eines vierfachen Schriftsinns beginnt Augustin sein Werk *Gn. litt.* Demnach gibt es folgende vier Weisen, derer man sich bei der Auslegung der heiligen Schriften bedienen könne: „quae [...] aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur uel admoneantur“ (*Gn. litt.* 1,1,1, S. 3, Z. 4–10; vgl. 1,1, S. 3, Z. 4 – S. 5, Z. 13; s. dazu BRACHTENDORF, Einleitung, S. 20–23).

Darstellungen des mehrfachen Schriftsinns, die von Augustin erhalten sind, ausmachen.³⁴ Ferner ist bei Augustin oftmals eine Diskrepanz zwischen methodischem Anspruch und eigener exegetischer Praxis zu erkennen. Und so muss auch für *ciu.* XV–XVIII konzediert werden, was Walter Groß im Hinblick auf die wenig früher entstandenen *Quaestiones in Heptateuchum* (i.F.: *qu.*)³⁵ festgestellt hat: Im Wesentlichen unterscheidet Augustin zwischen einem Wortsinn und einem übertragenen Sinn der Schrift, wobei die jeweils gebrauchte Terminologie, gerade für den zweiten, „äußerst vielgestaltig“ ist.³⁶ So werden viele verschiedene Begriffe wie *allegorica significatio*, *figurare*, *mystice significare*, *praefigurare*, *significatio spiritalis*, *typus* u. a. m. für den übertragenen, geistlichen Sinn verwendet, ohne dass sich Augustin „um präzise Terminologie und Methode bemü[en]“ würde.³⁷ Ähnliches gilt für den historischen Sinn, für den Begrifflichkeiten wie *ad litteram*, *ad uerbum*, *proprie* oder auch *secundum historiam* verwendet werden.³⁸

Das grundsätzlich binäre Schriftverständnis Augustins³⁹ – gerade auch im Hinblick auf das Alte Testament – ist u. a. vor dem Hintergrund der neuplato-

³⁴ Dies hat jüngst Johannes Brachtendorf detailliert nachgewiesen (vgl. BRACHTENDORF, Einleitung, S. 12–23). Auf die Bedeutung des Adressatenkreises für die Wahl der jeweiligen Auslegungsmethode weist u. a. Karla Pollmann hin (vgl. POLLMANN, Augustine, S. 205–214).

³⁵ Umstritten ist, ob Augustin die Arbeit an den *qu.* bereits nach seiner Rückkehr von seinem Aufenthalt in Karthago im September 419 abgeschlossen hatte, oder ob er sie noch einige Jahre fortsetzte (Vorschläge bis ins Jahr 423; vgl. WEIDMANN, Art. Quaestiones, Sp. 1024). Am überzeugendsten sind jedoch die Argumente für das Jahr 419; s. Abschnitt 1.1.2 mit Anm. 58.

³⁶ GROSS, Einleitung, S. 41. Die von Robert A. Markus vertretene These, im Spätwerk Augustins seien auch diese beiden Arten der Schriftauslegung kaum noch unterschieden worden, bestätigt sich im Hinblick auf *ciu.* XV–XVIII nicht. Zuzustimmen ist Markus aber darin, dass Augustin (gegenüber der Phase der antimanichäischen Auseinandersetzungen) mehr und mehr das Interesse an konkreten Definitionen der Schriftsinne verlor (vgl. MARKUS, Saeculum, S. 190).

³⁷ GROSS, Einleitung, S. 41; vgl. a. a. O., S. 41 f. Zum gesonderten Fall des Verhältnisses zwischen Allegorie und Typologie s. den entsprechenden Exkurs (Abschnitt 3.1.3).

³⁸ Allerdings gilt es hier zu beachten, dass Augustin zwar von einer Auslegung *ad litteram* sprechen kann und auch zwei seiner Genesisauslegungen diese Bezeichnung im Titel tragen (*Gn. litt.*; *Gn. litt. imp.*), dass es aber einen *sensus literalis* bei Augustin nicht gibt. Insbesondere die Titel einiger französischer Übersetzungen legen dies aber fälschlicherweise nahe: „La Genèse au sens littéral“ (BAug 48/49), „Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé“ (BAug 50). Volker Henning Drecoll weist anhand der Genesisauslegungen Augustins nach, dass dieser, wenn er einen biblischen Text *ad litteram* auslegt, sich stets auf die hinter dem Buchstaben greifbaren geschichtlichen Ereignisse, d. h. auf die *res gestae*, bezieht (vgl. DRECOLL, Exegesis). Das zeigt sich nicht zuletzt an den Begrifflichkeiten, die Augustin als Synonyme zur Auslegungsweise *ad litteram* gebraucht: „*ad litteram / ad proprietatem litterae / proprie / secundum proprietatem rerum gestarum*“ (BRACHTENDORF, Einleitung, S. 21).

³⁹ „In der Regel begnügt A[ugustin] sich mit einem zweifachen Schriftsinne, dem wörtlichen und dem übertragenen.“ (so urteilt Cornelius P. Mayer unter Bezugnahme auf *Gn. litt.* 1,1,1–3, S. 3, Z. 4 – S. 5, Z. 13: Art. Allegoria, Sp. 236) Auch in der Darstellung des dreifachen Sinns der alttestamentlichen Weissagungen in *ciu.* XVII 2f. findet sich dies bestätigt (vgl. HELLEMAN, Abraham, S. 45f.; s. dazu Abschnitt 4.1.3).

nischen Ontologie, der paulinischen Rede von ‚geistlich‘ und ‚fleischlich‘ bzw. ‚Geist‘ und ‚Buchstabe‘ (vgl. 2Kor 3,6),⁴⁰ des innerbiblischen Schemas von Verheißung und Erfüllung und auch des Verhältnisses von *res* und *signum* zu verstehen, das für die Erkenntnislehre Augustins von großer Bedeutung ist.⁴¹ Augustin kennt zwar einen ‚vierfachen Schriftsinn‘,⁴² was sich u. a. in seinem Werk *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (i.F.: *Gn. litt. inp.*)⁴³ zeigt. Faktisch spielen aber von den dort genannten vier „Weisen“ (*modi*), das Alte Testament bzw. das „Gesetz“ (*lex*) auszulegen, nämlich *secundum historiam*, *secundum allegoriam*, *secundum analogiam*, *secundum aetiologiam*,⁴⁴ die beiden letztgenannten eine marginale Rolle für seine Schriftauslegung innerhalb von *ciu.* XV–XVIII.

Es scheint der Quelle am ehesten angemessen zu sein, Augustin in der jeweils von ihm verwendeten Terminologie zu folgen, ohne dabei aber vorauszusetzen, dass dieser Terminologie eine klare Definition und eine werkübergreifend konsistente Methodologie zugrunde läge. In diesem weiten Sinne sind die in der Quellenanalyse deskriptiv verwendeten Begriffe wie ‚allegorisch‘, ‚bildlich‘, ‚übertragen‘ oder ‚geistlich‘ bzw. ‚wörtlich‘, ‚im eigentlichen Sinn‘ oder ‚im historischen Sinn‘ zu verstehen.

Ähnlich verhält es sich mit den Begriffen ‚Heilsgeschichte‘/ ‚heilsgeschichtlich‘: Hierbei sollen keine neuzeitlichen Konzeptionen einer ‚heilsgeschichtlichen Theologie‘⁴⁵ in das Denken Augustins eingetragen werden, vielmehr wird mit der Verwendung dieser Termini dem Umstand Rechnung getragen, dass Augustin selbst auf der Grundlage der biblischen Geschichtstheologie(n) eine Vorstellung von Heilsgeschichte entwickelt hat, für die er zumeist die Begriffe *dispensatio* bzw. *historia sacra* gebraucht.⁴⁶ Dabei versteht er *dispensatio*,

⁴⁰ Vgl. C. P. MAYER, Art. Caro, Sp. 745–747; BOCHET, Art. Spiritualis, Sp. 540–542; zu Augustins Rezeption von 2Kor 3,6 im Kontext seines Schriftverständnisses vgl. RING, Art. Littera, Sp. 1028.

⁴¹ Vgl. C. P. MAYER, Prinzipien, S. 72–75; DERS., Art. Allegoria, Sp. 235; CATAPANO, Art. Signum, Sp. 435–440.445–447.

⁴² Vgl. *util. cred.* 5, S. 7, Z. 26 – S. 8, Z. 15 oder *Gn. litt. inp.* 2,5, S. 461, Z. 6–16 (vgl. dazu DRECOLL / KUDELLA, Augustin, S. 120f.129–131; STAUBACH, Quattuor, S. 353; s. auch HOFFMANN, Fragen, S. 468–470).

⁴³ Augustin hat die Arbeit an *Gn. litt. inp.* wohl in den Jahren 393/394 abgebrochen (vgl. WEBER, Art. Genesi, Sp. 126f.; DRECOLL, Chronologie, S. 254).

⁴⁴ *Gn. litt. inp.* 2,5, S. 461, Z. 8–12.

⁴⁵ Vgl. PANNENBERG, Art. Geschichte, S. 660–666. Der Begriff ‚Heilsgeschichte‘ geht zurück auf den lutherischen Theologen und Vertreter der ‚Erlanger Theologie‘ Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877); vgl. MILDENBERGER, Art. Hofmann, S. 478.

⁴⁶ Vgl. dazu auch die Ausführungen Uta Heils, die ebenfalls davon ausgeht, dass „altkirchliche Autoren grundsätzlich ‚heilsgeschichtlich‘ dachten“, sich dabei aber einer anderen Terminologie bedienten (HEIL, Rom, S. 525; vgl. a. a. O., S. 524–526). Dabei unterscheidet Heil zwischen dem „göttlichen Walten oder [der] Weltordnung“ (*οἰκονομία*; „lat. *dispensatio* oder auch *ordo*“) und „Gottes Fürsorge und Vorsehung für die Welt“ (*πρόνοια*; „lat. *providentia* und *dispositio*“); a. a. O., S. 525. Sicherlich geht Reinhart Koselleck zu weit, wenn er Augustin als den „Stifter einer von Gott gesteuerten Heilsgeschichte“ bezeichnet (KOSELLECK, Erfahrungswandel, S. 32). Vielmehr sind bereits die biblischen Schriften, auf denen Augustin

trotz mancher Wandlungen in seinem Denken,⁴⁷ als „planmäßige Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung mittels wechselnder (verbaler oder nonverbaler) Heilsakte“,⁴⁸ *historia sacra* hingegen als deren autoritativen Ausdruck in den heiligen Schriften.⁴⁹

u. a. ihre eigenen Geschichtsdeutungen aufbauen, von einem solchen heilsgeschichtlichen Denken geprägt.

⁴⁷ Insbesondere im Hinblick auf das gegenüber dem Begriff *dispensatio* spezifischere Konzept der *dispensatio temporalis* ist bei Augustin eine Wandlung festzustellen (vgl. SCHWARTE, Art. *Dispensatio* II, Sp. 492–498; s. dazu auch Einleitung, Abschnitt 2.7 mit Anm. 299).

⁴⁸ H. MÜLLER, Art. *Dispensatio* I, Sp. 490.

⁴⁹ Vgl. C. MÜLLER, *Geschichtsbewußtsein*, S. 225; s. dazu Einleitung, Abschnitt 2.7.

2 Beiträge der Forschung

Angesichts des beträchtlichen und stetig wachsenden Umfangs der Sekundärliteratur zu Augustin und seiner Schrift *ciu.* soll sich der folgende forschungsgeschichtliche Abriss auf eine Auswahl von Studien beschränken. Statt einer möglichst viele Forschungsbeiträge berücksichtigenden und damit nur resümierenden Darstellung des Forschungsstandes¹ schien eine exemplarische, die jeweiligen Werke stärker durchdringende Herangehensweise ertragreicher zu sein. Kriterien der Auswahl waren zum einen, ob es sich um einen eigenständigen und gegebenenfalls für eine bestimmte Forschungsrichtung repräsentativen Entwurf handelt, zum anderen, ob das Geschichtsdenken Augustins und möglichst auch die Bedeutung des Alten Testaments in den Blick genommen wird. Darüber hinaus muss untersucht werden, wie Augustins *ciuitas*-Begriff, sein Kirchenverständnis und seine Bewertung der paganen Geschichte im Kontext seines Geschichtsdenkens bestimmt worden sind. An die hier in chronologischer Reihenfolge ihres Erscheinens behandelten Beiträge wurden also bestimmte Fragestellungen gerichtet, wobei es dennoch geboten erschien, dem jeweiligen Hauptanliegen der Autoren² gerecht zu werden.

2.1 Heinrich Scholz: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*

Die 1911 erschienene Untersuchung des Philosophen und evangelischen Theologen Heinrich Scholz (1884–1956), die er selbst als *Kommentar zu Augustins de civitate dei* untertitelt hat, ist von seiner Überzeugung geprägt, dass der „*Kampf des Glaubens und des Unglaubens*“ das bestimmende Thema von *ciu.* ist, „*dem alle anderen Themen untergeordnet sind*“.³ Die Leitbegriffe *ciuitas terrena* und *ciuitas dei*

¹ Eine Darstellung des Forschungsstandes zu Augustins Geschichtsverständnis, die die Sekundärliteratur in großem Umfang aufarbeitet, bietet auf knappem Raum C. MÜLLER, *Geschichtsbewußtsein*, S. 7–9.

² Um der besseren Lesbarkeit willen und eingedenk der anhaltenden Diskussionen über eine einheitliche und grammatikalisch korrekte geschlechtergerechte Sprache wird in der vorliegenden Studie gemäß den Empfehlungen der Gesellschaft für deutsche Sprache (GfdS) vom generischen Maskulinum oder der Doppelnennung femininer und maskuliner Formen Gebrauch gemacht. Insofern es der jeweilige Kontext einer Aussage nahelegt, sind mit diesem Usus ausdrücklich weibliche und andere Geschlechteridentitäten mitgemeint.

³ H. SCHOLZ, *Glaube*, S. 2f. Auf die nahezu wörtliche Übereinstimmung der Hauptthese von Scholz mit einem Zitat von Johann Wolfgang von Goethe ist in der Forschung mehrfach hingewiesen worden. In dessen „*Noten und Abhandlungen*“ zum West-Östlichen Divan findet sich im Abschnitt „*Israel in der Wüste*“ folgender Satz: „Das eigentliche, einzige und

seien „*mystisch*“ zu verstehende „*Allegorien* [sic], in denen sich der Gegensatz des Unglaubens und des Glaubens verbirgt“.⁴ Glaube und Unglaube seien demnach als einander entgegengesetzte Prinzipien zu verstehen, als deren organisierte Formen die beiden *ciuitates* aufgefasst werden müssen: „Das Drama der Weltgeschichte ist dann der Prozeß, in dessen Fortgang Glaube und Unglaube zu zeigen haben, was sie können und was sie sind.“⁵ Die Darstellungsabsicht Augustins sei es gewesen, aufzuzeigen, dass sich durch die Geschichte hindurch mit dem Glauben die Wahrheit (des höchsten Gutes, also des einen Gottes) verbindet, mit dem Unglauben dagegen der Irrtum, was ihn „kraftlos, negativ, zerfließen“ erscheinen lässt.⁶ Scholz begreift *ciu.* nicht vornehmlich als eine Philosophie der Geschichte, sondern als ein apologetisches Werk, insofern hier ein „*universeller Beweis für die Wahrheit des Christentums*“ geführt werde, „*dargestellt unter dem Schlachtenbilde einer Gigantomachie des Glaubens und des Unglaubens in der Weltgeschichte*“.⁷

Für Augustin sei der dreieine und einzig wahre Gott zugleich höchstes Sein (*summum esse*) und höchstes Gut (*summum bonum*), wobei Letzteres mit einer „unendlichen Kraft“ gleichzusetzen sei, die „der unendlichen Zeit überlegen“ ist: Was „in dieser [unendlichen Zeit] durch Gott geschieht, ist immer Fortschritt, nie Wiederkehr des Gleichen“.⁸ Die Allmacht Gottes sei zu differenzieren in Allvermögen, Allwirksamkeit und Allbegründung der Dinge: Er hat alle Dinge „nach dem Gesetz der absteigenden Vollkommenheit ins Leben geru-

tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Unglaubens und Glaubens.“ (GOETHE, Divan, S. 123) Kritisch gegenüber dieser von Scholz und in der Folge von anderen (Werner Gent, Ernst Bloch, Karl Löwith, Hans von Campenhausen, Ulrich Duchrow) an *ciu.* herangetragenen Vorstellung äußern sich Ernst A. Schmidt (vgl. mit entsprechenden Belegen SCHMIDT, Zeit, S. 89–93; DERS., Geschichtsverständnis, S. 371; s. dazu Abschnitt 3.5.1 mit Anm. 633), aber auch Christoph Horn (vgl. HORN, Geschichtsdarstellung, S. 178).

⁴ H. SCHOLZ, Glaube, S. 70. Den Begriff „*mystisch*“ (*mystice*) verwendet Augustin selbst in Bezug auf die beiden *ciuitates* in *ciu.* XV 1, S. 453, Z. 12–20. Scholz geht davon aus, dass Augustin den *sensus mysticus* zwar nicht wie Origenes als eigenen Schriftsinn voraussetzt. Dennoch komme er, wenn auch nur an wenigen Stellen innerhalb von *ciu.*, als „Spielart“ des allegorischen Sinns vor (vgl. H. SCHOLZ, Glaube, S. 67f.).

⁵ A.a.O., S. 19.

⁶ A.a.O., S. 3.

⁷ A.a.O., S. IV. Als einen Versuch, aus der Schrift *ciu.* eine „Geschichtsphilosophie Augustins“ zu rekonstruieren, kann die Dissertation von Georg J. Seyrich aus dem Jahr 1891 angesehen werden. Einen Überblick über die bis in die Gegenwart anhaltende Forschungsdebatte, ob in den Schriften Augustins eine Geschichtsphilosophie erkennbar wird oder nicht, bietet Matthias Mayer. Er selbst kommt zu dem Schluss, dass die „Augustinische Vorstellung von Geschichte“ aufgrund ihres teleologischen Charakters als „Geschichtsphilosophie“ anzusehen sei, „insofern sie in der Zeit unser Verhältnis zum Zeitlichen ordnet, uns zu ihm sinnvoll in Beziehung setzt und sie dasselbe durch die Verpflichtung jedes einzelnen zur *imitatio Christi* als veränder- und erneuerbar ausweist“ (M. MAYER, Philosophie, S. 429).

⁸ H. SCHOLZ, Glaube, S. 29.

fen“, durch seine „Macht einer souveränen Intelligenz“ wirkt er alles.⁹ Neben diesem allmächtigen Gott seien andere Gottheiten nicht als selbstständige Mächte aufzufassen; sie können – sofern es sich bei ihnen nicht ohnehin um menschliche Erfindungen handelt – allenfalls als „Blendwerke der Dämonen“ (*praestigiae daemonum*) gelten.¹⁰ Der „deterministische Allmachtsbegriff“, den Scholz bei Augustin voraussetzt, schließe zudem „jede Gegenwirkung“ aus.¹¹ Das betreffe nun nicht nur die Dämonen, die trotz all ihres schädlichen Handelns letztlich wie alles Sein in einer Abhängigkeit zu Gott stehen, sondern auch die vermeintliche „dumpfe Macht eines blinden Schicksals“, die demzufolge nicht existieren kann¹² – eine Einsicht mit weitreichenden Konsequenzen für das Geschichtsdenken Augustins.

Im Unterschied zu Gott, der in Sein, Willen, Handeln und Wissen unveränderlich (*immutabilis*) ist, stelle die Veränderlichkeit das wesentliche Merkmal der Welt dar.¹³ Die Bewertung dieser veränderlichen Welt, die mit der Zeit geschaffen wurde, variere bei Augustin, je nach dem, ob er sie „objektiv-ästhetisch“ als Kunstwerk (Gottes) oder „subjektiv-individualistisch“ als Wert betrachtet.¹⁴ Als positive Aspekte der Schönheit der Schöpfung könne Augustin – freilich nur unter der Voraussetzung, dass diese Güter nicht unter Vertauschung von *uti* und *frui* zum Selbstzweck werden, sondern zur Ehre Gottes gebraucht werden – den Frieden, die Geselligkeit und die materiellen Güter des menschlichen Lebens, die Fortpflanzung und auch Kulturleistungen des Menschen auf den Gebieten der Kunst oder der Wissenschaft nennen.¹⁵

Allerdings stehe seine Bewunderung für die Schönheit und die Wohlordnung der Schöpfung einem Pessimismus entgegen, der angesichts der von der Sünde korrumpierten Welt mit all ihren Übeln bei der Frage nach dem „Wert der Welt und des Erdenlebens“ nur zu einem negativen Ergebnis kommen kann.¹⁶ Konträr zu dem von Scholz festgestellten immerwährenden Fortschritt, von dem die Zeit durch die göttliche Wirksamkeit geprägt ist, stehe Augustins Beurteilung der irdischen Existenz des Menschen: „Schon das Leben in dieser Welt ist mehr ein Sterben als ein Leben zu nennen; ist doch die ganze Entwicklung des Menschen ein fortschreitender Sieg der lebenszerstörenden über die lebenserhaltenden Kräfte [...]“¹⁷ Neben den persönlichen Übeln, wie etwa der

⁹ A.a.O., S. 27f.

¹⁰ So H. SCHOLZ (a. a. O., S. 21) mit Hinweis auf *ciu.* XVIII 18, S. 609, Z. 76–80.

¹¹ H. SCHOLZ, Glaube, S. 27.

¹² A.a.O., S. 28.

¹³ A.a.O., S. 25.

¹⁴ A.a.O., S. 30f.

¹⁵ Vgl. a. a. O., S. 32, mit Bezügen zu *ciu.* XIX 13, S. 678, Z. 1 – S. 679, Z. 32 und XXII 24.

¹⁶ H. SCHOLZ, Glaube, S. 32.

¹⁷ A.a.O., S. 33. Scholz bezieht sich hier auf Augustins Beurteilung des menschlichen Lebens, das letztlich zwangsläufig auf den Tod zugeht (vgl. *ciu.* XIII 10, S. 391, Z. 1 – S. 392,

Krankheit, dem Hunger oder auch den seelischen Nöten sind im Bereich der Kultur insbesondere zwei Übel hervorzuheben: die Vielsprachigkeit der Völker und die Kriege, die sie gegeneinander führen.¹⁸ Allerdings sei die Haltung Augustins zum Krieg ambivalent: So würdigt er den Frieden zwar als „höchste[n] und unbedingteste[n] Weltwert“, und doch konnte er in zweifacher Hinsicht auch den Krieg als „sittliches Recht [...] in seinen Grenzen“ anerkennen, da er erstens einen christlichen Beitrag zur Theorie des ‚gerechten Krieges‘ geleistet hat und zweitens „schon um des Alten Testaments willen“ die Existenz von ‚heiligen Kriegen‘ annehmen musste, die „Deo auctore geführt werden“.¹⁹

Als zwei wesentliche Beiträge Augustins zur Geschichtsphilosophie würdigt Scholz zum einen, dass er als erster die ‚Soziologie‘ (bzw. die *socialis uita*) in selbige eingeführt habe: „Augustin hat [...] die Möglichkeit des geschichtlichen Lebens auf den geselligen Zusammenschluss der Individuen gegründet. Er hat erkannt, daß Geschichte nur da beginnt, wo Menschen sind, die sich zu geordnetem Mit- und Aufeinanderwirken verbinden.“²⁰ Scholz macht bei Augustin einen dreistufigen „soziologischen Prozeß“ aus: Von der Familie als der kleinsten soziologischen Größe (die aber zugleich Vorbild der folgenden ist) ausgehend, bilde sich der „Geschlechterverband: *civitas vel urbs*“ und schließlich der

Z. 4). Während die Todverfallenheit des Menschen hier mit der Wandelbarkeit (*mutabilitas*) begründet wird, muss doch auch an die theologische Begründung des Todes bei Augustin erinnert werden. Im Anschluss an Paulus (Röm 6,23) begreift er nämlich den Tod als Folge der Ursünde, die aus dem bösen Willen resultiert, der wiederum seinen Ermöglichungsgrund in der „wandelbaren Natur“ (*natura mutabilis*) hat (vgl. dazu u. a. *ciu.* XXII 1, S. 806, Z. 16–35).

¹⁸ Vgl. H. SCHOLZ, Glaube, S. 33f.

¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 52. So geht Augustin u. a. in *ciu.* IV 15, S. 111, Z. 15–20 davon aus, dass die Kriege der Römer teilweise als gerechte Kriege angesehen werden müssen. Als Nachweis für Augustins Eingeständnis der Existenz von „heilige[n] Kriegen“ führt Scholz *ciu.* I 21, S. 22, Z. 1–13 an. Zwar begegnet hier der Begriff des *heiligen* Krieges nicht explizit, aber Augustin argumentiert, dass in den Fällen, wo Gott selbst das Töten und Kriegführen befiehlt, eine Ausnahme vorliegt, durch die das fünfte Gebot keine Geltung hat (als *exemplum* dafür wird hier der Gehorsam Abrahams gegenüber dem Gottesbefehl in Gen 22 angeführt; s. dazu Abschnitt 3.2.8 mit Anm. 348).

Vgl. zur Thematik des Krieges bei Augustin den Beitrag von Therese Fuhrer, die u. a. nachweist, dass die Kerngedanken Augustins zum Krieg insbesondere im Kontext seiner Auseinandersetzung mit alttestamentlichen Kriegsereignissen und Gewalttaten in seiner antimanichäischen Schrift *c. Faust*. und den *qu.* begegnen (vgl. FUHRER, Krieg, S. 23–26).

²⁰ H. SCHOLZ, Glaube, S. 47. Hierbei könnte man sich etwa auf *ciu.* XIX 5, S. 669, Z. 1–6 berufen, wo die *socialis uita* als notwendige Voraussetzung für die Bildung und die Entwicklung der *ciuitas dei* beschrieben wird. Und trotz aller Widrigkeiten (insbesondere verursacht durch das Streben nach Besitz und Ruhm) bildet sich auch innerhalb der *ciuitas terrena* eine *socialis uita* aus (a. a. O., S. 669, Z. 6–8; s. dazu BURT, City, S. 195). Hinzuweisen wäre auch auf *ciu.* XII 22, S. 380, Z. 20–25, wo die „Einheit der Gesellschaft und das Band der Eintracht“ (*societatis unitas uinculumque concordiae*) als dem Menschen in seiner Schöpfung eingestifteter Wille Gottes beschrieben wird. Allerdings wird durch den Sündenfall diese Einheit empfindlich gestört, was in der Zerrissenheit der Menschheit in Völker und Sprachen ganz deutlich zu Tage tritt (s. dazu HORN, Geschichtsdarstellung, S. 184f.).

„internationale Völkerstaat: orbis“ als dritte Größe des gesellschaftlichen Zusammenschlusses. Zum anderen bezeichnet Scholz als den zweiten Beitrag Augustins zur Geschichtsphilosophie die „Idee der ursprünglichen, gottgewollten *Einheit des Menschengeschlechts*“, als deren „schönste[s] und kräftigste[s] Symbol [...] die Abstammung aller von *einem* Elternpaare“ anzusehen ist.²¹ Die Vorstellung von der Einheit der ganzen Menschheit, die schon in der Areopagrede des Paulus anklingt und die sich über nationale Eingrenzungen hinwegsetzt, ermöglichte erst eine Philosophie der Geschichte.²²

Das Alte Testament wird Scholz zufolge in *ciu.* insbesondere dann relevant, wenn es Augustin um den Nachweis der Wahrheit des Christentums geht. So hängen die fünf Argumente für die Wahrheit dieser einzig wahren und „*absolute[n] Religion*“, die Scholz in *ciu.* ausmacht, untrennbar mit den Schriften des Alten Testaments zusammen. Im Einzelnen handelt es sich bei diesen Argumenten um (1) den Altersbeweis, (2) den Weissagungsbeweis, (3) den Wunderbeweis, (4) den Einheitsbeweis und schließlich (5) den „Beweis des Geistes und der Kraft“.²³

(1) Eine Haltung, die nicht nur für weite Teile der antiken Philosophie, sondern auch der frühchristlichen Theologie bestimmend ist, kann auf die Kurzformel *πρεσβύτερον κρείττον* (Das Ältere ist das Bessere) gebracht werden. Und so mühte sich auch Augustin unter Berufung auf Mose und Abraham um den Nachweis, dass das Christentum die älteste Weisheit sei.²⁴ (2) Das Christentum habe „vor den übrigen Religionen den großen Vorzug, daß alles in ihm vorausgesagt ist“ – und zwar in den Weissagungen, Ereignissen und Institutionen²⁵, die in den Schriften des Alten Testaments enthalten und beschrieben sind. (3) Auch wenn im Leben und Wirken Jesu und in der Ausbreitung des Christentums (bis zur Gegenwart Augustins) die größten Wunder zu erkennen sind, so habe es doch auch in der Geschichte Israels mannigfaltige Wunder gegeben, wohingegen die in Kraft und Größe weit geringeren Wunder bei den Heiden

²¹ H. SCHOLZ, *Glaube*, S. 48. Hier könnte etwa auf *ciu.* XII 22, S. 380, Z. 25–27 verwiesen werden. Abgesehen von der Einheit der Menschheit in Adam (die vor dem Hintergrund der Ursünden-Lehre allerdings nicht so positiv gesehen werden sollte wie hier von Scholz) wird man jedoch festhalten müssen, dass sich diese Einheit im Geschichtsverlauf nach Augustin kaum zeigt, allenfalls in der Einheit der Glaubenden (also nur eines Teils der Menschheit) als Glieder des Leibes Christi. Ernst A. Schmidt merkt zu Recht an, dass der Einheitsgedanke kaum auf die *ciuitas terrena* bezogen werden könne, da ihr Wesen nach Augustin darin bestehe, „sich dauernd in sich selbst zu entzweien“ (SCHMIDT, *Geschichtsverständnis*, S. 368–370).

²² Vgl. H. SCHOLZ, *Glaube*, S. 48; kritisch bezieht Ernst A. Schmidt zu dieser These Stellung (vgl. SCHMIDT, *Geschichtsverständnis*, S. 368).

²³ Vgl. H. SCHOLZ, *Glaube*, S. 54f.; die fünf Argumente werden auf den Seiten 55–61 ausgeführt.

²⁴ Vgl. dazu *ciu.* XVIII 37.39f. Zur Herkunft des Ausdrucks *πρεσβύτερον κρείττον* vgl. PILHOFER, *Presbyteron*, S. 18.

²⁵ Scholz spricht davon, dass das „Christentum mit seinen Institutionen [...] bis in die feinsten Verzweigungen hinein das vollendete Gegenbild der alttestamentlichen Theokratie“ sei. Veranschaulicht würde dies u. a. in *ciu.* VII 32, S. 213, Z. 10–18.

nur Dämonenwerk sind. (4) Das Werk *ciu.* ist durchzogen von der Einschätzung, dass die Philosophie in sich zerstritten und widersprüchlich ist. Das Christentum dagegen sei „allein im Vollbesitz der Wahrheit“, wofür die „innere Einhelligkeit seiner Lehre“ als Erweis angesehen wird.²⁶ (5) Von den Aspekten, die Scholz unter dem Argument „Beweis des Geistes und der Kraft“ aufzählt, sei hier nur der „strenge, unbedingte Monotheismus“²⁷ genannt, ein deutlich erkennbares Erbe des Christentums aus dem Alten Testament und der Geschichte Gottes mit Israel.

Augustin habe zwar auch nach seiner Konversion zum Christentum die Vernunft geschätzt, allerdings nur insofern sie vom Glauben geleitet wird. Da die menschliche Vernunft fehlgeleitet werden kann, findet sich die sichere Wahrheit nur in der Offenbarung.²⁸ Viel wichtiger als die Auseinandersetzung etwa mit den sich widerstreitenden Philosophien oder der weltlichen Geschichtsschreibung sei deshalb das Vertiefen in die heiligen Schriften, da nur sie „mit der Wahrheit selbst identisch sind“. Die nur teilweise erfolgende Auseinandersetzung mit paganen Geschichtsdarstellungen innerhalb von *ciu.* sei durch diese Haltung Augustins zu erklären, die Scholz folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Was Denkwürdiges in der Welt geschehen ist, findet sich viel besser und zuverlässiger in den heiligen Urkunden der Christenheit verzeichnet, die immer recht haben und jede fremde Überlieferung, sofern sie abweicht oder widerspricht, a priori ins Unrecht setzen.“²⁹

Augustin postuliere nicht nur, dass „die Bibel die älteste Urkunde der Menschheit“ sei und damit nach dem Altersbeweis Priorität gegenüber allen anderen Schriften und Weisheiten habe, er stelle auch fest, da das „Alte Testament der Schatten ist, den das Neue vorauswirft“, dass „in Konkurrenzfällen selbstverständlich das Neue Testament die erste und übergeordnete Instanz“ sei.³⁰ Ferner merkt Scholz zur Bibelhermeneutik Augustins an, dass dieser einen dreifachen Schriftsinn „in formeller Übereinstimmung mit *Origenes*“ vertrete: einen historischen, einen allegorischen (unter den Scholz auch den mystischen subsumiert) und den kombinierten.³¹ Zu Recht wird hervorgehoben, dass alle biblischen Erzählungen für Augustin reale Ereignisse beschreiben; man könne

²⁶ H. SCHOLZ, *Glaube*, S. 58. Vgl. in Bezug auf die Einhelligkeit der Schriften des Alten Testaments einschließlich des Spannungsverhältnisses zwischen Hebräischer Bibel und Septuaginta *ciu.* XVIII 41–44.

²⁷ H. SCHOLZ, *Glaube*, S. 60.

²⁸ Vgl. a. a. O., S. 61 f.

²⁹ Vgl. a. a. O., S. 64.

³⁰ Vgl. a. a. O., S. 65. Belegt werden diese Aussagen zum Alter der Schrift mit *ciu.* XVIII 39, S. 634, Z. 12–18, zum Verhältnis zwischen AT und NT als ‚Schatten und Licht‘ mit *ciu.* XVI 26, S. 531, Z. 60–63 und zur Priorität des NT gegenüber dem AT mit *ciu.* XX 4, S. 703, Z. 1–7 – hier entscheidet sich Augustin bei seiner Darstellung des Letzten Gerichts dafür, den neutestamentlichen Schriften aufgrund ihrer höheren „Würde“ (*dignitas*) den Vorzug gegenüber den alttestamentlichen zu geben.

³¹ Vgl. H. SCHOLZ, *Glaube*, S. 67. Als Beispiel der Anwendung dieses dreifachen Schrift-

in ihnen zwar auch einen bildlichen Sinn erkennen, doch „darf es nicht auf Kosten der *veritas historiae* geschehen“.³²

Scholz' ausführliche Analysen zur Vorgeschichte des Gedankens der beiden *ciuitates* und der Verwendung dieser Begriffe bei Augustin seien hier nur in ihren Ergebnissen zusammengefasst. Er weist u. a. anhand von Textvergleichen nach, dass Augustin, obwohl er selbst in *ciu.* XI 1 nur aus den Psalmen zitiert³³ und somit die Bibel als Herkunft seiner Idee der *ciuitas dei* erscheinen lässt, in Wahrheit wesentliche Punkte seines Konzepts der beiden *ciuitates* dem Apokalypse-Kommentar des Donatistenbischofs Tyconius verdankt. Scholz stellt gar die Vermutung an, „daß er [sc. Augustin] vielleicht auch den entscheidenden Anstoß zu seiner Zweistaaten-Konzeption von Ticonius [sic] empfangen hat“.³⁴

Man müsse bei der Rede Augustins von den beiden *ciuitates* zwischen einem konstruktiv-idealistischen und einem deskriptiv-empirischen Blickwinkel des Verfassers differenzieren, will man dem Glauben und dem Unglauben als antithetischen Prinzipien einerseits, ihrer Realisation in den beiden *ciuitates* (und damit auch ihren irdischen Erscheinungsformen in den weltlichen Staaten und der Kirche) andererseits gerecht werden.³⁵

sinnns nennt Scholz Augustins Verständnis der Arche in *ciu.* XV 26. Auf einen entsprechenden Quellenbeleg aus den Schriften des Origenes verzichtet er dagegen.

³² H. SCHOLZ, Glaube, S. 166, mit Hinweis auf *ciu.* XIII 21, S. 404, Z. 35–39.

³³ Im Einzelnen sind das die Psalmen 86, 47 und 45 (vgl. *ciu.* XI 1, S. 321, Z. 1–16; die Psalmzählung der vorliegenden Untersuchung folgt generell derjenigen der Septuaginta, auf die auch Augustin durchgängig zurückgreift). Scholz identifiziert die von Augustin hier nicht weiter spezifizierten „ähnlichen Zeugnisse“ für die *ciuitas dei* mit Hebr 11,10.16; 12,22; 13,14; Offb 3,12; 21,2.

³⁴ H. SCHOLZ, Glaube, S. 79. Die Frage nach der Herkunft der *ciuitas*-Lehre Augustins ist in der Forschung vielfach behandelt worden und kann hier nicht im Einzelnen erörtert werden. Zur Einordnung sei nur darauf hingewiesen, dass neben der von Scholz durch Quellenanalysen plausibilisierten Rückführung auf Tyconius' Apokalypse-Kommentar insbesondere manichäisches Gedankengut (vgl. u. a. ADAM, Ursprung; DERS., Fortwirken; BÖHLIG, Grundlagen), die Stoa (vgl. THRAEDE, Art. Gottesstaat, Sp. 61–64.76 f.; DUCHROW, Christenheit, S. 212) oder aber neuplatonische Autoren wie Plotin und Porphyrios als Hintergrund der *ciuitas*-Lehre intensiv diskutiert worden sind (vgl. u. a. ARMSTRONG, Platonism; O'MEARA, Charter, S. 74–87). Johannes van Oort kommt bei seiner umfassenden Untersuchung zu dem Schluss, dass „the archaic Jewish-Christian tradition“ die Hauptquelle der *ciuitates*-Lehre darstellt und daneben die manichäischen, neuplatonischen Beeinflussungen oder diejenigen des Donatistenbischofs Tyconius deutlich geringer zu veranschlagen sind (vgl. OORT, Jerusalem, S. 364). Auch die Bedeutung Philos von Alexandrien wird in diesem Zusammenhang hervorgehoben (vgl. a. a. O., S. 235–254.274–351; s. bereits DUCHROW, Christenheit, S. 80–92). Abgesehen davon – und diese Annahme wird sich im Laufe der Quellenanalyse zu *ciu.* XV–XVIII immer wieder bestätigen – ist das Konzept der beiden *ciuitates* eng verbunden mit alttestamentlichen und neutestamentlichen Vorstellungen; es wird also zu einem Gutteil auf Augustins eigener exegetischer Auseinandersetzung mit der Bibel beruhen. Dafür spricht nicht zuletzt die breite Fundierung seines Konzepts auf den Psalmen in *ciu.* XI 1 (vgl. FRIES, Weltgeschichte, S. 85 f.; O'MEARA, Charter, S. 39 f.; STAUBACH, Quattuor, S. 352; RATZINGER, Herkunft, S. 428 f.; s. dazu auch HORN, Augustinus, S. 117). Am angemessensten scheint es jedenfalls, ein Zusammenspiel all jener genannten Einflüsse anzunehmen.

³⁵ Vgl. H. SCHOLZ, Glaube, S. 82.

Wenn Scholz die gängige Übersetzung von *ciuitas* mit „Staat“ ebenso in Frage stellt wie diejenige mit „Stadt“, die allenfalls bei einer symbolischen Rede von den beiden *ciuitates* als himmlisches Jerusalem und Babylon angemessen sei, und schließlich dem Begriff „Bürgerschaft“ (*societas* als Synonym von *ciuitas*) den Vorzug gibt, nimmt er bereits wesentliche Erörterungen über den *ciuitas*-Begriff in der späteren Forschung vorweg.³⁶ Die *ciuitates* seien ursprünglich „metaphysische Größen“, „Geistreiche“, „Glaubensgrößen“, die sich zu den Institutionen Staat und Kirche wie Urbilder zu ihren Abbildern verhalten.³⁷ Während es zwischen den Weltstaaten und der empirischen Kirche Kooperationen und wechselseitige Abhängigkeiten geben könne,³⁸ stünden die beiden *ciuitates* in einem diametralen Gegensatz zueinander, was Augustin oft auch in metaphorischer Sprache veranschauliche.³⁹ Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Bürgerschaften liege im Glauben bzw. Unglauben und den daraus jeweils resultierenden Gesinnungen: Gottesliebe und Gehorsam (*oboedientia*) zeichnen die „Gottesfreunde“ aus, Selbstliebe und Hochmut (*superbia*) die „Weltmenschen“.⁴⁰

Im Hinblick auf die empirischen Größen, Staat und Kirche, ist Augustins Position nach Scholz keineswegs konsistent. So überwiege zwar in *ciu.* die Ansicht, dass die beiden *ciuitates* nicht mit Staat und Kirche identisch seien, doch finden sich auch gegenteilige Aussagen, wenn etwa in *ciu.* V 14 „die *ciuitas terrena* geradezu den römischen Staat bedeutet“⁴¹ oder Augustin in den Kapiteln *ciu.* XX 6–9 die „Identität von Reich Gottes und Kirche“ behauptet.⁴² Scholz kann sich solche Äußerungen Augustins, die wirkungsgeschichtlich für die Legitimation von kirchlicher Macht und Hierarchie höchst bedeutsam wurden,⁴³ durch den von ihm sogenannten „Spiritualismus“ Augustins erklären: Weil Augustin wesentliche „Hauptstücke“ der Eschatologie in die Gegenwart verlagerte, konnte er etwa die in Offb 20,4 genannten himmlischen Richterstühle als schon jetzt mit den „Vorsteher[n] und Leiter[n] der gegenwärtigen Kirche“ besetzt verstehen.⁴⁴ Dominierend sei allerdings die Ansicht Augustins, dass die empirische Kirche als in der Welt gegen die gottfeindlichen Mächte kämpfendes

³⁶ Vgl. a. a. O., S. 84f.; s. zu dieser Diskussion Einleitung, Abschnitt 1.1 mit Anm. 4.

³⁷ Vgl. a. a. O., S. 83.86f.

³⁸ Vgl. a. a. O., S. 129f.

³⁹ Vgl. a. a. O., S. 82.86f.89.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., S. 87.91. Kritisch demgegenüber äußert sich Joseph Ratzinger, der für Scholz' Themenstellung „Glaube und Unglaube“ keinen Rückhalt in der Quelle zu erkennen vermag. Stattdessen scheint es ihm angemessener zu sein, die beiden *ciuitates* als Liebes- bzw. Kultgemeinschaften zu begreifen (vgl. RATZINGER, Volk, S. 377–380).

⁴¹ H. SCHOLZ, Glaube, S. 88; vgl. die entsprechende Stelle in *ciu.* V 14, S. 148, Z. 43–52.

⁴² A. a. O., S. 109.

⁴³ Vgl. zu den Auswirkungen der augustininischen Konzeption, auch für die Legitimation weltlicher Macht a. a. O., S. 134–136.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., S. 114.119, mit Bezugnahme auf *ciu.* XX 9, S. 717, Z. 59–65.

Reich (*regnum militiae*) lediglich eine „Vorstufe“ des eigentlichen Reiches Gottes (*regnum gloriae*) ist.⁴⁵

Die Bewertung des Staates variere ebenfalls: Einerseits ist für Augustin der Staat Folge der Sünde, sodass er in einem viel zitierten Satz keinen Unterschied zwischen „Reichen“ (*regna*) und „großen Räuberbanden“ (*magna latrocinia*) zu erkennen vermag.⁴⁶ Andererseits würdigt Augustin den Staat als Verband vernünftiger Wesen, die sich selbst eine Rechtsordnung geben und sich insofern positiv von einer Anarchie unterscheiden; selbst Eroberungen anderer Staaten können als einer „Art von *Naturngesetz*“ folgend beurteilt werden, das letztlich auch „ein Stück der göttlichen Weltordnung“ darstellt.⁴⁷ Der aus der Sünde resultierende Staat, der als organisierter Rechtsstaat wiederum die Sünde begrenzt, ist als weltliches Gut anzusehen, von dem gilt:

Gott ist die Quelle aller Güter; also sind auch die irdischen Reiche von ihm, soweit sie als Güter verstanden werden: gleichviel, ob Gute oder Böse in ihnen regieren. Gott weiß, warum er es so fügt; er lenkt die Geschichte nach seinen uns vielfach verborgenen, ihm ewig offenbaren Absichten [...].⁴⁸

Daraus folge die schon von Paulus in Röm 13,1–7 eingeforderte Gehorsamspflicht der Christen gegenüber der staatlichen Ordnung, und sei sie noch so schlecht.

Scholz zufolge operiert Augustin mit einem „doppelten Begriff von Geschichte“: So kann er sie einmal als Gesamtprozess von der Schöpfung bis zum Weltgericht verstehen (*ciu.* XI–XXII), oder lediglich als die sich auf der Erde abspielende Episode, die durch die Fortpflanzung der Geschlechter definiert ist (*ciu.* XV–XVIII).⁴⁹ Kritisch ist hier die Abwertung der eigentlichen Geschichte gegenüber der „Methistorie“ [sic] durch Scholz zu sehen, sei doch die irdische Geschichte für Augustin lediglich ein „flüchtiges Zwischenspiel“⁵⁰ – eine Ansicht, die sich allerdings hartnäckig in der Forschung festgesetzt hat.

Als heuristische Kategorien zur Analyse des Geschichtsdenkens Augustins führt Scholz die „Logik der Geschichte“ und die „Dialektik der Geschichte“

⁴⁵ Vgl. H. SCHOLZ, *Glaube*, S. 122.

⁴⁶ A.a.O., S. 99.101–104; zur betreffenden Stelle vgl. *ciu.* IV 4, S. 101, Z. 1. In Fortführung der Argumentation Hermann Reuters (vgl. REUTER, *Studien*, S. 138f.) relativiert Scholz dieses Verdikt Augustins: Er habe den Staat mit der Räuberbande lediglich insofern gleichgesetzt, als in einem weltlichen Staat die „wahre“ bzw. „göttliche Gerechtigkeit“ (*iustitiae ueritas/iustitia diuina*) niemals herrschen könne. Dennoch müsse dem Staat ein gewisser Wert zugesprochen werden, insofern in ihm eine (wenn auch unvollkommene) Form der Gerechtigkeit, die *iustitia ciuilis*, walte. Zu einseitig erscheint daher auch die Kritik Franz Bliemetzrieders an der Interpretation von *ciu.* IV 4 durch Scholz, als habe dieser ein rein negatives Staatsverständnis bei Augustin konstatiert (vgl. BLIEMETZRIEDER, *Schrift*, S. 110–114).

⁴⁷ H. SCHOLZ, *Glaube*, S. 101.105f.

⁴⁸ A.a.O., S. 106. Scholz bezieht sich hier auf *ciu.* IV 33, S. 126, Z. 1–4.

⁴⁹ H. SCHOLZ, *Glaube*, S. 139.

⁵⁰ A.a.O., S. IVf.

ein. Vereinfacht gesagt versteht er unter Ersterer Aspekte, die die Geschichte als sinnhaft erscheinen lassen, unter Letzterer dagegen versammelt er Argumente, die dagegen sprechen, dass Augustin der Geschichte einen Eigensinn zugesprochen hat.⁵¹

Zur Logik der Geschichte gehöre erstens die „Theodicee“, die Vorstellung eines „göttlichen Weltplans“: Das deterministische Walten des allmächtigen und allwirkenden Gottes in der Geschichte überlasse nichts dem Zufall. Auch wenn dieser göttliche Plan den Menschen nur bruchstückhaft erkennbar ist, erweise sich Gott (spätestens durch das Weltgericht)⁵² als in seinen Urteilen gerecht. In diesem Licht erscheinen selbst die Leiden, von denen die Frommen wie die Bösen getroffen werden, als sinnvoll und begründet.⁵³ Die Logik der Geschichte zeige sich zweitens als „Pädagogie“, insofern Gott „die Entwicklung der Menschheit“ leitet und mit der Geschichte „pädagogische Absichten“ verbindet. So fänden sich Gedanken eines fortschreitenden Erziehungsprozesses etwa in der Bewertung der Geschichte Israels oder auch im Hinblick auf die (das Volk Israel als Objekt der Erziehung ablösende) Kirche, und selbst in der Beziehung Gottes zum Römischen Reich könne Augustin eine „göttliche Pädagogie“ erkennen.⁵⁴ Insgesamt am wenigsten durch die Quelle zu begründen ist Scholz' dritter Aspekt der Logik der Geschichte, nämlich die „Geschichte als ästhetischer Prozeß“. Eine Sichtweise wie etwa diejenige Plotins, dass die Geschichte der Menschen als ein großes Schauspiel oder Drama zu verstehen sei, hat doch nur in sehr begrenzter Weise Augustins Geschichtsdenken bestimmt.⁵⁵

Zu diesen drei Aspekten, die aufgrund ihrer Mehrzahl schon die Idee des einen und einzigen Sinns der Geschichte ausschließen, stehe die „Dialektik der Geschichte“ in einem Widerspruch, den vollständig aufzulösen Augustin nicht vermocht habe.⁵⁶ Diese Dialektik leitet Scholz in erster Linie aus dem bereits skizzierten Gottesbegriff Augustins ab: „Das höchste Sein ist viel zu abstrakt und transzendent, um auf die Geschichte zu reagieren. In seiner ewigen Identität mit sich selbst steht es so hoch über aller Geschichte, daß man nicht sieht, wie es überhaupt an ihr teilnehmen kann.“⁵⁷ Die Gottesattribute der Allwissenheit, der Allwirksamkeit, der Präsenz, der Prädestination und schließlich der aus all dem resultierende absolute Determinismus führten dazu, dass „für

⁵¹ A.a.O., S. 140.

⁵² Einem innerweltlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang wird damit implizit eine Absage erteilt: Böse wie Gute werden gleichermaßen von Übeln heimgesucht, die endzeitliche Strafe bzw. der Lohn werden nicht in der Welt vorweggenommen (vgl. a. a. O., S. 143).

⁵³ Vgl. a. a. O., S. 140–144.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., S. 144–146. Zum pädagogischen Einwirken Gottes auf das Volk Israel vgl. *ciu.* X 14, S. 288, Z. 1–5, auf die Kirche: u. a. XVIII 49, S. 647, Z. 1–4 und schließlich auf Rom: V 19, S. 155, Z. 47 – S. 156, Z. 57.

⁵⁵ Vgl. H. SCHOLZ, Glaube, S. 146–148.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., S. 148.

⁵⁷ A.a.O., S. 149.

Gott die Geschichte als Progreß nicht existierend“ ist.⁵⁸ Aber auch unabhängig vom Gottesbegriff könne die Geschichte gar keinen Eigenwert haben, da nach Augustin „die ganze Geschichte [...] eine Folge des Sündenfalls“ sei: „die Leidenschaften und Affekte, die eigentlichen Hebel des geschichtlichen Lebens, sind gleichfalls erst eine Folge der Sünde“.⁵⁹ Dieser pessimistischen Beurteilung des Ursprungs der Geschichte entspreche eine ebensolche hinsichtlich ihres Inhalts, insofern nämlich „die ganze Geschichte zur Inhaltslosigkeit [*uanitas*] verdammt“ sei.⁶⁰

Obwohl Augustin sich angesichts der Singularität der Erlösung gegen die „stoische Doktrin der ewigen Wiederkehr des Gleichen“ gewandt habe, konnte er die Einzigartigkeit des Eintretens Christi in die Geschichte und damit die „epochenmachende Bedeutung des Christentums“ nicht recht zur Geltung bringen. Allein der Gedanke, dass das Christentum bereits seit der Schöpfung der Welt existiert, unterminiere den Gedanken des innergeschichtlichen „Fortschritts im höheren Sinne“.⁶¹

Von nachgeordneter Bedeutung scheinen Scholz die Periodisierungsmodelle zu sein, derer sich Augustin innerhalb von *ciu.* bedient: Die Parallelisierung der sechs Weltzeitalter mit den sechs Lebensaltern einerseits, mit den sechs Schöpfungstagen andererseits waren ihm durch die Tradition vorgegeben.⁶² Seine Lehre von den sechs Weltzeitaltern habe bereits vor Augustin zum „kirchlichen common-sense“ innerhalb der theologischen Wissenschaft wie auch der katechetischen Unterweisung gehört.⁶³ Wesentlich Neues habe er nur durch seine These von der „Unberechenbarkeit des sechsten Weltzeitalters“ beigetragen.⁶⁴ Eine andere Augustin ebenfalls bekannte Einteilung der Geschichte, nämlich diejenige in die Zeit *ante legem*, *sub lege* und *sub gratia*, habe keinen Eingang in *ciu.* gefunden.⁶⁵

Die empirische Geschichte sei nach Augustin zweigeteilt: Sie ist einmal die „Geschichte des Gottesreichs auf Erden und [...] die Geschichte der Weltreiche“.⁶⁶ Allerdings finde bereits im ersten Weltzeitalter (mit den ‚Engelhen‘; Gen 6,1–4) eine Vermischung der „Dynastien des Glaubens und des Unglaubens“ statt. Als die beiden Katastrophen der Urzeit gelten die Sintflut und der

⁵⁸ A.a.O., S. 150.

⁵⁹ A.a.O., S. 152. Scholz beruft sich hier u. a. auf *ciu.* XIII 14, S. 395, Z. 1–5.

⁶⁰ H. SCHOLZ, Glaube, S. 152. Als Beispiele werden *ciu.* XVII 11, S. 575, Z. 18f. und *ciu.* XXI 24, S. 790, Z. 78 – S. 791, Z. 80 angeführt.

⁶¹ H. SCHOLZ, Glaube, S. 153; vgl. auch S. 174.

⁶² Vgl. a. a. O., S. 154–162.

⁶³ A.a.O., S. 159.

⁶⁴ A.a.O., S. 156.162; das sechste Weltzeitalter entziehe sich jeder chronologischen Begrenzung, so Augustin mit Bezug auf Apg 1,7 in *ciu.* XXII 30, S. 865, Z. 136 – S. 866, Z. 138.

⁶⁵ H. SCHOLZ, Glaube, S. 164; zu finden ist diese Dreiteilung der Geschichteperioden bei Augustin in *diu. qu.* 66,7, S. 163, Z. 263–266.

⁶⁶ H. SCHOLZ, Glaube, S. 165.

Turmbau, der wiederum mit der Folge der Sprachverwirrung den „Schlußstein der Urgeschichte“ bilde.⁶⁷ Mit dem Verlust der gemeinsamen Sprache, der zu Unruhen und Kriegen führte und den Scholz als „retardierend[es] Moment in dem Drama der Weltgeschichte“ bezeichnet, sei zugleich eine deutlichere Trennung der Weltmenschen von den Gottesfreunden verbunden.⁶⁸

Ab Abraham stelle sich die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden in zwei aufeinanderfolgenden Epochen dar, diejenige der Verheißung im Judentum, die der Erfüllung im Christentum. Auch wenn die Epoche des Judentums in Augustins Sicht von Scholz als „Geschichte des Schattens“ klassifiziert wird, „dessen sonnenbeleuchtetes Urbild erst im Christentum erscheint“, so gibt es doch mit Abraham und David „zwei Glaubenshelden“, zwei Archetypen der Demut, des Gehorsams und des Glaubens. Ihnen gegenüber treten Gestalten wie Isaak, Jakob, Mose und Salomo zurück.⁶⁹ Die Propheten kämen bei Augustin nicht als individuelle Personen, sondern ausschließlich als „inspirierte Organe einer höheren Macht [sc. des Gottesgeistes]“ in den Blick.⁷⁰

Bei der Bewertung des Judentums durch Augustin müssten „zwei kontrastierende Gedankenreihen“ unterschieden werden: Würdige er Israel einerseits als bevorzugtes Gottesvolk, was sich insbesondere in seinem Besitz der Ursprache, den ihm gegebenen Verheißungen und seinem „unbeugsamen Willen zum Monotheismus“ äußere,⁷¹ so benenne er andererseits klar den im Volk Israel herrschenden Unglauben, die fortgesetzte und in dem „Frevel an Christus“ gipfelnde Sünde, die in der „Katastrophe vom Jahre 70“ ihre „gerechte Strafe“ finde.⁷²

Scholz sucht für die „auffallend knappe und flüchtige“ Behandlung der Epoche des Christentums (gegenüber der ausführlichen Behandlung des Alten Testaments in *ciu.* XV–XVIII) innerhalb von *ciu.* neben dem formalen Grund des Platzmangels auch „innere Gründe“. So sei „die Geschichte des Alten Testaments“ unter der Prämisse des seit Anbeginn der Welt bestehenden Christentums (*ecclesia ab Abel*) „ja die, wenn auch umschattete, so doch durchaus substantielle Geschichte des Christentums, jedenfalls der Teil seiner Geschichte, der zugleich für seine Wahrheit beweisend ist, weil er alle inzwischen erfüllten

⁶⁷ A.a.O., S. 167.

⁶⁸ A.a.O., S. 168.

⁶⁹ A.a.O., S. 170.

⁷⁰ A.a.O., S. 171.

⁷¹ A.a.O., S. 171 f. Belegt wird dieser „unbeugsame Willen zum Monotheismus“ mit *ciu.* V 12, S. 142, Z. 11–16 und *ciu.* V 21, S. 157, Z. 12–14. Man wird Scholz hier sicher nicht missverstehen dürfen, indem man diesen „unbeugsamen Willen“ auf das empirische Volk Israel bezieht, das in seiner Geschichte doch immer wieder vom Glauben an den einen Gott abgefallen ist, wovon auch Augustin nicht schweigt. Hier sind wohl die Glieder der *ciuitas dei* gemeint, die innerhalb des Volkes Israel existieren.

⁷² H. SCHOLZ, Glaube, S. 172.

Voraussetzungen enthält und dadurch das Christentum im eminenten Sinne beglaubigt“.⁷³

Im Hinblick auf die Völkerwelt nimmt Scholz bei Augustin ein ambivalentes Verhältnis zu Rom wahr. Als „zweites Babylon“ (das mit seinen Protagonisten Nimrod und Ninus tatsächlich ausschließlich negativ gesehen wird) gründe Rom auf einem Brudermord, außerdem wirken insbesondere in seinen vielen Schauspielen die Dämonen.⁷⁴ Letztlich überwiege bei Augustin allerdings eine freundliche Bewertung Roms, auch wenn er dem Glauben an ein „ewiges Rom“ ebenso eine Absage erteilen muss wie der von Eusebius vertretenen „Harmonie zwischen Kaisertum und Christentum“.⁷⁵ Den „Naturgrundlagen der Tugend“ (*uirtus, felicitas, honor*), die sich in der römischen Geschichte zeigen, könne Augustin durchaus etwas Positives abgewinnen. Seine Wertschätzung der Opferbereitschaft der Römer für ihr Vaterland gehe sogar so weit, dass er sie als vorbildlich für das Verhältnis der Bürger der *ciuitas dei* zu ihrem himmlischen Vaterland ansieht.⁷⁶ Die Geschichte Roms sei für Augustin „doch zuletzt die große Geschichte der vorwärtstrebenden und vorwärtsdringenden Menschheit, so weit sie nicht unter die Heilsgeschichte fällt“. Auch wenn sie zur Geschichte des Unglaubens gehöre, so zeige sich in ihr eine Kraft, die „bereits eine Vorstufe des Glaubens“ darstelle.⁷⁷

Das Weltgericht und das „Nachspiel im Himmel“ als „dritter Akt der Weltgeschichte“ ist Scholz zufolge für Augustin „der wichtigste und bedeutendste“, insofern er nämlich „Offenbarung im höchsten Stil“ sei: Der Kampf zwischen Glaube und Unglaube löst sich durch das Urteil Gottes auf in der „Katastrophe des Unglaubens und dem Triumph des Glaubens“.⁷⁸ Als bedeutende Neuerung

⁷³ A.a.O., S. 172f. Zudem, so der zweite „innere Grund“ nach Scholz, habe Augustin eine ausführliche Behandlung der Kirchengeschichte im engeren Sinne auch deshalb nicht für nötig erachtet, da die Kraft und die Wahrheit des Christentums sich ja noch gegenwärtig durch vielfache Wunder erweist.

⁷⁴ A.a.O., S. 175f.177. Augustin zufolge ist Babylon das erste Rom, Rom das zweite Babylon; vgl. *ciu.* XVIII 2, S. 594, Z. 60–66.

⁷⁵ H. SCHOLZ, Glaube, S. 180f.

⁷⁶ A.a.O., S. 179. Scholz bezieht sich hier auf *ciu.* V 16, S. 149, Z. 9–16.

⁷⁷ H. SCHOLZ, Glaube, S. 181.

⁷⁸ A.a.O., S. 181f. Ernst A. Schmidt stellt dagegen in Frage, dass es nach Augustin am Ende der Geschichte zu einem ‚Sieg‘ der *ciuitas dei* über die *ciuitas terrena* kommt. Die „Erlösung der Gottesbürger im Vergleich mit der Verdammung der Erdenbürger“ könne nicht als ein Sieg im Kampf beider *ciuitates* begriffen werden (vgl. SCHMIDT, Geschichtsverständnis, S. 371).

Auch die Vorstellung eines Kampfes sei kaum durch die Quelle zu belegen, der einzige in diese Richtung weisende Satz: „pugnant ergo inter se mali et mali; item pugnant inter se mali et boni“ (*ciu.* XV 5, S. 458, Z. 36f.) dürfe nicht als Beleg für einen Kampf zwischen beiden *ciuitates* begriffen, sondern müsse auf die zuvor genannten Individuen (Kain und Abel/Romulus und Remus) bezogen werden. Auch habe ein solcher Kampf (wie die beiden Bruderkonflikte) seine Ursache nicht in einem „fundamentalen Antagonismus“ beider *ciuitates*, sondern er gehe immer nur von den *mali* aus (SCHMIDT, Zeit, S. 91 mit Anm. 92). Auch Kurt Flasch ist der Meinung, dass in *ciu.* XI–XXII „das Nebeneinander, nicht etwa, wie man im-

sieht Scholz die Tatsache an, dass Augustin wesentliche Elemente eschatologischer Hoffnungen in die Gegenwart vorverlegt hat. Konkret habe er die erste der beiden in Offb 20,4–6 als zukünftig vorausgesagten Auferstehungen (nämlich die partikuläre der Märtyrer im Unterschied zur zweiten allgemeinen) als bereits geschehend angesehen und soteriologisch auf alle Gläubigen ausgeweitet: „Die erste Auferstehung ist die durch Christus und die Kirche bewirkte Erhebung der sündigen Menschheit in den Gnadenstand.“⁷⁹ Auch die „Bindung des Teufels“ vermag Augustin in der Gegenwart darin zu erkennen, dass der Teufel zwar in den Gottesfeinden wirkt und durch sie gegen die Christen ankämpft, ihnen aber letztlich „nicht mehr schaden kann“.⁸⁰

Von Interesse (auch im Hinblick auf die Frage des Schicksals der Juden im Weltgericht) ist Scholz' Feststellung, dass Augustin im Gegensatz zu Origenes keine „Allbeseligung“ vertrete, die den „Ernst und die Strenge des göttlichen Strafgerichts“ verkenne. Eine Deutung des paulinischen Wortes, dass „Gott sich aller erbarmen“ wird (vgl. Röm 11,32), im Sinne einer Allerlösung weise Augustin entschieden zurück: Es gelte lediglich für alle „Gefäße der Barmherzigkeit“, also für die von Gott Erwählten, nicht jedoch für die Verdammten.⁸¹

Abgesehen von Darstellungsfehlern,⁸² einer „spitzen und frostigen Dialektik“ und den inneren Widersprüchen hebt Scholz schließlich den „unbestechlichen Wahrheitssinn“ als besondere Tugend Augustins hervor, von der sein Werk *ciu.* zeuge. So habe er nichts wider besseres Wissen falsch dargestellt, eigene Unsicherheiten und ungelöste Probleme offen zugestanden und schließlich selbst in der schärfsten Auseinandersetzung seinen Gegnern „ihre menschliche und wissenschaftliche Größe nicht geraubt, sondern durchaus gelassen“.⁸³

2.2 Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*

In seiner erstmals 1949 in englischer Sprache erschienenen Abhandlung⁸⁴ hat der deutsche Philosoph Karl Löwith (1897–1973), der sich selbst als Agnostiker verstand, den Versuch unternommen, die *theologischen Grundlagen der Geschichts-*

mer wieder liest, de[r] Kampf der beiden civitates“ verfolgt werde (FLASCH, Geschichte, S. 29 f.).

⁷⁹ H. SCHOLZ, Glaube, S. 110.

⁸⁰ A.a.O., S. 111.

⁸¹ A.a.O., S. 189 mit Bezug auf *ciu.* XXI 24, S. 739, Z. 163–185; s. zu dieser Problematik Abschnitt 6.2.1.

⁸² Bezüglich der Komposition der Bücher *ciu.* XV–XVIII fällt Scholz folgendes Urteil: Die Darstellung Buch XV sei „einwandfrei“, diejenige des Buches XVI „soweit in Ordnung“, im folgenden Buch habe sich bereits „heillose Verwirrung“ die Bahn gebrochen und Buch XVIII zähle mit Buch XIII zu den beiden am „schlechtest komponierten“ Büchern (H. SCHOLZ, Glaube, S. 9.14 f.).

⁸³ A.a.O., S. 193 f.

⁸⁴ Der ursprüngliche Titel des 1953 in deutscher Sprache erschienenen Werkes lautete: *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History.*

philosophie zu rekonstruieren. Dabei greift er in umgekehrter chronologischer Reihenfolge theologische und philosophische Denker auf, um an ihnen zu zeigen, dass das Geschichtsdenken bis in die Moderne hinein von zwei sich grundsätzlich widersprechenden Konzeptionen geprägt ist: Der (paganen) antiken Geschichtsauffassung, die auf einem periodischen bzw. zyklischen Denken fuße, stehe die jüdisch-christliche entgegen, die mit der Schöpfung sowohl einen Beginn, vor allem aber in ihrer „eschatologischen Ausrichtung“ ein Ende bzw. ein Ziel der Geschichte kennt.⁸⁵ Löwith ist der Auffassung, dass alle Versuche einer Geschichtsdeutung entweder eine Variation einer dieser beiden Konzeptionen oder aber eine (letztlich zum Scheitern verurteilte) „Vermischung“ derselben darstellen.⁸⁶ Trotz seiner grundsätzlichen Skepsis lässt sich eine gewisse Sympathie für die von ihm als „griechisch“ oder „antik“ klassifizierte Geschichtsauffassung feststellen.⁸⁷

Auch Löwiths Auseinandersetzung mit Augustin ist von dieser Grundannahme geprägt: So stelle dessen Werk *ciu.* einen Gegenentwurf zu der „klassische[n] Anschauung der Weltzeit als einer ziellosen, periodischen Kreisbewegung“ dar, der es eine „Theologie der von Gott gelenkten Menschheitsgeschichte“ entgegensetze.⁸⁸ Allerdings habe Augustin diese Widerlegung nicht theoretisch-kosmologisch führen können, da die christliche Weltanschauung sich im Gegensatz

⁸⁵ Die Position, dass es in der Antike im Wesentlichen zwei Geschichtskonzeptionen gibt, nämlich die der Israeliten und die der Griechen, hat u. a. Gerhard von Rad in einem 1944 veröffentlichten Aufsatz prominent vorgetragen; sie stellt einen allgemeinen Konsens in den damaligen Altertumswissenschaften dar (vgl. RAD, Anfang, S. 149; s. dazu BLUM, Historiographie, S. 31–33).

⁸⁶ Vgl. LÖWITH, Weltgeschichte, S. 27–30.

⁸⁷ Vgl. a. a. O., S. 13f. Löwith beschreibt das Problem moderner Geschichtsphilosophie an anderer Stelle so: „Die moderne Überschätzung der Geschichte zur ‚Weltgeschichte‘ ist das Ergebnis unserer Entfremdung von der natürlichen Theologie des Altertums und von der übernatürlichen des Christentums, die beide der Geschichte einen Umriß gaben und einen übergeschichtlichen Horizont der Erfahrung und des Verständnisses.“ (LÖWITH, Christentum, S. 40) Die s.E. durch das jüdisch-christliche Erbe in die Geschichtsphilosophie eingebrachte Frage nach dem Sinn der Geschichte, die sich bis hin zu den Philosophien von Hegel und Marx ausgewirkt hat, sieht Löwith kritisch. Dass sich die „Griechen“ dagegen nicht „an[maßten], den letzten Sinn der Weltgeschichte zu ergründen“, und sich stattdessen darauf beschränkten, „von der sichtbaren Ordnung und Schönheit des natürlichen Kosmos ergriffen“ zu sein, hält Löwith für angemessener (LÖWITH, Weltgeschichte, S. 14; vgl. DERS., Christentum, S. 39–42).

⁸⁸ LÖWITH, Weltgeschichte, S. 173. Löwith bezieht sich hier auf *ciu.* XI 4, S. 323, Z. 1–6. Hauptquellen der von ihm vorausgesetzten „klassischen Theorie der ewigen Wiederkehr“ führt er auf S. 179, Anm. 15 auf; Vertreter seien u. a. Heraklit, Empedokles, Platon, Aristoteles sowie die lateinischen Stoiker Marc Aurel und Seneca.

Vgl. dazu die berechtigte Kritik von Christoph Horn, der mit dem Hinweis auf etwa im Umfeld der Stoa vertretene „Theorien zeitlicher Linearität und historischen Fortschritts“ der These von der grundsätzlichen Opposition zwischen einer klassisch-antiken und einer jüdisch-christlichen Zeitauffassung wirksam den Boden entzogen hat (vgl. dazu die Überlegungen in Abschnitt 3.1.3). Damit weist Horn auch die „im Grunde attraktive“, aber „zu einfache“ These zurück, alle modernen Geschichtsphilosophien würden letztlich auf diesen

zur „griechische[n] *theoria*“ nicht aus der Betrachtung der sichtbaren Welt ableiten lässt, sondern vielmehr auf einem „unbedingte[n] Vertrauen in Unsichtbares und daher Unbeweisbares“ gründe.⁸⁹ Der Welt, verstanden als *creatio ex nihilo*, komme kein „eigentliche[s] Sein“ zu, das nur für Gott angenommen werden darf.⁹⁰

Für Augustin stehe fest, dass der selbst unveränderliche und zeitlose Gott die veränderliche Welt mit der Zeit geschaffen hat.⁹¹ So kann die Annahme, die Welt habe weder Anfang noch Ende, nur als ein im Unglauben wurzelndes Missverständnis angesehen werden, das das Gottesattribut der Ewigkeit fälschlicherweise auf die Welt selbst bezieht.⁹² Zudem verkünde die Heilige Schrift, deren Wahrheit Augustin „durch die Erfüllung ihrer Weissagungen als bewiesen gilt“, dass die Welt sowohl einen konkreten zeitlichen Anfang hat als auch ein ebensolches Ende haben wird.⁹³

Schließlich stellten „das Auftreten Christi und seine Auferstehung [...] einmalige Begebenheiten von universaler Bedeutung“ innerhalb der Zeit dar, was ebenfalls im eminenten Widerspruch zum zyklischen Zeit- und Geschichtsverständnis der Antike stehe.⁹⁴ Da es nach dem „Neuen des einmaligen Ereignisses Christus [...] nichts wirklich Neues mehr geben“ könne, kenne Augustin

beiden von Löwith (re-)konstruierten Zeitauffassungen basieren (HORN, Geschichtsdarstellung, S. 179f.; s. auch FLASCH, Einführung, S. 369.396f.).

⁸⁹ LÖWITH, Weltgeschichte, S. 174.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Vgl. a.a.O., S. 175, mit Hinweis auf das Kapitel *ciu.* XI 6.

⁹² Vgl. LÖWITH, Weltgeschichte, S. 175. Eine Auseinandersetzung mit der These von der Ewigkeit der Welt führt Augustin in *ciu.* XII 10.12–15.17–21; vgl. auch XI 4–6. Theodor E. Mommsen stellt die nachdenkenswerte These auf, dass die Kritik Augustins hier gar nicht in erster Linie die paganen Philosophen selber treffen sollte, sondern v.a. diejenigen (ungenannten) christlichen Theologen, die die pagan-antike Vorstellung einer Zyklizität bzw. Ewigkeit der Welt in ihr theologisches Denken integrierten – Mommsen denkt dabei insbesondere an Origenes. Damit würde Augustin eine bewusste Rückbesinnung auf die hebräische und frühchristliche „linear conception of history“ fordern, wie er sie selbst auch in *ciu.* vertritt (MOMMSEN, *Idea*, S. 355). Auch Alfons Fürst geht davon aus, dass sich die Kritik Augustins gegen Origenes richtet. Er weist allerdings zu Recht darauf hin, dass Augustin „die Überlegungen des O[rigenes] vermutlich mißverstanden“ habe, da dieser doch „keinen zyklischen Wechsel von Seligkeit und Elend“ konzipiert, sondern „die definitive Wiederherstellung aller Vernunftwesen nach einer unbekanntem, aber endlichen Anzahl von aufeinanderfolgenden Welten“ erhofft habe (FÜRST, *Art. Origenes*, Sp. 386).

⁹³ LÖWITH, Weltgeschichte, S. 175f.

⁹⁴ A.a.O., S. 179. Man könnte hier, obwohl Löwith keine Quellenangabe macht, Augustins Auseinandersetzung mit dem Wort des Predigers, dass es „nichts Neues unter der Sonne gebe“ (Koh 1,9f.), in *ciu.* XII 14 als Beleg anführen. Koh 1,9f. ist Augustin zufolge lediglich auf die innerhalb der Natur stattfindenden Prozesse von Werden und Vergehen zu beziehen, nicht aber als biblische Legitimation der Theorie von den ewigen Kreisläufen der Weltzeit zu verstehen. Als Argument gegen diese Theorie wird hier auch die Einmaligkeit des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi angeführt (vgl. *ciu.* XII 14, S. 369, Z. 48–51). Vgl. dazu auch die Verortung solcher Ablehnung der Kreislauf-Lehre seitens Augustins: HORN, *Geschichtsdarstellung*, S. 180f.

auch keine „Geschichte des Christentums zwischen dem ersten und dem zweiten Erscheinen Christi“.⁹⁵ Man könnte in dieser Einsicht Löwiths einen inhaltlichen Grund für die auffallend knappe Behandlung der eigentlichen Kirchengeschichte in *ciu.* erkennen.

Das „entscheidende Argument“ Augustins gegen die klassisch-antike „Theorie einer in sich geschlossenen ewigen Wiederkehr des Gleichen“ ist Löwith zufolge allerdings ein „moralisches“: Während im Christentum Glaube, Liebe und Hoffnung auf eine Zukunft bezogen sind, von der ein neues Leben, Erlösung und ewige Seligkeit erwartet werden, würde die „gottlose Lehre von nutzlosen Kreisläufen“ zur Hoffnungslosigkeit und Lähmung der Liebe verdammen, da sie eine „wirkliche Zukunft“ nicht kennt.⁹⁶

Gegen die Auffassung, bei *ciu.* handle es sich um eine Geschichtsphilosophie, stellt Löwith die Einsicht:

Augustin legt die Wahrheit der christlichen Lehre an der heiligen und profanen Geschichte aus, aber die Weltgeschichte selbst hat für ihn kein eigenes Interesse und keinen eigenen Sinn. Der Gottesstaat ist kein Ideal, das sich in der Geschichte verwirklicht, und die Kirche in ihrer irdischen Existenz ist auch nur eine Repräsentation der übergeschichtlichen *ciuitas Dei*.⁹⁷

So werde auch das „zentrale Mysterium der Fleischwerdung Gottes“ nicht von der Geschichte selbst hervorgebracht, der Glaube an dieses Mysterium durchbreche „alle geschichtlichen Entwicklungen und Krisen“ – sie müssen aus der Perspektive des Glaubens belanglos erscheinen. Andererseits, sucht man mit Augustin den Sinn der Geschichte nicht in ihr selbst, sondern in einem „überweltliche[n] Ziel“, so erscheint *ciu.* als der erste Versuch, „eine Art Universalgeschichte als *einen* zweckvollen *procurus* von Anbeginn bis zum Ende [...] aufzubauen“.⁹⁸

Augustin lasse Löwith zufolge einen von Teilnahme, aber auch von Distanz gekennzeichneten Blick auf die Ereignisse seiner Zeit erkennen. Da er „im Prinzip jede weltgeschichtliche, d. h. politische Eschatologie verwarf“, konnte er auch Rom nicht im Sinne des Propheten Daniel mit dem vierten Reich

⁹⁵ LÖWITH, Weltgeschichte, S. 181.

⁹⁶ A.a.O., S. 177. Belegt wird dieses Argument Augustins mit *ciu.* XII 21, S. 377, Z. 16–36.

⁹⁷ LÖWITH, Weltgeschichte, S. 180. Zu beachten ist hier allerdings die Definition von „Geschichtsphilosophie“ bei Löwith. Dieser erstmals im 18. Jahrhundert bei Voltaire greifbare Begriff mache nicht mehr den „Wille[n] Gottes und die göttliche Vorsehung“, sondern den „Wille[n] des Menschen und seine vernünftige Vorsorge“ zum „Leitprinzip“ der Geschichtsbetrachtung. Jedoch belässt es Löwith selbst nicht bei dieser aus seiner Sicht zu kurz greifenden säkularen Engführung und formuliert: „[...] der Ausdruck ‚Philosophie der Geschichte‘ [bezeichnet] die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden.“ (a. a. O., S. 11)

⁹⁸ A.a.O., S. 181. Gegen die Annahme, Augustin habe eine ‚universale Geschichte‘ oder eine ‚universale Heilsgeschichte‘ gelehrt, argumentiert KARFÍKOVÁ, Geschichte, passim. Ein differenziertes Urteil fällt hingegen C. MÜLLER, Geschichtsbewußtsein, S. 304 f.

identifizieren. Weder das Fortbestehen noch der (drohende) Untergang des Imperium Romanum sei für Augustin „von entscheidender Bedeutung in der Ordnung der letzten Dinge“ gewesen.⁹⁹ Rom komme innerhalb der Heilsgeschichte lediglich insofern eine Rolle zu, als es durch die „Wahrung des Friedens auf Erden“ eine Voraussetzung für die Ausbreitung des Evangeliums geschaffen habe.

Löwith ist der Meinung, die Geschichte selber sei für Augustin nur ein „Interim“ zwischen den beiden zentralen „überhistorischen“ Offenbarungsereignissen: der Schöpfung auf der einen, dem eschatologischen Gericht und der allgemeinen Totenauferstehung auf der anderen Seite. „Nur durch diese Bezogenheit auf einen absoluten Anfang und ein absolutes Ende hat die Geschichte als Ganzes einen Sinn. Im Mittelpunkt der begrenzten Geschichte steht das Erscheinen Jesu Christi, das eschatologische Ereignis schlechthin.“¹⁰⁰

Das „einzig wahre Heilsgeschehen“, das sich innerhalb der Weltzeit als „Fortschritt“ entfaltet, sei „nichts anderes als eine unermüdliche Pilgerschaft [der Bürger der *ciuitas dei*] zu einem letzten überirdischen Ziel“.¹⁰¹ Erst „mit den Augen des Glaubens gesehen“ erscheine die Profangeschichte wie auch die Heilsgeschichte als eine „vorherbestimmte *ordinatio Dei*“. Jedoch ist dieses menschliche Erkennen der göttlichen Ordnung immer nur bruchstückhaft und begrenzt auf das, was „Gott uns zu offenbaren beliebt“. Für Augustin enthülle „vor allem die Geschichte der Juden die gesamte Geschichte der Welt als sinnvoll gerichtet und Gottes Gericht unterstellt“.¹⁰²

2.3 Wilhelm Kamlah: *Christentum und Geschichtlichkeit*

Der Philosoph Wilhelm Kamlah (1905–1976), der auch evangelische Theologie studiert hatte, überschrieb die 1940 erschienene erste Auflage seiner Habilitationsschrift mit *Christentum und Selbstbehauptung*. Die zweite, erweiterte und hier

⁹⁹ LÖWITH, Weltgeschichte, S. 182.

¹⁰⁰ A.a.O., S. 183.

¹⁰¹ Ebd. Ein innerweltlicher „Fortschritt“ sei eigentlich gar nicht das Problem Augustins gewesen, lediglich im Gedanken des „Fortschreitens“ (*procursus*) „zu einer immer entschiedeneren Scheidung von Glaube und Unglaube“ sei ein entsprechendes Äquivalent zu der modernen Frage nach dem Fortschritt zu finden (a. a. O., S. 186). Gegen eine solche Auffassung von *procursus* argumentiert u. a. mit Bezug auf *ep. 1A**, 1 MOMMSEN, *Idea*, S. 371. Gegen die Auffassung, *peregrinatio* sei ein auf ein Ziel zulaufender Prozess, wendet sich Ernst A. Schmidt. Philologisch sei festzuhalten, dass Augustin nicht von einer *peregrinatio ad ...*, sondern von einer *peregrinatio a/ab ...* spreche und damit einen Zustand, nämlich den „Fremdlingsstatus“, d. h. das „Leben in der Fremde, fern von (der eigentlichen Heimat)“ meine (vgl. SCHMIDT, *Geschichtsverständnis*, S. 366).

¹⁰² LÖWITH, Weltgeschichte, S. 184f. Den letzten im Hinblick auf die Bedeutung des Alten Testaments für das Geschichtsdenken Augustins wichtigen Gedanken führt Löwith allerdings nicht weiter aus, sondern belässt es bei der Angabe von mehreren Kapiteln aus *ciu.* (IV 34; V 12.18.21; XVI 43; XVII 16; XVIII 45 ff.).

zur Grundlage genommene Auflage trägt dagegen den Titel *Christentum und Geschichtlichkeit*.¹⁰³ Kamlah geht es um eine Verhältnisbestimmung des Christentums zu seiner ‚Geschichtlichkeit‘. Dieses Verhältnis ist wiederum einem historischen Wandel unterworfen, den Kamlah im ersten Hauptteil im Hinblick auf die Zeit der „Entstehung des Christentums“ nachzeichnet. Den zweiten Hauptteil widmet er dann gänzlich Augustins Werk *ciu.*, in dem er die Haltung des christlich-eschatologischen Glaubens zur Geschichtlichkeit idealtypisch entfaltet findet: Eschatologischer Glaube und Geschichtlichkeit stünden, wie es sich bereits bei Jesus und der Urgemeinde gezeigt habe, in einem scharfen Gegensatz zueinander.¹⁰⁴ Nicht zuletzt deshalb ist Kamlahs Entwurf von Interesse, da seine Grundthese letztlich eine Opposition von ‚israelitisch-jüdischer Geschichtlichkeit‘ und dem Geschichtsdenken Augustins in *ciu.* impliziert.

Von der Existentialphilosophie Martin Heideggers beeinflusst, distanziert Kamlah sich von der historistischen Auffassung, Geschichte sei ein „objektive[r] Prozeß“, und befasst sich stattdessen mit der Geschichtlichkeit, auf der die Geschichte selbst erst basiert und die in der Verfassung des Einzelnen angelegt ist.¹⁰⁵ Der Einzelne lebt in der Tradition, der Sprache, in seiner Angewiesenheit auf andere, die Geschichtlichkeit komme als seine „zweite Natur“ hinzu und wächst da, wo er eigenmächtig zur Selbstständigkeit strebt.¹⁰⁶ Diese Selbstständigkeit wiederum kann die „in Gott gegründete Selbstständigkeit des christlichen Glaubens“ oder aber die „Selbstständigkeit der Vernunft“ sein. Letztere kann für sich genommen den Menschen in den „Abfall der eigensinnigen Selbstbehauptung“ treiben. Kamlah spricht sich dagegen für eine Neubegründung der Vernunft im Glauben an Gott aus, die dadurch gelingen könne, dass die Vernunft „nach einer [sie] ermöglichenden Begründung“ fragt, die außerhalb ihrer selbst liegt.¹⁰⁷

¹⁰³ Zu den verschiedenen Gründen, die Kamlah zu einer grundlegenden Überarbeitung und einer Änderung des Titels bewogen haben, s. KAMLAH, *Christentum*, S. 347f. Er nennt hier u. a. seine Beschäftigung mit dem Universalienproblem und der „Philosophie der Hingabe“. „Selbstbehauptung“ und „Geschichtlichkeit“ fungieren in der Terminologie Kamlahs zwar nicht als Synonyme, beschreiben aber ein ähnliches Phänomen. Die (politische oder kulturelle) Selbstbehauptung stellt gewissermaßen einen wesentlichen Aspekt der Geschichtlichkeit dar, ohne diese aber vollständig zu umfassen (vgl. auch a. a. O., S. 7–30).

¹⁰⁴ A. a. O., S. 5f.; vgl. EISENHUTH, Rezension, Sp. 42.

¹⁰⁵ KAMLAH, *Christentum*, S. 21. Martin Heidegger bestimmt die Geschichtlichkeit als „die Seinsverfassung des ‚Geschehens‘ des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie ‚Weltgeschichte‘ und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören“ (HEIDEGGER, *Sein*, S. 20).

¹⁰⁶ KAMLAH, *Christentum*, S. 23.

¹⁰⁷ A. a. O., S. 13. Kamlah wendet sich somit einerseits gegen die die Vernunft überhöhende „rationalistische Aufklärung“, andererseits gegen einen sich durch die „Ächtung der Vernunft“ auszeichnenden Protestantismus (a. a. O., S. 8.11). Der Unterscheidung zwischen christlichem Glauben und der Vernunft entspricht in gewisser Weise seine Feststellung, dass die „abendländische Tradition [...] eine zweifache Wurzel hat, die biblische und die griechische“ (a. a. O., S. 9). Die neuzeitliche Aufklärung und die mit ihr einhergehende „Entchrist-

Allerdings geht Kamlahs Begriff von Geschichtlichkeit über das Schicksal des Einzelnen hinaus: „Das geschichtliche Geschehen ist nicht beliebig, sondern es ‚gilt uns allen.‘“¹⁰⁸ Dieses „uns“ bzw. „wir“ meint nicht die universale Menschheit, sondern immer „eine begrenzte, besondere Gemeinschaft, je besonders nach geschichtlichem Ort und geschichtlicher Zeit“.¹⁰⁹ Die Geschichtlichkeit eines Volkes etwa kann sich in politischer oder kultureller Selbstbehauptung gegenüber anderen Völkern ausdrücken, wie im Fall des Volkes Israel. Erst wenn eine solche Gemeinschaft entgrenzt wird, indem man einem geschichtlichen Ereignis (wie dem Kreuzestod Jesu) universale und nicht nur auf die eigene Gemeinschaft bezogene Bedeutung beimisst, kann die individuelle oder auch die kollektive Selbstbehauptung überwunden werden.¹¹⁰

Geschichtlichkeit darf aber nicht einfach als ein Gegensatz zum Christentum verstanden werden. Kamlah weist in seiner Untersuchung nach, dass es in der Geschichte des Christentums zwar anfangs einen Prozess der „Überwindung der israelitisch-jüdischen Geschichtlichkeit“ gegeben, sich aber bald eine neue, „christliche Geschichtlichkeit“ ausgebildet habe. In einem ersten Schritt möchte Kamlah zeigen, dass die Aufhebung der israelitisch-jüdischen Geschichtlichkeit bereits im Alten Testament (insbesondere in der frühen Prophetie) und im Frühjudentum begonnen hat. Israel habe sich ursprünglich als „Blutseinheit“ oder „Bundeseinheit“ begriffen und JHWH als ‚seinen‘ Herrn und damit Teil des „geschichtlichen Wir des Volkes“ geglaubt, dessen Eingreifen in die Geschichte im Sinne der Selbstbehauptung Israels erhofft wurde (nach dem Vorbild des Exodusgeschehens).¹¹¹ Demgegenüber ging mit der Ausbildung des Monotheismus, dem Glauben an einen einzigen und allwirksamen Gott, nicht nur eine „Entmächtigung der Fremdgötter“, sondern auch eine zunehmende „Entmächtigung des Menschen“ selbst einher. Die prophetische Opposition verurteilte schon früh Phänomene der übersteigerten menschlichen Selbstbehauptung im politischen oder auch im ökonomischen Bereich.¹¹² Der Zusammenbruch des Südreiches und das Babylonische Exil wurden als göttliches Gericht über Israel verstanden: Gott habe bewusst „die Selbstbehauptung des Volkes scheitern lassen“. Hier sieht Kamlah den Wandel vom „alten Israel“ zum „Judentum“ vollzogen: Es verstehe sich nun nicht mehr als ein sich politisch selbst

lichung“ bewertet Kamlah als eine Radikalisierung der „rationale[n] Weltbemächtigung des antiken Geistes“ (a. a. O., S. 18).

¹⁰⁸ A. a. O., S. 13.

¹⁰⁹ A. a. O., S. 14.

¹¹⁰ Vgl. a. a. O., S. 15. Kamlah spricht hier auch von der „Universalität des Wir“: „Der ‚private Mensch‘ ist jetzt wortwörtlich der Mensch in seiner ‚geraubten‘ Besonderheit, in der er sich selbstmächtig behaupten will, während die Botschaft von den ‚Heilsereignissen‘ aus dieser Besonderung herausruft in die Allgemeinheit der Glaubenden oder in die allgemeine ‚Bürgerschaft Gottes‘, wie Augustin zu sagen liebt.“ (ebd.)

¹¹¹ A. a. O., S. 36.38.

¹¹² A. a. O., S. 40f.

behauptendes Volk, sondern als „Gemeinde“, die auf die eschatologische „herrliche Wiederaufrichtung Israels“ durch Gott hofft.¹¹³

Jesus habe in seiner Verkündigung die in der alttestamentlichen Prophetie angelegte „Entgrenzung“ der jüdischen Geschichtlichkeit radikalisiert, die etwa auch im Gedanken der eschatologischen „Bekehrung aller Heiden“ bei Deuterocesaja ihren Ausdruck fand.¹¹⁴ Indem er das anbrechende Reich Gottes als den neuen Äon predigte, der im Unterschied zum alten Äon keine geschichtliche Erstreckung mehr hat, erteilte er jeder Hoffnung auf eine „geschichtlich-politische Zukunft“ eine Absage und verzichtete auf jede Form der Selbstbehauptung.¹¹⁵ Dieser Verzicht auf Selbstbehauptung geht bis hinein in das individuelle Verhalten: Nicht nur soll der Christ Gewaltverzicht üben, sondern auch auf die Durchsetzung seines eigenen Rechts gegenüber seinem Nächsten verzichten.¹¹⁶ Jesus habe dem Gesetz seinen „rechtlich-geschichtlichen Charakter“ genommen, indem er es (insbesondere im Doppelgebot der Liebe) in das Gewissen des Einzelnen gelegt habe, der dem Gotteswillen verpflichtet ist. Dieser Gotteswille ist die in seiner Gnade zum Ausdruck kommende vergebende Liebe, der der Glaubende in seinem Verhalten gegenüber seinem Nächsten zu entsprechen hat.¹¹⁷

In der Predigt und dem Selbstverständnis der urchristlichen Gemeinde habe sich dann die radikale Entgrenzung israelitisch-jüdischer Geschichtlichkeit bewahrt:

Der Christusgläubige gehorcht in der Welt einer *Fremdherrschaft*. Sein König ist Christus, seine Bürgerschaft ist im Himmel [Phil 3,20], seine Polis ist die Gottesstadt, das himmlische Jerusalem der Zukunft [Gal 4,26; Hebr 11,8–10; 12,22; 13,14; Offb 3,12; 21,2]. Keinerlei sorgende Selbstbehauptung geht ihn noch an, auch die politische nicht. Der Ausdruck ‚die Fremdlinge‘ ist den Christen von Anfang an als Selbstbezeichnung geläufig [1Petr 1,1.17; 2,11; Hebr 11,13].¹¹⁸

Gerade aus diesen das eschatologische Selbstverständnis der urchristlichen Gemeinde charakterisierenden Sätzen, die in auffälliger Weise an Beschreibungen der *ciuitas dei* bei Augustin erinnern, wird deutlich, welchen Blick Kamlah auf die Geschichte des frühen Christentums wirft und mit welcher Darstellungsabsicht er seine Ausführungen „Zur Entstehung des Christentums“ seiner Analyse von *ciu.* vorschaltet. Denn die auf die Zeit der ersten Gemeinde folgenden Jahrhunderte nimmt er vornehmlich als von der „Ausbildung einer christlichen

¹¹³ A.a.O., S. 42. Dabei muss allerdings betont werden, dass diese prophetischen Deutungen der geschichtlichen Ereignisse in ihrer Wirkung begrenzte „Vorstöße“ bedeuten, tatsächlich gab es auch nach dem Exil Tendenzen politischer Selbstbehauptung, auch wenn das Volk Israel unter wechselnder Fremdherrschaft stand (vgl. a. a. O., S. 34).

¹¹⁴ A.a.O., S. 34.

¹¹⁵ A.a.O., S. 42.44.

¹¹⁶ Vgl. a. a. O., S. 48, mit Bezug auf Mt 5,40.

¹¹⁷ Vgl. a. a. O., S. 47.

¹¹⁸ A.a.O., S. 57f.

Geschichtlichkeit“ geprägt wahr. Insbesondere aufgrund der ausbleibenden Parusie sei es für das Christentum notwendig geworden, sich in der Geschichte als Gemeinschaft zu behaupten:¹¹⁹ Dazu zähle u. a. die gerade in der Eucharistie deutlich werdende Ausbildung eines ‚Wir‘ im Gegenüber zu den ‚Anderen‘, die Herausbildung hierarchischer Organisationsstrukturen („Frühkatholizismus“) oder auch die Entstehung eines „neuen Gesetzes“, das im Unterschied zum universalen Anspruch der jesuanischen Predigt wieder in seiner Geltung auf eine spezifische geschichtliche Gemeinschaft, nämlich die Christen, beschränkt war. Zudem hätte sich das Christentum in den ersten Jahrhunderten sowohl gegen die heidnische Philosophie als auch gegen innere Widersacher („Ketzer“) behaupten müssen und eine eigene, christliche Philosophie herausgebildet.¹²⁰

Die „paradoxe Spannung“ zwischen „eschatologischem Selbstverständnis“ und „faktischer Geschichtlichkeit“, in der sich das frühe Christentum befand, sieht Kamlah auch in *ciu.* gegeben: Bei Augustin sei „die vernünftige Ausarbeitung des abendländischen Christentums zur universalen, aber geschichtlichen Religion [...] zu einer ersten, die christliche Antike abschließenden Vollen- dung“ gekommen.¹²¹ Dabei habe er das Problem „Christentum und geschichtliche Selbstbehauptung“ explizit thematisiert, ja er war bereits durch den Anlass der Schrift dazu herausgefordert: Musste er doch hier das Christentum gegen diejenigen verteidigen, die den Einfall der Goten in Rom 410 n. Chr. als Rache der vernachlässigten römischen Götter deuteten und deswegen die Wiedereinführung des Staatskultes (unter Zurückdrängung der christlichen Religion) forderten – ein Ausdruck „römischer Selbstbehauptung“ gegenüber dem Christentum.¹²² Christliche Geschichtsschreibung dagegen, wie u. a. Augustin sie betreibt, ist so gesehen ein Ausdruck der christlichen Selbstbehauptung gegenüber der paganen Welt.

Gegen die Auffassung, Augustin habe einen ‚doppelten Kirchenbegriff‘ vertreten, betont Kamlah, dass *ecclesia* bei Augustin immer einen „eschatologischen

¹¹⁹ A. a. O., S. 64.67.

¹²⁰ Vgl. a. a. O., S. 64–129. Die zahlreichen, schon wegen ihrer Begrifflichkeit aus Sicht der heutigen Forschung zu hinterfragenden Einzelbeobachtungen Kamlahs zur Geschichte des frühen Christentums können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. Allerdings zeigt er sich als ein Vertreter der These von der ‚Hellenisierung des Christentums‘, geht er doch davon aus, dass das Christentum als geschichtliche und „universale Religion“ erst durch die Rezeption der griechischen Philosophie zu einer solchen wurde: und zwar nicht in der Zeit des Urchristentums, sondern erst im 2. Jahrhundert bei den Apologeten (a. a. O., S. 99; s. dazu VIELHAUER, Urchristentum, S. 256). Philipp Vielhauer kritisierte hier zu Recht, dass die „Tradition der griechischen Vernunft [...] *faktisch* schon auf das Urchristentum eingewirkt und ihre nicht zu übersehenden Spuren im Neuen Testament hinterlassen“ habe (vgl. a. a. O., S. 273–276, Zitat: S. 276).

¹²¹ KAMLAH, Christentum, S. 67.133. Diese paradoxe Spannung, in der das Christentum als geschichtliche und zugleich universale Religion nach Kamlah bis heute steht, hat Augustin durch seine Vermittlung von Glauben und Vernunft für das Denken seiner Zeit in herausragender Weise unternommen (vgl. VIELHAUER, Urchristentum, S. 267 f.).

¹²² KAMLAH, Christentum, S. 134.

Sinn“ habe und so an keiner Stelle mit der „empirische[n] katholische[n] Kirche“ gleichzusetzen sei.¹²³ Deshalb sei auch die Übersetzung von *ecclesia* mit „Gemeinde“ derjenigen mit „Kirche“ vorzuziehen, da sie den „alten eschatologischen Sinn von ἐκκλησία“ in sich trägt.¹²⁴ Eine gewisse Doppelheit gebe es bei Augustin allenfalls insofern, als er von einer „Gemeinde-Jetzt“, die in der Weltzeit in ihrer pilgernden Existenz begriffen ist, und von einer „Gemeinde-Dann“, die von den *mali* erlöst zu vollkommener Seligkeit bei Gott gefunden hat, sprechen kann. Beides ist aber die *ecclesia*, einmal in ihrer vorläufigen, dann in ihrer vollendeten Form.¹²⁵ Die *communio sacramentorum*, auch wenn sich *mali* unter sie mischen, ist nicht bloß eine äußerliche Sakramentsgemeinschaft, sondern in der Eucharistie haben die Erwählten Anteil an der Gemeinschaft der Heiligen.¹²⁶ Insofern die „Gemeinde-Jetzt“ als unvollendetes *corpus permixtum* noch auf der Erde existiert, bildet sie auch eine Geschichtlichkeit aus. Erst „im Horizont der Erwählung“ – denn nur Gott selbst kennt die wahre Gemeinde „als seine *ecclesia praedestinata*“ – verliert die „Gemeinde-Dann“ ihre Geschichtlichkeit und entspricht damit wieder dem Ideal der eschatologischen Gemeinde, das Kamlah in der Verkündigung Jesu ausgemacht hat.¹²⁷

Den Begriff *ciuitas* müsse bei Augustin im Sinne der griechischen πόλις verstanden und in den allermeisten Fällen mit „Bürgerschaft“, seltener mit „Stadt“ übersetzt werden, wobei die Stadt die „Wohnstatt der Bürgerschaft“ meint. Bürgerschaft/*ciuitas* bezeichne in erster Linie die „geschichtliche Existenz des Bürgerseins, [...] die Existenz im Wir der Bürgergemeinde“.¹²⁸ Folglich ist mit *ciuitas dei* nicht der „Gottesstaat“ gemeint, sondern die Bürgerschaft Gottes, die Gemeinde, die auf ihre eschatologische Vollendung zugeht. Augustin habe gerade nicht gesagt: „Die empirische katholische Kirche ist der Staat Gottes auf Erden“, wie es seine Interpreten im Mittelalter aus *ciu.* herauszulesen meinten. Mit seiner Aussage „Die Gemeinde Christi ist Gottes Bürgerschaft auf Erden“ liege Augustin ganz auf der Linie christlich-eschatologischer Tradition, die sich von Paulus an in der „ganzen alten Kirche“ wiederfindet. Wenn Kamlah schreibt, „Augustins Verständnis der Gemeinde ist die immer neu vollzogene Überwindung faktischer Geschichtlichkeit in die Eschatologie“, will er sich

¹²³ A.a.O., S. 137. Gegen Kamlah hält Bernhard Lohse fest, dass „Augustin sehr wohl das, was man die empirische, katholische Kirche [...] nennt, vertreten hat, ohne darüber das eschatologische Moment, das der Kirche eignet, aus den Augen zu verlieren“ (B. LOHSE, Eschatologie, S. 237).

¹²⁴ KAMLAH, Christentum, S. 139. Noch nicht in der Alten Kirche, sondern erst im Mittelalter verbinden sich laut Kamlah mit dem latinisierten Begriff *ecclesia* Vorstellungen von *sacerdotium* (Priestertum) und Hierarchie (vgl. ebd.). Kritik daran übt u. a. RATZINGER, Herkunft, S. 425.

¹²⁵ KAMLAH, Christentum, S. 140.

¹²⁶ Vgl. a. a. O., S. 146, mit Verweis auf *ciu.* XXI 25, S. 795, Z. 59 – S. 796, Z. 88.

¹²⁷ KAMLAH, Christentum, S. 149.

¹²⁸ A.a.O., S. 156.

zum einen von denjenigen absetzen, die die *ciuitas dei* als „Gottesstaat“ oder gar als „Reich Gottes“ mit der „empirischen katholischen Kirche“ gleichsetzen, zum anderen aber auch von denen, die die *ciuitas dei* in den „Raum des ‚Idealen‘“ verschieben wollen und von da aus das vermeintliche „Schwanken“ und „Schillern“ der Begriffe *ecclesia* und *ciuitas dei* bei Augustin zu erklären suchen.¹²⁹

Da Kamlah wie dargestellt die „israelitisch-jüdische Geschichtlichkeit“ als im Christentum vollständig überwunden betrachtet,¹³⁰ fehlt bei seinen Ausführungen zu Augustins *ciu.* bedauerlicherweise eine eingehende Auseinandersetzung mit dessen Rezeption der alttestamentlichen Schriften im Rahmen seiner Geschichtsdarstellung; *ciu.* XV–XVIII werden von Kamlah kaum herangezogen. Gerade vor dem Hintergrund seiner intensiven Auseinandersetzung mit den israelitisch-jüdischen Geschichtsvorstellungen und seines eigenständigen Konzepts von Geschichtlichkeit wäre eine solche Auseinandersetzung von großem Interesse gewesen.

Dass die Geschichte neben der Natur eine eigenständige Thematisierung erfährt, beurteilt Kamlah als „Ergebnis der Verchristlichung des Abendlandes“. Das christliche Geschichtsverständnis wiederum wurzelt im Alten Testament, das erstmals die Geschichte als einen von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende von Gott bestimmten Prozess verstanden hat: In der „jüdischen Religion“ habe sich ein „ganzheitliches Sehen von ‚Heilsgeschichte‘“ ausgebildet, das im Christentum „zu voller Deutlichkeit“ gekommen sei.¹³¹

Während das einstmals in seiner Macht stets wachsende Imperium Romanum zur Zeit Augustins in eine Phase der Stagnation gefallen und zu einer Restitution der *pax Augusta* immer weniger imstande war, sei für Augustin das Wachstum der Gemeinde Gottes „der vorherrschende Aspekt seines heilsgeschichtlichen Denkens“ gewesen, auch wenn er davon überzeugt war, dass diese Gemeinde nicht innerhalb der Geschichte, sondern erst eschatologisch zur „allgemeinen Kirche der Heiligen Gottes“ werden könne.¹³² Damit wendet er sich der „ursprünglichen Eschatologie“ wieder zu und erteilt der Verquickung von „urchristlicher und römischer Reichseschatologie“, wie sie etwa bei Eusebius zu finden ist, eine Absage.¹³³

Auch vor dem Hintergrund der Bekämpfung der „Moralität des Pelagianismus“ könne der späte Augustin die origenistische Anschauung einer „pädagogisch fortschreitenden Heilsgeschichte“, die die moralische Vollkommenheit der Menschheit zum Ziel hat, nicht teilen.¹³⁴ Der Endzweck der Geschichte

¹²⁹ A.a.O., S. 159. Ähnlich äußert sich FLASCH, Denken, S. 55.

¹³⁰ Das Judenchristentum der Jerusalemer Urgemeinde wird bei ihm zur bald zugrunde gehenden „jüdischen Sekte“, die frühe Kirche wird fortan vor allem als „Heidenkirche“ wahrgenommen (vgl. KAMLAH, Christentum, S. 69).

¹³¹ A.a.O., S. 302f.

¹³² A.a.O., S. 307.

¹³³ A.a.O., S. 308f.

¹³⁴ A.a.O., S. 311.

liege bei Augustin in der Sammlung der von Gott vorherbestimmten Bürger, um die durch den Engelfall entstandene Lücke zu schließen.

Das eschatologische Voranschreiten der Verkündigung [...] erscheint hier nur noch als die zahlenmäßig voranschreitende Wiederherstellung der einst beschädigten Gottesstadt, als ein Vorgang also, der entweder ‚sinnlos‘ ist oder jedenfalls in seiner Monotonie nicht mehr erlaubt, am Lauf der Zeiten Stufen zu unterscheiden, nämlich besondere Fortschritte der allgemeinen Menschheit, deren gerichtete Folge vom Ende als Ziel her verständlich würde.¹³⁵

Das eigentliche geschichtliche Problem Augustins ist Kamlah zufolge „die Problematik des Imperium“ gewesen. Obwohl er sowohl das „römisch-heidnische“ als auch das „verchristlichte Reichsbewußtsein“ (Eusebius) entschieden bekämpft habe, so hoffte doch auch er auf die „Restitution des Reiches durch Gott“, auch wenn er dieses Reich nie als *sacrum imperium*, sondern lediglich als ein irdisches Gut verstanden habe.¹³⁶ Zwar sei diese Hoffnung nur beiläufig zum Ausdruck gekommen,¹³⁷ dennoch habe er bei aller von ihm geäußerten Kritik am Römischen Reich keinen Zweifel daran gelassen, dass das Römische Imperium selbstverständlicher Bestandteil der bestehenden Weltordnung ist.

Kamlah ist der Meinung, Augustin selbst habe gar keinen Geschichtsbegriff im modernen Sinne gehabt,¹³⁸ und so zeigten auch die die Weltgeschichte behandelnden Bücher *ciu.* XV–XVIII „so gut wie keine Bemühung um die historische Vergangenheit als solche“, sondern allenfalls einige Erörterungen von chronologischen Problemen. Vor allem handele es sich hier um „sehr ausführliche Exegesen alttestamentlicher Texte und Ereignisse, die Christus und seine Bürgerschaft präfigurieren“.¹³⁹ Die „Zeitrhythmik“ Augustins sei bestimmt

¹³⁵ A.a.O., S. 313; vgl. dazu auch FRIES, Weltgeschichte, S. 91f., der dieser weitgehenden ‚Sinn-Losigkeit‘ der innerweltlichen Geschichte in *ciu.* etwas Positives abgewinnen kann. Vielleicht liegt auch darin ein Grund für die in den Nachkriegsjahren signifikant gestiegene Beschäftigung mit Augustins *ciu.*, da er ein (christliches) Geschichtsbild vermittelte, das die Standfestigkeit des Glaubens von den Wirren und Krisen der Weltgeschichte unabhängig zu machen sucht. Fries schreibt (sowohl passend auf die Krisen des 20. Jahrhunderts als auch im Hinblick auf die Gegenwart Augustins): „Kein Untergang des Abendlandes kann deshalb den Untergang der Wahrheit Jesu Christi bedeuten.“ (a. a. O., S. 92; vgl. auch SCHMIDT, Geschichtsverständnis, S. 364f.; NÄF, Geschichtsschreibung, S. 144f.; KOSELLECK, Geschichte, S. 344f.)

¹³⁶ KAMLAH, Christentum, S. 317f.

¹³⁷ Vgl. a. a. O., S. 318. Kamlah nennt hier beispielhaft die Annahme Augustins, dass bei vorausgesetzter Korrespondenz des östlichen Weltreiches der Assyrer mit dem westlichen Weltreich der Römer Letzteres noch viele Jahre bestehen müsse, wenn es genau so alt werden soll wie das Assyrrereich, nämlich 1240 Jahre (vgl. *ciu.* IV 6, S. 103, Z. 20–25).

¹³⁸ Vgl. KAMLAH, Christentum, S. 330f.

¹³⁹ A. a. O., S. 332. Während man der zweiten Aussage zustimmen kann, muss die Auffassung Kamlahs, Augustin habe in *ciu.* XV–XVIII kein Interesse an der „historischen Vergangenheit“ gezeigt, zurückgewiesen werden. Immer wieder sind seine exegetischen Bemühungen darauf gerichtet, nachzuweisen, dass die biblischen Erzählungen auf tatsächlich geschehenen historischen Ereignissen beruhen.

von Geborenwerden (*succedere*) und Sterben (*cedere*), wichtiger als das einzelne geschichtliche Ereignis sei das „Grundelement dieses ‚Laufes‘“, das auch in den die *ciuitates* in der Weltzeit charakterisierenden Begriffen *procursus* bzw. *excursus* deutlich wird.¹⁴⁰

Gemäß Kamlahs Darstellung strebt der Mensch nach Augustin entweder nach dem wahren Frieden und nimmt seine irdische Existenz als Pilgerschaft wahr, oder aber er bleibt dieser Welt verhaftet und strebt als Glied der *ciuitas terrena* allein nach irdischen Gütern. Im zweiten Fall glaubt er „wie einst das Israel des Alten Bundes und wie noch heute die Heiden an die hier erfüllbare ‚Verheißung‘: Wenn er nur dies oder jenes, was er gerade entbehrt, gefunden haben wird, dann wird sein Leben befriedet sein [‚*pax terrena*‘].“ Den irdischen Frieden sucht zwar auch die *ciuitas dei* während ihrer irdischen Pilgerschaft zu befördern, allerdings als ‚irdisches Gut‘, nicht aber als Ziel ihrer Existenz.¹⁴¹

Während also die Glieder der *ciuitas terrena* mit Kamlah gesprochen in eigen-sinniger Selbstbehauptung begriffen sind, streben die Glieder der *ciuitas dei* letztlich auf einen Zustand völliger menschlicher Entmächtigung, aufgehoben in der Allmacht Gottes. Die Selbstbehauptung der Bürger der *ciuitas dei* beschränke sich auf den „Kampf [ihrer] moralischen Selbstbeherrschung“. Kamlah wirft Augustin vor, er habe „in der einzigen Absicht, den eschatologischen Sinn der christlichen Gemeinde neu zu schärfen und vernünftig zu verstehen, [...] die faktische Geschichtlichkeit dieser Kirche“ übersehen, obwohl er selbst „zu deren dauerhafter Einbürgerung in dieser Welt“ sowohl in seiner Amtsausübung als Bischof, vor allem aber durch seine wirkmächtige Lehre entscheidend beigetragen habe.¹⁴²

2.4 Joseph Ratzinger: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*

Die 1954 publizierte Dissertation Joseph Ratzingers (1927–2022) hat als wesentlicher Forschungsbeitrag zu *ciu.* von katholischer Seite zu gelten. Auch wenn der Autor das Geschichtsdenken Augustins nicht explizit thematisiert, so meint er doch durch seine Analysen zu den Begriffen ‚Volk Gottes‘ und ‚Haus Gottes‘, die er als Teilaspekte des übergreifenden *ciuitas*-Konzepts Augustins begreift, zeigen zu können, dass dieses Konzept im Wesentlichen aus Augustins Auseinandersetzung mit dem Alten Testament hervorgegangen ist.¹⁴³ Insofern ist seine Studie von Interesse für die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung.

¹⁴⁰ A.a.O., S. 333.

¹⁴¹ A.a.O., S. 325 f.

¹⁴² A.a.O., S. 339 f.

¹⁴³ Vgl. RATZINGER, Volk, S. 53.231.241.247.322 f.346.413.415 u.ö.

Zur Einordnung der Arbeit Ratzingers ist einerseits auf die enge Bezogenheit hinzuweisen, die er zwischen historischer Forschung und Systematischer Theologie sieht,¹⁴⁴ andererseits und damit zusammenhängend, darf seine Arbeit nicht gelöst werden aus ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, den theologischen Diskussionen im Vorfeld des II. Vatikanums (1962–1965). Wenn er die Ekklesiologie dieses Konzils rückblickend als „wesentlich eucharistische Ekklesiologie“ definiert und in ihr eine Synthese „alle[r] wesentlichen Elemente der großen biblischen und patristischen Tradition“ erkennt, so fällt hier eine deutliche Parallele zu dem Ergebnis auf, zu dem er selbst bei seiner Dissertation gekommen war. Hatte sich doch für ihn die im unmittelbaren Zusammenhang mit dem *ciuitas*-Konzept stehende „Leib-Christi-Lehre [Augustins] als eucharistische Ekklesiologie“ erwiesen.¹⁴⁵

Die Fragestellung geht auf eine Preisausschreibung des Münchner Fundamentaltheologen Gottlieb Söhngen zurück, der unter dem Eindruck der Lektüre des Buches über die *Ekklesiologie im Werden* von Mannes D. Koster¹⁴⁶ die Frage stellte, ob der Begriff ‚Volk Gottes‘ und nicht wie vordem angenommen die Leib-Christi-Theologie das Zentrum der Ekklesiologie Augustins bildet. Söhngen ergänzte die Fragestellung um den Begriff des ‚Hauses Gottes‘, der einerseits vor dem Hintergrund der archaischen Sozialisationsform der Familie bzw. Sippe möglicherweise als Vorform des ‚Volk Gottes‘-Begriffs gelten kann, mit dem andererseits die gesamte Thematik des Tempels und des Kultes (und dessen Transformation im Christentum) in den Blick kommt.¹⁴⁷

Die Stoßrichtung der Ekklesiologie Augustins, wie sie insbesondere in *ciu.* entfaltet wird, sieht Ratzinger in erster Linie gegen die Heiden und gegen die Donatisten gegeben; den antipelagianischen Kampf meint er hier ausblenden zu können.¹⁴⁸ Früher, im Kampf gegen die Manichäer habe Augustin die Heilige

¹⁴⁴ Vgl. dazu seine Ausführungen im Vorwort zur ersten Auflage, a. a. O., S. 43.

¹⁴⁵ Siehe das Vorwort zum ersten Band seiner Gesammelten Schriften, a. a. O., S. 8f.: „Rückblickend kann ich nur tiefe Dankbarkeit empfinden, dass mir die ‚Preisarbeit‘ von damals nicht nur die Tür zu einer lebenslangen Freundschaft mit dem heiligen Augustinus geöffnet hat, sondern mich auf die Spur der eucharistischen Ekklesiologie führte und mir so ein Verstehen der Realität Kirche geschenkt hat, das mit den tiefsten Intentionen des II. Vatikanischen Konzils übereinstimmt und zugleich in die spirituelle Mitte christlicher Existenz hineinführt.“ Vgl. dazu auch seine Ausführungen im Vorwort zur zweiten Auflage (1992), a. a. O., S. 56 f.

¹⁴⁶ Koster hatte in seinem 1940 erschienenen Buch den Nachweis zu führen versucht, dass das ‚Volk Gottes‘ der biblisch fundierte Leitbegriff einer Ekklesiologie sein solle. Demgegenüber müsse der derzeit in der Ekklesiologie (u. a. auch im I. Vatikanum) dominierende Begriff des ‚mystischen Leibes Christi‘ zurückgewiesen werden, auch weil der Leib Christi eine Metapher und nicht wie das ‚Volk Gottes‘ einen Sachbegriff darstelle (vgl. KOSTER, *Ekklesiologie, passim*; RATZINGER, *Volk*, S. 6 f., 51; JELKE, *Rezension*, S. 111 f.).

¹⁴⁷ Vgl. RATZINGER, *Volk*, S. 50.

¹⁴⁸ Vgl. a. a. O., S. 195 f. Sicher hat Ratzinger Recht, wenn er die gerne auf die Biographie Augustins angewendete Dreiteilung in eine antimanchäische (bis 400), eine antidonatistische (bis 411) und eine antipelagianische Phase (ab 411; s. dazu u. a. REXER/DRECOLL: B.I.3:

Schrift als „unabhängige Gottesautorität“ herangezogen, wobei, da sich ja immer auch die Gegner derselben zur Legitimation ihrer Ansichten bedienten, für Augustin der „Glaube der Kirche“ jener „objektive Halt“ war, um sich im „Wirrwarr der Schriftauslegungen“ zu orientieren.¹⁴⁹ Da im Kampf gegen die Donatisten nun aber zwei Kirchen den wahren Glauben für sich beanspruchten, wurde für Augustin die Schrift selbst zur „unparteiische[n] Instanz“. Die Wahrheit der Kirche musste sich also aus der Schrift erweisen.¹⁵⁰

Zu einem Schlüssel des Verständnisses der alttestamentlichen Texte wurde Ratzinger zufolge für Augustin Lk 24,44–47: Jesus Christus öffnet hier seinen Jüngern den Sinn der Schrift, der darin bestehe, dass in ihr Christi Tod und Auferstehung sowie die Völkerkirche verheißen werden. Davon ausgehend sah Augustin die Verheißung der *ecclesia catholica* in der ganzen Schrift gegeben.¹⁵¹ In diesem Zusammenhang war für ihn die Segnung aller Völker im Samen Abrahams (vgl. Gen 12,3; 22,18) ein zentrales Motiv, das schon für Paulus von großer Bedeutung war, der ‚Abrahams Samen‘ mit Christus selbst identifiziert hatte (vgl. Gal 3,6–18). Für Augustin ist daher die *ecclesia catholica*, die Kirche aus allen Völkern, das bereits im Alten Testament verheißene eine Volk aus Abrahams Samen, dessen alle Unterschiede nivellierende innere Einheit Jesus Christus ist. Nicht aus sich heraus wird die Kirche zu dem einen Volk Gottes (*populus dei*), sondern erst in der Segnung durch Christus.¹⁵²

Die *mater ecclesia* stellt einen weiteren ekklesiologischen Kerngedanken Augustins dar, der – wie Ratzinger zeigen kann – eng verbunden ist mit dessen Rezeption alttestamentlicher Motivik. Wenn der Prophet Haggai von dem Götzendienst betreibenden Israel metaphorisch als der untreuen Mutter spricht, die die Ehe mit Gott gebrochen hat (vgl. Hag 2,4–15), so sehe Augustin darin „den alttestamentlichen Typus jenes Volkes, das sich von der Einheit der Liebe gelöst hat und mit fremden Herren buhlt und damit sich in einem eigentlichen Sinn als *populus carnalis* erweist“. Demgegenüber erscheine ihm die Kirche als

Vita, S. 43) als zu schematisch bezeichnet und darin die Opposition Augustins gegen die Heiden als eigenständiges Phänomen vermisst. Gerade in jüngerer Zeit wurde nachgewiesen, dass die heidnische Philosophie, insbesondere die (Neu-)Platoniker (vgl. TORNAU, Rhetorik – Philosophie, S. 48–53.61; DERS., Zwischen Rhetorik, S. 112–125) und darunter wiederum v. a. Porphyrios (vgl. u. a. TRETTEL, Desires; BOCHET, Porphyry; DEMARCO, Porphyry; ERLER, Imitari; DRECOLL, Porphyrios), als wichtiger Gegner nicht nur des ersten, sondern auch des zweiten Hauptteils von *ciu.* anzusehen ist. Fragwürdig scheint allerdings, den Kampf gegen den Pelagianismus als für Augustins Darstellung der Kirche (und damit für Ratzinger auch dessen *ciuitas dei*-Lehre) unerheblich anzusehen. Viele Einzelbeobachtungen an *ciu.*, dessen Abfassung ja fast vollständig in die ‚antipelagianische Phase‘ fällt, sprechen klar gegen eine Ausblendung des antipelagianischen Kontextes.

¹⁴⁹ RATZINGER, Volk, S. 199f.

¹⁵⁰ A.a.O., S. 200f., mit Verweis auf *bapt.* 2,9, S. 184, Z. 6–11. Diese Schrift ist in den frühen Jahren nach 400 entstanden und fällt damit in die Zeit des antidonatistischen Wirkens Augustins (zur Datierung s. Abschnitt 1.2.2 mit Anm. 131).

¹⁵¹ Vgl. RATZINGER, Volk, S. 203f.; s. auch S. 225f.228.

¹⁵² Vgl. a. a. O., S. 203–206.

die „rechtmäßige Ehefrau [sc. Gottes = die Braut Christi], die die rechte Liebe [*caritas*] hat und nicht wie die Buhlerin hinter den anderen Männern herläuft“. ¹⁵³ Damit wird in der Sicht Ratzingers die *caritas* zum Spezifikum der Zugehörigkeit zum wahren Volk Gottes. ¹⁵⁴

Wie Ratzinger darlegt, sind die Heiligen der Kirche (*communio sanctorum*) für Augustin zugleich die wahre *caritas* (insofern in ihnen durch die Christusgnade der Heilige Geist wirkt) und die wahre Kirche. Gerade auch vor dem Hintergrund des Donatistischen Streits musste er zu der Überzeugung gelangen, dass die „sichtbare katholische Kirche [...] in ihrer ganzen Konkretheit die wahre und heilige Kirche Gottes [ist], außerhalb deren [sic] es kein Heil gibt“. ¹⁵⁵ Da es aber innerhalb der sichtbaren, noch unvollendeten Kirche auch solche gibt, die nur scheinbar die *caritas* haben (*mali* und *haeretici*), könne die *ecclesia catholica* nicht einfach mit der *ecclesia sancta* als ihrem „unsichtbaren Kern“ gleichgesetzt werden. ¹⁵⁶ Dennoch kann Ratzinger einen doppelten Kirchenbegriff, der Augustin bereits 411 von den Donatisten vorgeworfen und der von Forschern der „liberal-protestantischen Theologie“ wissenschaftlich zu belegen unternommen wurde, bei Augustin nicht erkennen, auch wenn er zugibt, dass „den ganzen Kirchenbegriff Augustins“ ein „Zwielicht [...] umschattet“. ¹⁵⁷ Wie bereits bei den vorausgegangenen afrikanischen Theologen habe auch bei Augustin der

¹⁵³ A. a. O., S. 212f. An späterer Stelle differenziert Ratzinger den *mater ecclesia*-Gedanken bei Augustin in drei Aspekte. So könne unter diesem Begriff erstens die zum „inneren Geheimnis der Wahrheit“ führende kirchliche Lehrautorität, zweitens die in der irdischen Pilgerschaft begriffenen Heiligen und drittens die heilige Gemeinschaft der Engel im Himmel gemeint sein, denen ebenfalls eine „kirchenbegründende Kraft“ eignet (vgl. a. a. O., S. 370f.).

¹⁵⁴ Während Augustin in seinen Frühschriften das „innere Verstehen und Erschauen der wahren Wirklichkeit“ im *intellectus* als höchstes Ziel des Menschen angesehen hat, stellt nun – so Ratzinger –, nach einer „gewaltigen Entwicklung“ seines Heilsverständnisses, die *caritas* dieses höchste Ziel dar. Dabei verstehe Augustin die *caritas* als gottgewährtes Gnadengeschenk, als „innere[s] Leben, das alle anderen Heilsgüter erst zu Heilsgütern macht“, als Gabe „dessen, der an der *communio der catholica* teilhat“, ja schließlich als Gott selbst (s. mit Bezug auf *Io. eu. tr.* 9,8, S. 94, Z. 1 – S. 95, Z. 40; *c. litt. Pet.* 3,6, S. 167, Z. 17 – S. 168, Z. 12 [wo jeweils u. a. auf 1Joh 4,16 Bezug genommen wird]: a. a. O., S. 222f.).

Die große Bedeutung, die Ratzinger selbst während seines gesamten theologischen Schaffens der *caritas* als Wesensmerkmal der Kirche beigemessen hat, wird auch deutlich in der ersten Enzyklika, die er als Papst Benedikt XVI. im Jahr 2005 unter dem Titel „*Deus caritas est*“ veröffentlichte. Es geht ihm hier um die Liebe Gottes zu den Menschen und der darauf antwortenden Liebe der Menschen zu Gott und zum Nächsten.

¹⁵⁵ RATZINGER, Volk, S. 216. Vehement bestreitet Ratzinger, dass es in der Vorstellung Augustins möglich gewesen sei, auch außerhalb der Rechtsgemeinschaft der *ecclesia catholica* das Heil zu erlangen (vgl. a. a. O., S. 217 mit Anm. 37).

¹⁵⁶ A. a. O., S. 116. Die Terminologie des ‚unsichtbaren Kerns‘ als der *ecclesia sancta* überrascht, weist er doch an anderer Stelle die Anwendung von Luthers Unterscheidung zwischen *ecclesia uisibilis* und *ecclesia inuisibilis* auf die Kirchenlehre Augustins als unangemessen zurück, die zur Grundlage der von ihm sogenannten ‚idealistischen‘ (vorwiegend protestantischen) Deutung von *ciu.* geworden sei (vgl. a. a. O., S. 421).

¹⁵⁷ A. a. O., S. 220.257. Den Vorwurf der Donatisten, Augustin hätte einen doppelten Kirchenbegriff, liest man in einer Zusammenfassung der betreffenden Konferenz von Karthago

„Gedanke der Kirche [...] seinen konkreten Halt im Sakrament der Christus-Teilhabe, im Leib-Christi-Mysterium der Eucharistie“ gehabt.¹⁵⁸

Wenn Augustin vom ‚Volk Gottes‘ spricht, so könne (bezogen auf das Alte Testament) das Volk Israel im Wortsinn oder aber in seiner Funktion als Signum für das kommende, wahre Gottesvolk gemeint sein, ferner (ganz unvermittelt) das vollendete „wahre‘ pneumatische Gottesvolk“ und schließlich (bezogen auf die Kirche) das ‚Volk‘ der Kirche als „Gemeinschaft der Laien“ bzw. die „ganze sichtbare Kirchengemeinschaft“, die wesentlich eucharistische Gemeinschaft ist.¹⁵⁹ In ihr erfüllen sich bereits jetzt die alttestamentlichen Verheißungen. Der *populus dei* bestehe in der „weltumspannenden Gesamtkirche“, deren Einheit sich „nach dem sakramental-rechtlichen Verhältnis zueinander“ bestimmt.¹⁶⁰

In der donatistischen Rezeption alttestamentlicher Kultbestimmungen, etwa durch den Bischof Parmenianus, wird eine klare Trennlinie zwischen dem Laien-Volk und den Priestern gezogen, wobei von Letzteren (wie von den Priestern des israelitischen Kults) uneingeschränkte Heiligkeit erwartet wird. Da der Priester als *mediator* und Fürbitter zwischen Gott und dem Volk auftritt, würde eine Befleckung desselben unweigerlich dazu führen, dass seine Gebete für das Volk nicht erhört und seine kultischen Handlungen wirkungslos werden.¹⁶¹ Augustin dagegen integriert die Priester in das Volk, indem er darauf dringt, dass nur Christus selbst als *mediator* zwischen Gott und die Menschen treten kann.¹⁶² In seinem durch den Hebräerbrief gelenkten Blick auf die zeichenhafte

aus dem Jahr 411 (vgl. *breuic.* III 19, S. 285, Z. 10–18; s. zu den Umständen der Konferenz LANCEL, Art. Donatistae I, Sp. 619f.).

¹⁵⁸ RATZINGER, Volk, S. 229. Beispielhaft für die afrikanischen Theologen vgl. die Ausführungen Ratzingers zum „eucharistisch-sakramentalen Kirchenbegriff“ bei Cyprian von Karthago (a. a. O., S. 160–170). Für Ratzinger ist entscheidend, dass Augustin mit „mystisch“ (*mystice*) nicht eine Art von Innerlichkeit meint, wie es im modernen Sprachgebrauch der Fall ist (dieses Verständnis meint er u. a. bei Heinrich Scholz auszumachen). Der Ausdruck *mysticus* ist bei Augustin – so Ratzinger – vielmehr als Adjektiv zu *sacramentum* zu begreifen, was wiederum einerseits auf das Zeichen der Eucharistie, andererseits auf die als ‚Zeichen‘ begriffenen Worte und Geschehnisse des Alten und Neuen Testaments verweist (vgl. a. a. O., S. 378f.).

Volker Henning Drecoll gibt Ratzinger insofern Recht, als die Begriffe *ciuitas dei*, *domus dei* und *corpus Christi* bei Augustin nicht „vollkommen spiritualisiert“, sondern auf die „vorhandene Kirche“ bezogen verstanden werden müssen. Gerade auch unter Berücksichtigung des antidonatistischen und antipelagianischen Kontextes von *ciu.* müsse allerdings festgestellt werden, dass bei Augustin „nicht die Kirche als Kultgemeinschaft im Vordergrund steht, sondern als Schar der Erwählten und Prädestinierten, der *reprobi* beigemischt sind“ (DRECOLL, Haus, S. 312).

¹⁵⁹ Vgl. RATZINGER, Volk, S. 240: „Von diesem ‚Innen‘ der *secreta caelorum* [in die Christus eintritt] her gemessen steht dann wirklich das ganze Volk mitsamt den Bischöfen ‚außen‘, seufzt und – wir dürfen ergänzen: sündigt.“

¹⁶⁰ A. a. O., S. 234.

¹⁶¹ Vgl. a. a. O., S. 236. Ratzinger zitiert hier aus der nach 400 entstandenen Schrift Augustins gegen einen Brief des donatistischen Bischofs Parmenianus von Karthago (vgl. *c. ep. Parm.* 2,4.7f.12.15).

¹⁶² Vgl. RATZINGER, Volk, S. 236. Die Vorstellung, dass Christus der einzig wahre *media-*