

Zu Augustins »civitas terrena«¹⁾

Von Michael Seybold, München

»Fecerunt itaque civitates duas amores duo;
terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei,
caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.«²⁾

Mit diesem programmatischen Satz scheint Augustinus ein klares Interpretationsprinzip für seine Lehre von den zwei civitates vorzulegen. Die Gottesliebe einerseits und die selbstische Verslossenheit andererseits scheinen demnach die sich gegenseitig ausschließenden Constitutiva der Civitas Dei und der civitas terrena auszumachen. Und damit wäre gesagt, daß es sich in beiden Fällen um Wirklichkeiten handelt, die der konkreten Sichtbarkeit entzogen bleiben, aller geschichtlichen Erfahrbarkeit verborgen im Grunde genommen nichts anderes besagen als die strikt eschatologischen Größen des numerus praedestinatorum bzw. reproborum.

In der Tat wurde Augustinus bis in unsere jüngste Zeit auch in dieser Richtung interpretiert. Dabei zeigen katholische Forscher eine Vorliebe für das genannte Verständnis hinsichtlich der civitas terrena, wohingegen sie für die Civitas Dei eine möglichst große Annäherung, wenn nicht sogar eine bis zur Koextensivität reichende Identität mit der empirischen Kirche bei Augustinus feststellen möchten. Evangelische Forscher dagegen sind bemüht, die Civitas Dei möglichst weit abzurücken von jedem konkreten Kirchentum, neigen aber deutlich zu einer Identifikation von Staat und civitas terrena, soweit sie nicht – wie etwa Heinrich Scholz – in beiden Größen bloße allegorische Denominationen erblicken für Glaube und Unglaube.

Repräsentativ sind für die evg. Richtung die Untersuchungen von H. Reuter, E. Salin, R. Frick und vor allem H. Scholz und neuestens W. Kamlah³⁾.

Katholischerseits seien die fast gleichzeitigen Werke von O. Schilling, J. Mausbach und B. Seidel genannt, denen in etwa evangelischerseits K. Holl nahekommt⁴⁾.

Es ist offenkundig, daß in beiden Interpretationsrichtungen ein je anderes Vor-

¹⁾ Habilitationsvorlesung (lediglich durch die Anmerkungen ergänzt) an der Theol. Fakultät der Universität München am 21. 2. 1966.

²⁾ De Civ. XIV/28, PL 41/436.

³⁾ Vgl. H. Reuter, *Augustinische Studien*. Gotha 1887. E. Salin, *Civitas Dei*. Tübingen 1926. R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustinus*. In: Beihefte zur ZNW 6 (1928) 138–152. H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fructio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Mystik. Leipzig 1911. W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*. Historische und philosophische Untersuchung zur Entstehung des Christentums und zu Augustins »Bürgerschaft Gottes«. Stuttgart 1951. – Vgl. auch H. Hermelin, *Die Civitas terrena bei Augustinus*. Festgabe A. Harnack zum 70. Geburtstag. Tübingen 1921.

⁴⁾ Vgl. O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*. Freiburg 1911. Ders., *Die Staatslehre des hl. Augustinus nach De Civitate Dei*. In: Aurelius Augustinus, *Augustinusfestchrift der Görresgesellschaft*, hrsg. v. M. Grabmann u. J. Mausbach. Köln 1930, 301 ff. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, I–II, Freiburg 1909, ²1929. B. Seidel, *Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus*. Breslau 1909. K. Holl, *Augustins innere Entwicklung*. Berlin 1922.

verständnis wirksam wird, worauf aber in diesem Zusammenhang nicht näher einzugehen ist⁵). Anzumerken ist jedoch, daß beide Gruppen eine Anweisung Augustins nicht genügend zu berücksichtigen scheinen, die sie hätte davor bewahren müssen, auf die Begriffe *Civitas Dei* und *civitas terrena* je andere, ja gegenteilige Deutungskriterien anzuwenden.

Augustinus sagt, man müsse *Civitas Dei* und *civitas terrena* so verstehen, daß sie eine gegenseitige Sinnerhellung ihrer selbst erbringen⁶).

Dem tragen in jüngster Zeit hinreichend Rechnung die immer noch grundlegende und nicht überholte Arbeit Fritz Hofmanns über Augustins Kirchenbegriff und Josef Ratzingers Untersuchung über die Begriffe Volk und Haus Gottes bei Augustinus, sofern beide sowohl für *Civitas Dei* als auch für *civitas terrena* auch eine geschichtliche, empirische Größe ins Spiel bringen⁷).

Aus dem nicht-deutschen Sprachbereich seien wenigstens genannt die Untersuchungen von H. J. Marrou, A. Luras und H. Rondet⁸).

In diesem kurzen Aufriß jetzt ist es nicht möglich, die gesamte darin beschlossene Problematik auch nur annähernd zu umschreiben. Es sei hierfür ausdrücklich auf die genannten Autoren verwiesen, deren Auffassung – wie sich sogleich zeigen wird – ich in den wichtigsten Punkten teilen möchte. Doch meine ich, daß diese selben Ergebnisse einen neuen Akzent erhalten können oder sollen durch stärkere Berücksichtigung der Augustinischen *Sündenlehre*, die aus dem Denken des Kirchenvaters nicht ausgeklammert werden darf, gerade auch im Hinblick auf ein genuines Verständnis der augustiniischen *civitas terrena*.

Ergibt sich nämlich, daß Sünde für Augustinus wesentlich einen überindividuellen Bezug mitsagt mit einer ihm innewohnenden Dynamik zur Verleiblichung, so ist damit auch schon gesagt, daß *civitas terrena* als Gemeinschaft der Sünder nach Augustinus an dieser Dynamik teilhat.

⁵) Letztlich ist es die verschiedene theologische Konzeption der Rechtfertigung, die sich in einer je anderen Einschätzung der Kirchlichkeit wie auch in einer je anderen Wertung der kreatürlichen Wirklichkeiten überhaupt anzeigt. Darauf hat schon im 16. Jahrhundert der Engländer Thomas Stapleton hingewiesen. Vgl. meine demnächst erscheinende Untersuchung: Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton (= Konfessionskundliche und konvertheol. Studien, hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut Paderborn, Bd. 20).

⁶) De Civ. I/35, PL 41/46 gibt Augustinus als Zielsetzung seines Werkes an: Gloria Dei, »quae alienis a contrario comparatis clarius elucebit«.

⁷) Vgl. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. München 1933. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (= Münchener Theol. Studien II/7). München 1954. Dieser Arbeit hat Ratzinger – gerade für unser Thema bedeutsam – eine kritische Stellungnahme zu W. Kamlah's Forschungsergebnissen folgen lassen in dem Sammelband Augustinus Magister, Congrès International Augustinien, Paris 21–24 Septembre 1954, II/966–979: *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah.

⁸) Vgl. H. J. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris. 1938. A. Luras, *Deux cités, Jérusalem et Babylon* (formation et évolution d'un thème central du »De civitate Dei«). In: La Ciudad de Dios CLXVII (1954) 117–152. A. Luras–H. Rondet, *Le thème des deux cités*. In: Études Augustiniennes (Sammelband mit Beiträgen von M. Le Landais, A. Luras, C. Coutourier). Paris 1953. H. Rondet, *Pax tranquillitas ordinis*, in: La Ciudad de Dios CLXVII (1954), Estudios sobre la Ciudad de Dios, II/343–364. – Vgl. außerdem G. Amari, *Il concetto di Storia in Sant'Agostino*. Roma 1951. H. X. Arquilliere, *L'Augustinisme politique*. Paris 1955. V. Capanaga, *Perspectivas de la Ciudad de Dios*. In: Augustinus 3 (1958) 99–103. Y. Congar, »Civitas Dei« et »Ecclesia« chez Saint Augustin. In: Rev. Ét. Aug. III (1957) 1–14. E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Louvain-Paris 1952. St. Grabowsky, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*. London 1957. A. Romeo, *L'Antitesi delle due città nella spiritualità di S. Agostino*. In: Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister. Settimana internazionale di spiritualità agostiniana. Roma 22–27 settembre 1956, I, 113–146.

Ich möchte also nun in einem ersten kurzen Teil stichwortartig sprechen von Augustins beharrlicher Abneigung, die Sünde als eine bloß das sündigende oder sündige Individuum betreffende Realität zu verstehen, und dann darauf aufbauend in einem zweiten Teil eine Interpretation der augustininischen civitas terrena versuchen.

1. Der Gemeinschaftsbezug der Sünde⁹⁾

Augustins Sündenverständnis ist engstens mit seinem eigenen Lebensgang verbunden. Neun Jahre lang huldigte er dem manichäischen Dualismus, dessen substanziale Malum-Vorstellung zwar einerseits eine maximale Verlagerung der Sünde ins Überindividuelle besagt, andererseits aber eben gerade dadurch das Böse jeder personalen Bezogenheit entkleidet, Sünde als freiheitliche Tat unmöglich macht.

Dieser Veräußerlichung der Moral setzt Augustinus gerade in den Frühschriften (von den Neuplatonikern stark beeinflusst und sie doch im wesentlichen schon überschreitend) eine starke Verinnerlichung entgegen. Er betont das ontologische Nicht-Sein der Sünde, indem er alles Seiende ordnend rückführt auf den einen Schöpfergott, der Summum Bonum und Bonum Commune in einem ist. Die Möglichkeit der Sünde wird in die abfallsfähige kreatürliche Freiheit gelegt. Sofern sie sündigend Gott widerstrebt, rührt sie am gesamten ordo universi und muß dessen Reperktion als Strafe erfahren: »*Et hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum et poena peccati.*«¹⁰⁾

Dieser von Augustinus energisch betonte Straf-Schuld-Konnex führt ihn jedoch nicht zu einer individualistischen Sündenauffassung, sondern prägt vielmehr gerade auch seine *Erbsündenlehre*. Die vorgängig zur sittlichen Entscheidung uns prägende Konkupiszenz hat die Qualität nicht bloß einer Straffolge, sondern der Schuld, nicht einer persönlichen, sondern einer originären, einer ursprunghaften, der adamitischen, solange sie nicht durch die Wiedergeburt ihres schuldhaften Inhalts enthoben wird.

Schwierig und sehr differenziert ist Augustins *Konkupiszenzbegriff*. Das Schlüsselwort für ein rechtes Verständnis scheint mir der Satz, die Konkupiszenz sei *poena reciproca*, strafende Umkehrung der Ursünde, und zwar der Ursünde als peccatum originale originans¹¹⁾. Der Leib lebt aus der Seele, die Seele lebt aus Gott. Indem die Seele sich des göttlichen Lebens begibt in der Sünde, d. h. in ungeordneter Hinwendung zur Kreatur und letztlichem Selbstbezug, verfällt der Mensch der strafenden Umkehrung der Ordnung in sich selbst in vielfacher Gestuftheit entsprechend seiner Leib-Geist-Konstitution. Die geistige Desorientierung gewinnt Gestalt in der psychischen Disharmonie und diese wiederum drückt sich aus in physischer Unbotmäßigkeit und Hinfälligkeit¹²⁾.

⁹⁾ Eingehend wird unter den verschiedenen einschlägigen Aspekten Augustins diesbezügliche Auffassung erörtert in meiner Untersuchung: *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus* (= Studien zur Geschichte der Moraltheologie, hrsg. v. M. Müller, Bd. 11) Regensburg 1962. (Lit)

¹⁰⁾ De vera rel. 12/23, PL 34/152. – Über den Ordo-Begriff Augustins vgl. vor allem J. R i e f, *Der Ordo-Begriff des jungen Augustinus*. Paderborn 1962. (Lit)

¹¹⁾ De Civ. XIII/13, PL 41/386: »Senserunt ergo novum motum inobedientis carnis suae tamquam reciprocā poenam inobedientiae suae . . .«; vgl. C. Jul. op. imp. IV/36–37, 44, PL 45/1356 bis 1357, 1364; De nupt. et conc. II/9, 22, PL 44/449; Sermo 152/5, PL 38/821; etc.

¹²⁾ In diesem Kontext ist auch Augustins eigentümliche Auffassung von der Vererbung auch persönlicher Sünden zu verstehen. Vgl. *Sozialtheol. Aspekte* 103–116; A. M. D u b a r l e, *La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne*. In: Rev. Ét. Aug. III/2 (1957) 113–136. Vgl. auch G. T e i c h t w e i e r, *Die Sündenlehre des Origenes*. Regensburg 1958, 96 ff.

Ein drittes ist zu beachten und gegen die Auffassung E. Dinkler's energisch zu betonen¹³): *die Funktion der gefallenen Engel in der Sünde des Menschen*. Auch hier drängt die Sünde zur Gestaltwerdung. Die Sünde der Engel verleiblicht sich sozusagen in der Versuchung am Menschen, dessen Versuchlichkeit die ganze Breite der vielfach gestuften Konkupiszenz umfaßt: von der dem mundus sensibilis zugewandten scientia des menschlichen Geistes bis zur sexuellen libido. Indem der Mensch auf irgendeiner der Stufungen der Versuchung stattgibt, macht er sich selbst der Gemeinschaft mit Satan teilhaftig¹⁴).

Da nun auf eine hier nicht näher zu erläuternde Art eben diese Konkupiszenz nicht bloß Ort der Übertragung der Ursünde, sondern zugleich auch der Mutterboden für neue persönliche Sünden ist¹⁵), ergibt sich folgendes:

1. *Wo immer ein Mensch sündigt, bindet er sich ein in eine Gemeinschaft von Sündern, welche Engel und Menschen umfaßt*. Augustinus spricht so von einem *populus malignus*, einem *corpus diaboli*, einem *regnum diaboli*, von einer *civitas diaboli* oder eben auch von einer *civitas terrena*.

2. Es ergibt sich zweitens, *daß dieser Sünde eine gestufte Verleiblichung eignet*.

Augustinus hat aber nicht vergessen, daß er gegen die Manichäer betont hatte, die Sünde sei ein $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, ein »privativum« weil ein »privatum«¹⁶), d. h. nicht-seinsollender »amor sui«, der also als solcher kein gemeinschaftsstiftendes Element darstellt. Das gemeinschaftsbildende Element sind vielmehr die geschaffenen Werte, die von den Sündern in ihrem amor sui sinnwidrig angezielt werden¹⁷).

Es zeigt sich also, daß Gestaltwerdung der Sünde und Gemeinschaft der Sünder aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig bedingen.

2. »civitas terrena«

Bevor wir uns nun dem Begriff der *civitas terrena* zuwenden, sei angemerkt, daß die bisherigen Ergebnisse sich nicht auf das eine oder andere Werk Augustins stützen, sondern aus der gesamten Breite seiner Schriften erhoben sind¹⁸) und auch der

¹³) E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*. Stuttgart 1934. D. vertritt die wohl kaum haltbare These, man könne Augustins Anthropologie auch geben, »ohne seine (= des Teufels) Figürlichkeit miteinzubeziehen« (153).

¹⁴) Vgl. *Sozialtheol. Aspekte*, 117–150.

¹⁵) Vgl. De nupt. et conc. I/24, 27, PL 44/429; II/3, 8, PL 44/440; C. Jul. op. imp. I/105, PL 45/1118–19; C. 2 ep. Pel. I/14, 28, PL 44/563 f. etc.

Wertvolle Analysen bietet u. a. J. M a u s b a c h, a. a. O. II/213–258. Neuere Literatur zur Frage findet sich bei F. M o r i o n e s, *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*. BAC Madrid 1961 (s. v.); C. A n d r e s e n, *Das Augustinusgespräch der Gegenwart*. Köln 1962, 508, 538 ff.

¹⁶) De nat. boni 2 und 3, PL 42/552 f.; De vera rel. 46/83 PL 32/161; De Gen. ad litt. XI/15, 19, PL 34/436 f.; De Civ. XII/1, 2, PL 41/349.

¹⁷) Vgl. *Sozialtheol. Aspekte* 150–174.

¹⁸) Vgl. Anm. 9. – Das heißt natürlich nicht, daß sich in den einzelnen Schriften das Gesamt der Schlußfolgerung finden läßt. Augustinus hat – wie in anderen Problemkreisen – auch auf die Frage nach dem Bösen eine je gezielte Antwort gegeben entsprechend der ihm begehenden Fragestellung. Die Fragestellung der Manichäer erreichte eine andere Antwort als jene der Pelagianer (eine andere wiederum jene der Donatisten). In diesem Sinne gibt es ganz gewiß eine »Entwicklung« bei Augustinus in unserer Frage. Dies aber m. E. nicht in dem Sinne, als ob auch nur eine der hier herangezogenen früheren Thesen Augustins (etwa die Nichtsubstantialität oder der Ordo-Bezug des Bösen) durch spätere (antipelagianische) Thesen widerrufen würden. Wenn Augustinus umgekehrt die manichäische verstandene kosmische Ausweitung des Bösen ablehnt, dann heißt das noch nicht, daß er in seiner antimanichäischen Periode jede überindividuelle Reichweite des Bösen verwirft, sondern heißt lediglich: das Böse – ob nun individuell oder sozial betrachtet – steht in einem notwendigen Bezug zu sittlicher Verantwortung, zu frei gesetztem schuldhaften Tun. Daß Augustinus seine antimanichäischen Thesen nicht individualistisch gedeutet wissen wollte, zeigt seine Reaktion auf eine derartige Fälschinterpretation durch die Pelagianer. Er sagt ausdrücklich, daß er von

engeren Fachkritik standgehalten haben¹⁹). Demnach dürfte es legitim sein, diese Ergebnisse auch zur Erhellung des so umstrittenen Begriffs der »civitas terrena« heranzuziehen; ja, ich möchte meinen, daß man andernfalls dem von Augustinus mit »civitas terrena« umschriebenen Sachverhalt nur schwerlich gerecht werden kann.

Ein zweites muß nach Augustins eigener Forderung bedacht werden für eine rechte Interpretation der civitas terrena: *ihr Bezug zur Civitas Dei*. Es ist also zunächst zu klären, was »Civitas Dei« bei Augustinus beinhaltet. Wir können seine weitläufigen Thesen kurz so fassen²⁰):

Ursprünglich, sagt Augustinus, gehören alle – Engel und Menschen – zur Civitas Dei, aus der ein Teil der Engel und alle Menschen herausgefallen sind durch die Sünde²¹).

Die Civitas Dei ist schon vor ihrer menschlichen Geschichte da in den Engeln, die nicht abgefallen sind²²). Ihr König ist Christus; nicht der Mensch Christus, sondern das Verbum, die Weisheit Gottes, der Sohn Gottes²³). Das Band, das diese Civitas zusammenhält, ist der Einfluß des Hl. Geistes, die Liebe, welche das gemeinsame Stehen in Gott bewirkt²⁴). Satan und die anderen bösen Engel sind aus dieser Gemeinschaft herausgefallen weil sie »in veritate non steterunt«²⁵). Während sich die gefallenen Engel ein für allemal von Gott getrennt haben und von ihm wegen der

Anfang an an der sozialen Dimension einer Sünde nie gezweifelt habe: an der *Erbsünde* (vgl. De mor. I/19, 35, PL 32/1326; Retr. I/9, 5, I/10, 3, I/13, 5, PL 32/597, 500, 604; und besonders C. Jul. Pel. VI/12, 39, PL 44/843). – Augustinus hat zwar in den *Retractationes* an den 26 Werken seiner Priesterjahre 167 Stellen und an den 67 Werken seiner Bischofsjahre 52 Stellen verändert. Davon sind aber nur 30 Stellen wirkliche Korrekturen (und nicht bloße Wortänderungen), die aber größtenteils um Fragen des liberum arbitrium, des initium fidei und der Praedestination kreisen. *Retractationes*, die unsere Ergebnisse als durchgehende – ihm freilich nach und nach in vollem Umfang zugewachsene – Grundauffassung Augustins in Frage stellen würden, finden sich darunter m. E. nicht. Vgl. J. de Ghellink, *Les Rétractations de saint Augustin, examen de conscience de l'écrivain*. In: NRTh 57 (1930) 481–500; J. Burnaby, *The Retractationes of Saint Augustine. Self-criticism or Apologia?* In: Augustinus Magister I/85–92.

¹⁹) Vgl. u. a. Caritas 1964 Nr. 6; Casiciaco Nr. 206, Mai 1964; Augustinianum 4 (1964) 454 f.; Augustinus, Sept. 1964; ThQ 144 (1964) 178 f.; Revista Agustiniana de Espiritualidad 5 (1964) 477; Rev. Ét. Aug. 1964 Nr. 3/4; Theol. Studies 1965; Rev. Esp. Teol. 25 (1965) 484 f.; Eph. Theol. Lov 1964 Nr. 3; Wissenschaft und Weisheit 1966 Nr. 1.

Den Desideraten von J. Rief und J. Stelzenberger (Theol. d. Ggw. 7, 1964, 178 f bzw. ThQ 144, 1964, 374 f.) kann – unsere Frage betreffend – Genüge geschehen durch Berücksichtigung vor allem der Untersuchung von J. Rief über Augustins Ordo-Begriff. Eine merkliche Änderung unserer Konklusionen ergibt sich dadurch m. E. nicht.

²⁰) Alle schon genannten Autoren sind auch für diesen Fragenkreis zu vergleichen. In extenso handeln zur Frage auch die §§ 9–10 unserer schon genannten Untersuchung. Auf die wichtigsten Texte wird jedoch im folgenden hingewiesen.

²¹) Um für das Verständnis von civitas terrena nicht von vorneherein den richtigen Ansatz zu verfehlen, ist es von grundlegender Bedeutung, deutlich zu erkennen, daß Augustinus jeweils Engel und Menschen in eine einzige civitas einbindet. So gibt es für Augustinus nur zwei civitates, deren jede ihren Ursprung vor ihrer eigenen Geschichte hat. Eine bloß-welt-immanente Deutung verfehlt also den wahren augustinusischen Sachverhalt ebenso wie eine Drei- oder Vierteilung von civitas, etwa im Sinne von E. Göllner, *Die Staatslehre und Kirchenlehre Augustinus und ihre Fortwirkung im Mittelalter*. Freiburg 1930, 10.–

Vgl. De Civ. XI/33–34, XII/1, 1, XIV/1, XVIII/18, 1, XXI/1, PL 41/346–348, 349, 403, 574, 709. – De Civ. XI/28–31, PL 41/341–345; En. Ps. 124/3, PL 37/1650; En. Ps. 125/1–3, PL 37/1556 bis 1659.

²²) De Civ. XI/34, PL 42/348.

²³) De cat. rud. 20/36, PL 40/336; Ench. 61/16–20, 16, PL 40/260 f.; De Civ. XI/9, XI/7, XI/24, PL 41/325, 322, 337 f.

²⁴) De Civ. XI/31, XII/9, 2, PL 41/345, 357; En. Ps. 62/6, PL 36/751; En. Ps. 121/5, PL 37/1622.

²⁵) De Civ. XI/28, XII/1, 2, PL 41/341, 349 f.; vgl. *Sozialtheol. Aspekte* 118–122, 227 ff.

Endgültigkeit ihrer Entscheidung in dieser Trennung belassen wurden, ist der Plan Gottes ein anderer mit den Menschen. Zwar sind alle Menschen durch die Sünde Adams ihrer ursprünglichen Heimat, der *civitas caelestis*, beraubt, aber ein Teil von ihnen ist bestimmt, die Plätze der gefallenen Engel einzunehmen²⁶⁾. In ihrer Sünde aber sind sie unfähig Gott zu schauen und zu lieben. Deswegen paßt Gott sich sozusagen unserem Fassungsvermögen an, er wird Mensch: »Ipse Rex descendit, et factus est nobis via in peregrinatione«²⁷⁾. Das *Verbum* wird uns in seiner Menschwerdung zur Eingangspforte in die *Civitas Dei*²⁸⁾.

Die Verbindung des Menschen mit Christus, mit dem »mediator homo Jesus«, der zugleich »*Verbum rex angelorum*« ist, erfolgt aber nur durch den Leib, das *Corpus Christi*, das die Kirche ist²⁹⁾.

Ähnlich also, wie das *Verbum* nicht in allem identisch ist, mit dem *Verbum caro factum*, ist auch die *Civitas Dei* (*angelorum*) nicht in allem identisch mit dem *Corpus Christi quod est Ecclesia*³⁰⁾. Ähnlich jedoch, wie es ein und derselbe Sohn Gottes ist, der von Ewigkeit im Schoß des Vaters lebt und der in die Geschichte eingetreten ist durch die Menschwerdung und so untrennbar in einem Gott-Mensch geworden ist³¹⁾, so hat in ähnlicher Weise die *Civitas Dei ihre geschichtliche Existenz im Corpus Christi quod est Ecclesia*. Der Unterschied wäre demnach in folgendem zu suchen: die mit Gott verbundene Engelwelt bildet eine Gemeinschaft untereinander und mit Gott in der Kraft des Hl. Geistes. Eben ein und derselbe Hl. Geist eint auch die Menschen im *Corpus Christi*, aber als Seele des Leibes, als der Geist des Hauptes, Christi³²⁾.

Von der Menschwerdung her und aus der Erlösung durch Christus erklärt Augustinus auch den geschichtlichen Werdegang der Kirche hin zu ihrer Vollendung: Wie es nicht zwei Christus sind, einer der gestorben ist und einer der nie sterben wird, so sind es auch nicht zwei *ecclesiae*, die der Jetztzeit und die der Vollendung, sondern ein und dieselbe auf je andere Weise³³⁾. Und wie der verklärte Herr in alle

²⁶⁾ Ench. 61/16, 62/16, PL 40/260 f.; De Civ. XI/22, PL 41/372 f.

²⁷⁾ En. Ps. 90/II, 1; 121/5; PL 37/1159, 1622.

²⁸⁾ En. Ps. 126/13, PL 37/1676: »Quia Christus est porta qua intramus in illam Civitatem.« – vgl. En. Ps. 124/3, PL 37/1650; C. Faust. Man. XII/36, PL 273.

²⁹⁾ En. Ps. 125/1, PL 37/1657; über die Selbigkeit von *Corpus Christi* und Kirche sowie über ihre sakramentale Instrumentalität vgl. besonders die genannten Werke von F. Hofmann (a. a. O., 196–256) und J. Ratzinger (a. a. O. 136–158); dazu auch *Sozialtheol. Aspekte* 193 bis 221. (Es ist mir rätselhaft, wieso ein dort – S. 208 Anm. 203 – angebrachtes und übrigens völlig hypothetisch formuliertes Zitat aus S. Tromp, *De Christo Capite*, 349, von W. van der Marck – Tijdschrift voor Theologie, Sept. 1964 – dahin mißverstanden werden konnte, als ob ich eine wirkliche Sakramentalität des *Corpus Christi* bei Augustinus in Frage stellte. Der unmittelbare Kontext schon, den M. nicht mehr zitiert, würde deutlich machen, daß ich Augustinus gerade in Absetzung gegen die hypothetische Frage verstehe, deren Berechtigung ich aber darin erblicke, daß sie die Andersheit der faktischen Ordnung, in welcher Augustinus fragt und antwortet, nicht unerwähnt zu beleuchten vermag.)

³⁰⁾ Über diese sakramentale Zuordnung von *Civitas Dei* und *Ecclesia* vgl. auch F. Hofmann, a. a. O., 496 ff.; Y. Congar, »*Civitas Dei*« et »*Ecclesia*« chez Saint Augustin, In: Rev. Ét. Aug. III (1957) 1–14; G. Spanedda, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*. Sassari 1944, 21 ff.

³¹⁾ Vgl. En. Ps. 90/II/1, PL 37/1160; Tr. Jo. 99/1, PL 35/1886; Sermo 57/2, 57/5, 58/2, 59/1,2, PL 38/387, 388, 393, 400.

³²⁾ Vgl. F. Hofmann, a. a. O. 148–173; J. Ratzinger, a. a. O. 205 ff.; reiche Texte finden sich auch bei St. Grabowsky, *op. cit.* und S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I–III, Rom 1946/1960 (s. v.).

³³⁾ Brev. coll. c. Don. 10/20, PL 43/635: »Eandem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter . . . sicut non ideo duo Christi; quia prior moriturus, postea non moriturus.« – Vgl. Sermo 181, PL 38/982–983.

Über die hierher gehörende Vorstellung Augustins vom wandernden Gottesvolk, vom Zelt und

Ewigkeit als Gottmensch mit dem verklärten Leib beim Vater weilt, so trägt auch die Civitas Dei der Endzeit in alle Ewigkeit die Spuren ihrer geschichtlichen Existenz an sich. Sie kann in Wahrheit auch in der Vollendung Corpus Christi genannt werden oder Ecclesia, wie auch umgekehrt die in der Geschichte pilgernde Kirche nicht ein bloßer Durchgang, sondern schon die sich in dieser Zeitlichkeit auferbauende Civitas aeterna Jerusalem, Civitas Dei ist. Und nur in dieser irdisch-geschichtlichen Existenzweise, nur in ihrer sakramentalen Zeichenhaftigkeit ist es möglich, daß sie Sünder beherbergt, die aber als Sünder im Zeichen, nicht jedoch in der endgültigen Wirklichkeit stehen.

Zu dieser Civitas Dei, welche in der Kirche Gestalt gewinnt, steht im Gegensatz die civitas terrena. Die entscheidende Vergleichsfrage ist nun: *kennt Augustinus eine Konkretwerdung der Gemeinschaft der Sünder und ist dies dann der Begriffsinhalt von civitas terrena?*

Wir folgen Augustins eigener Darstellung über die Entstehung, den Fortgang und das Ende der beiden civitates und versuchen daraus die Elemente festzuhalten, die für eine Quasi-Definition der civitas terrena in Frage kommen³⁴).

Dem *Ursprung* der beiden civitates widmet der Kirchenvater die Bücher 11–14 seines Werkes über den Gottesstaat. Die civitas terrena entsteht in der Engelwelt durch die gemeinsame Hinrichtung der sündigenden Engel auf ein von Gott verschiedenes Zielgut im amor sui, der sich in der Form des satanischen Neides den ersten Menschen hörig macht und in ihm alle Menschen der civitas terrena verpflichtet. Wird so in ihrem Ursprung die civitas terrena durch das Gottabgewandtsein ihrer Bürger in der Sünde umschrieben, so erfährt sie doch sogleich eine sichtbare gemeinschaftliche Manifestation: »Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem«³⁵). Es kann kein Zweifel sein, daß Augustinus ein konkretes Gemeinwesen meint. Cain und seine civitas sind Prototyp für Romulus und Rom. Rom ist »caput futurum« jener gleichen »civitas terrena«³⁶). Es ist also am Ursprung der civitas terrena in der Welt des Menschen eine faktische Identifikation von Gemeinschaft der Sünder und sichtbarem Staatswesen gegeben. Die civitas terrena ist in einem: a) Gemeinschaft der Bösen, b) als sichtbares, konkret geformtes Staatswesen.

Im *Fortgang* der beiden civitates ist eine ähnliche Doppelung festzustellen. Bis ins Jahr 411/12 bleiben die Texte, in denen Augustinus den Daten der Geschichte nachgeht, vorwiegend in der Ebene einer bloß moralischen Beurteilung. Dann aber wird (vor allem in den Enarrationes zu Ps 64 und 61) Babylon nicht mehr bloß symbolisch als Sammelname für alle Bösen verwendet, sondern als Stadt mit der von Cain gegründeten civitas terrena in Beziehung gebracht. Die Gemeinschaft

Haus Gottes, vgl. J. R a t z i n g e r, op. cit. – Hand in Hand mit diesem Thema geht jenes von der relativen Unvollkommenheit unserer Rechtfertigung; vgl. dazu u. a. J. H e n n i n g e r, *S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia*. Mödling 1935; St. G r a b o w s k y, *The Church*, 184, 429 ff.; J. R i v i è r e *Le Dogme de la Rédemption chez S. Augustin*. Paris 1938³.

³⁴) Vgl. zur folgenden Beweisführung: *Sozialtheolog. Aspekte* § 12.

³⁵) De Civ. XV/1, 2, PL 41/437 f.

³⁶) De Civ. XV/5, PL 41/441 f. – Es geht also nicht an, die civitas terrena als eine »nicht unmittelbar zu erkennende irdische Größe«, als unsichtbare Gemeinschaft der Bösen aufzufassen, wie etwa B. S e i d e l (op. cit.) oder P. S i m o n, *Das Menschliche in der Kirche*. Freiburg 1948³, 148. B. S e i d e l, a. a. O. 10 ff., argumentiert folgendermaßen: Die von Cain gegründete civitas meint nicht ein Staatswesen, sondern die »civitas terrena«, die Gemeinschaft der Bösen; denn Augustinus will ja gerade deren Ursprung beweisen. Und nur um dies aus der Schrift tun zu können, verwendet er den Begriff »civitas«. (vgl. a. a. O. 10 ff.). – Richtig ist an dieser Beweisführung, daß die »civitas terrena« nicht einfach mit »Staat« identifiziert werden darf, was aber noch nicht heißt, daß beide nichts miteinander zu tun haben. Und dies gerade scheint S. vorauszusetzen.

der Bösen hat eine konkrete Gestalt, und zwar – nun sagte es Augustinus deutlich – in den Weltreichen der Heiden, deren Erbe Rom angetreten hat³⁷⁾.

Es ist entscheidend zu sehen, warum Augustinus die Weltreiche der Heiden und das Römische Imperium im besonderen, als Gemeinschaften der Sünder, ja als sündige Gemeinschaften beschreibt.

Die Antwort hat J. Ratzinger in eingehender Erhebung des lateinischen Sprachgebrauches von »civitas« geboten, in welchem Augustinus das alttestamentliche Sprechen von »civitas« versteht. Der Begriff »civitas« sagt wesentlich Religion mit. Weil diese Religion dem Mythos verfallen war, der Vergottung weltimmanenter Werte, bedeutet sie Überantwortung der civitas an Satan und seinen Anhang³⁸⁾.

Nun spricht aber Augustinus auch von dem ihm zeitgenössischen und christlich geprägten Staat als von einer civitas terrena. Außerdem befürwortet er die Mitarbeit der Christen in dieser civitas terrena und hat auch selbst die ihm als Bischof zufallenden zivilen Obliegenheiten gewissenhaft wahrgenommen. Es wäre jedoch verfehlt, wollte man – wie etwa P. Brezzi – daraus eine dritte augustinische civitas konstruieren, eine »civitas terrena spiritualis«³⁹⁾. Doch folgt daraus, daß es sich bei der Gleichsetzung von civitas terrena und Staat nicht um eine Identifikation schlechthin handeln kann, auch nicht auf der Ebene des bloß Faktischen. Die in der civitas terrena tätigen Christen bleiben ja Bürger der Civitas Dei.

So scheint es für Augustinus ein gestuftes Insein in der civitas terrena zu geben⁴⁰⁾. Civitas terrena scheint für ihn ähnliche sakramentale Struktur zu besitzen wie die Civitas Dei. Es kann jemand im Zeichen der civitas terrena stehen, ohne deren Wirklichkeit anzugehören. Die Herausnahme aus der Wirklichkeit der civitas terrena, aus der Herrschaft Satans, die nur durch Hineinnahme in die Civitas Dei durch Christus erfolgt – mediante corpore eius quod est ecclesia –, bewirkt für den so Erlösten, daß seine Zugehörigkeit zur civitas terrena nur noch »dem Leibe nach« statt hat, wie Augustinus sagt, d. h. hinsichtlich der Notwendigkeiten des irdischen Daseins.

Alle die außerhalb der Kirche stehen, stehen nicht bloß im Zeichen, sondern auch in der Wirklichkeit der civitas terrena. Alle die in der Kirche sind, stehen auch im Zeichen der civitas terrena; wenn sie im bloßen Zeichen der Civitas Dei stehen und nicht in deren Wirklichkeit, gehören sie der Wirklichkeit der civitas terrena an. Die Grenzen der beiden civitates gehen schließlich durch das Herz jedes einzelnen, weil jeder in diesem Leben notwendig aus der civitas terrena-diaboli kommend unterwegs ist zur Civitas Dei, wenngleich er dort angekommen wegen der gleichen Erdgebundenheit dieses Lebens wiederum auf diese Welt zurückverwiesen ist.

Aus dem »procurus civitatum«, wie ihn Augustinus beschreibt, ergibt sich also, daß das Zueinander von *civitas terrena als civitas diaboli* und *civitas terrena als*

³⁷⁾ Vgl. *Sozialtheol. Aspekte* 256–274. Dazu besonders A. Laura s, op. cit. und A. Laura s – H. R o n d e t, op. cit. – Es ist bekannt, daß der Fall Roms durch Alarich 410 und die dadurch aufkommenden Vorwürfe der Heiden gegen die Christen der direkte Anlaß und die apologetische Notwendigkeit für das Werk *De Civ.* wurden. Es darf in diesem apologetischen Bedürfnis wohl auch der direkte Anlaß für die Konkretisierung von »civitas« in negativer Qualifikation hinsichtlich des heidnischen Imperiums gesucht werden. Es können dafür aber auch noch andere Gründe gefunden werden, vgl. *Sozialtheol. Aspekte* 267 ff.

³⁸⁾ J. R a t z i n g e r, *Volk und Haus Gottes*, 267–276.

³⁹⁾ Vgl. P. B r e z z i, *Una civitas terrena spiritualis come ideale storico-politico di Sant'Agostino*. In: Augustinus Magister II/915–922.

⁴⁰⁾ Vgl. En. Ps. 136/2 und 6, PL 37/1762 u. 1764.

Staat für Augustinus darin besteht, daß letztere die mögliche Gestaltwerdung der ersten ist.

Es bleibt noch ein Blick zu werfen auf das *Endziel* der beiden civitates, um daraus unser bisheriges Verständnis der civitas terrena zu ergänzen⁴¹⁾.

Das Endziel bestimmt sich nach der beatitudo des Menschen. Gegen die dem Diesseits verhafteten Definitionen des Varr o bestimmt Augustinus als eigentliche Endbestimmung der Civitas Dei die »pax in vita aeterna« oder die »vita aeterna in pace«, wobei die »pax« ein individuelles und ein soziales Element in sich schließt: Überwindung der vielgestuften Konkupiszenz und Wegfallen der das Mitsein der Sünder ermöglichenden Sakramentalität und Zeichenhaftigkeit. Nur die in dieser Sakramentalität angezeigte und erstmals mögliche caritas umfaßt die eindeutige und endgültige Gemeinschaft der Guten untereinander durch die vollkommene Liebesgemeinschaft mit dem einen Gott⁴²⁾.

Von der civitas terrena sagt Augustinus, daß sie nicht mehr sein wird⁴³⁾. Die sichtbare civitas terrena, die in der zeitlichen Existenz des Menschen ihre Berechtigung und Notwendigkeit hatte, verliert dieselbe durch Hineinnahme aller sichtbaren Kreatur und des erlösten Menschen in die unwandelbare Existenzweise des neuen Himmels und der neuen Erde⁴⁴⁾.

Aber gerade diese geschöpfliche Welt war das einigende Band der Bürger der civitas terrena. Mit seinem Entzug fehlt der Gemeinschaft der Sünder das den gemeinsamen amor sui einbindende Ziel, die mögliche Gestaltwerdung. Die Gemeinschaft als solche zerfällt, der amor sui offenbart sich als das was er ist in einer nackten »immanis individualitas«⁴⁵⁾.

Eine letzte Aussage Augustins hinsichtlich der civitas terrena sei noch erwähnt, nämlich seine Vorstellung vom *Antichrist*. Weil Satan die endgültige Festlegung der Civitas Dei und die damit gegebene Auflösung der civitas terrena verhindern will, darum geht dem Endzustand unmittelbar voraus eine letzte und gewaltige Manifestation der civitas terrena durch das Auftreten des Antichrist⁴⁶⁾.

Der Antichrist ist nicht Satan, sondern dessen Werkzeug⁴⁷⁾. Der Antichrist ist auch nicht als Wiederkehr einer einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit, etwa des Kaisers Nero, zu verstehen; eher schon könnte das Römische Imperium als solches so verstanden werden⁴⁸⁾. Schließlich entscheidet sich Augustinus zu einer sehr viel-sagenden Sprechweise. Er spricht von »*Antichristen im Antichrist*« und will so sagen, daß der Antichrist nichts anderes ist, als die civitas terrena, sofern sie in besonders intensivem Maße von Satan in Dienst genommen ist⁴⁹⁾.

Was beinhaltet also demnach für Augustinus der Begriff der civitas terrena?

⁴¹⁾ Vgl. hiezu ausführlich: *Sozialtheol. Aspekte* 275–290.

⁴²⁾ Die wichtigsten Texte finden sich in De Civ. XIX–XX.

⁴³⁾ De Civ. XV/4, PL 41/440; XIX/26 u. 29 PL 41/656 ff.; En. Ps. 145/20, PL 37/1898.

⁴⁴⁾ De Civ. XX/14–16, PL 41/679–682.

⁴⁵⁾ En. Ps. 118/VIII/1, PL 37/1519; De Civ. XIX/26, PL 41/656.

Eine äußere Bestätigung der Richtigkeit unserer Interpretation kann darin gesehen werden, daß Augustinus im XXI. Buch von De Civ., wo er über das Ende der civitas terrena handelt, nicht mehr von »civitas« spricht, sondern nur noch von den »damnati« o. ä.

⁴⁶⁾ Sermo 75/3, 4, PL 38/475 f.; De Civ. XIX/26, 4, XX/11, PL 41/745, 676; En. Ps. 96/20, 138/14, PL 37/1252, 1792.

⁴⁷⁾ De Civ. XX/19, 4, PL 41/687; En. Ps. 55/4, PL 36/649.

⁴⁸⁾ De Civ. XX/19, 2–3, PL 41/649–686.

⁴⁹⁾ Ebda; De Civ. XX/12, PL 41/677; Tr. ep. Jo. III/4, III/7, III/9, III/10, PL 35/1999, 2001, 2002, 2003; Tr. ep. Jo. 7/1–3, PL 35/2029–2030; Sermo 46/12, 28, PL 38/285 f.; En. Ps. 82/3, 128/13, PL 37/1052, 1695; De Civ. XX/9, 3, PL 41/674.

Wir können das Ergebnis so umschreiben:

Der Begriff »civitas terrena« beinhaltet beides: das Gesamt der sichtbaren menschlichen Staatengebilde und die in ihnen angezeigte Festlegung ihrer Bürger auf eine diesseitige *beatitudo* unter der Einwirkung Satans. In der Verwirklichung dieser Verschwisterung beider Elemente kennt Augustinus Grade. Eine volle Verwirklichung – und somit ein völliges Zusammenfallen von *civitas* und *civitas terrena* oder von *civitas terrena* und *civitas diaboli* – sieht Augustinus in ihrem Ursprung in der Welt des Menschen. Eine gestufte und zum Teil versuchte Verwirklichung in ihrem Fortgang mit einem gewaltigen letzten Identifikationsversuch am Ende der Zeiten durch den Antichrist. Eine völlige Trennung von Zeichen und »Wirklichkeit« im Endzustand, in dem durch die Hineinnahme des Irdischen in die *Civitas Dei* der *civitas terrena* ihre Ausdrucksmöglichkeit genommen ist und sie so als Gemeinschaft vergeht.

Zusammenfassung

Was sich aus der Schilderung Augustins über Ursprung, Fortgang und Ende der *civitas terrena* ergeben hat, steht also in engstem Zusammenhang mit den Ergebnissen des ersten Teils unserer fragmentarischen Überlegungen.

Die *civitas terrena* steht eindeutig in der Folge des *infralapsarischen* Menschen: »*civitas terrena*« kann als »*verbum abbreviatum*« der augustinischen Theologie der vielschichtigen sozialen Verwurzelung und Auswirkung der Sünde verstanden werden.

Damit ist auch schon Stellung bezogen zu den eingangs erwähnten Interpretationen. Es ist damit auch schon gesagt, daß die mittelalterliche theokratische Deutung der augustinischen Zwei-Staaten-Lehre den augustinischen Sachverhalt nicht ganz trifft, wie aber auch umgekehrt die moderne Problematik von Kirche und Staat oder Kirche und Welt nicht die genaue Frage Augustins war. Dies einfach deswegen, weil Augustinus nicht den Staat von heute und auch nicht die Welt von heute, sondern das Römische Imperium und seine Welt gegenüber hatte, der er zunächst aus apologetischer Notwendigkeit heraus eine theologische Sinngebung zu erarbeiten versuchte. Der Gegenstand seines Bemühens ist dabei nicht einfachhin bloß das was erfahrbar geschieht oder geschehen ist, sondern eben dieses alles als geheimnisvolle Gestaltwerdung des göttlichen Heilshandelns an der Welt und am Menschen. »Wir dagegen«, sagt er, »stützen uns in der Geschichte unserer Religion auf die Autorität Gottes«⁵⁰).

Augustins Grundanliegen ist ein theologisches oder pastoraltheologisches, auch in seinen Bemühungen um eine Sinnerhellung der Geschichte. Was ihm letztlich am Herzen liegt, auch in der Problematik von *Civitas Dei* und *civitas terrena*, ist nicht eigentlich ein Politicum, sondern das gemeinsam verlorene und gemeinschaftlich wieder zu gewinnende, stets bedrohte und doch in Christus endgültig uns zugebrachte Heil.

⁵⁰) De Civ. XVIII/40, PL 41/600; vgl. A. W. Ziegler, *Die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis*. Beiträge zur augustinischen Geschichtstheologie. In: Augustinus Magister II/981–989.