

Der Gedanke Augustins ist, daß es sehr wohl in der Absicht Gottes gelegen habe, aus einer im Stand des ursprünglichen Gehorsams gegenüber Gott verbleibenden Menschheit diejenige Zahl heraus zu wählen und ihnen eine Seligkeit supra naturalis zu vermitteln, eine Seligkeit die Gleichsam über dem Seinsevent der menschlichen Bestimmung liegt zu gewährleisten, indem er sie teilhaben läßt an der Seinsvollkommenheit, die eigentlich nur den Engelwesen zukommen sollte in Unsterblichkeit und in ewiger Seligkeit. In diesem Zusammenhang taucht hier bei Augustin schon jener interessante Gedanke auf, der dann in der Scholastik auch seine Fortsetzung erfahren hat, daß den Menschen eben ein bestimmter Fines supra naturalis zur Bestimmung ihres Seins mitgegeben sei, also eine übernatürliche Seinsbestimmung, die jenseits der Grenzen, der Möglichkeiten und Fähigkeiten, die ihnen als menschlichen Geschöpfen eigentlich liegt. Dieser Gedanke taucht bei Augustin schon auf, er rechnet gewissermaßen ursprünglich mit so etwas wie einem natürlichem Glück, einer paradiesischen Erfüllung, einer paradiesischen Seligkeit des Menschengeschlechts als die Bestimmung, in der sie die Erfüllung auch ihres Seins finden und einem Teil von ihnen ist noch zugeordnet per Prädetermination eine Überhöhung gleichsam ihres natürlichen Seinsstatus durch die Partizipation an jener Gemeinschaft der Engelwesen in der Civitas Dei. Auch der Fall, in den nun die Menschheit verstrickt worden ist, so der Gedanke Augustins, auch dieser Fall kann nicht die ursprüngliche Absicht Gottes fundamental modifizieren, sondern jetzt wird aus dieser ursprünglich geplanten Geschichte ein nur natürliches paradiesisches Existenz mit dieser beengten Überhöhung einer bestimmten Anzahl von Menschen aus dem Gesamten Geschlecht, aus dieser ursprünglichen Konzeption wird so etwas wie ein Prozeß, wie eine Kampfgeschichte zwischen zwei gegensätzlichen, unterschiedlichen Civitates und Societates. Es kommt gewissermaßen auf der einen Seite zur Allianz zwischen den gefallenen Engelmächten und den in diesem Sturz hineingeworbenen Menschen, die, nach der Vorstellung Augustins, nun in der Tat das ganze Menschengeschlecht sind und

sein sollen, also die ganze Menschheit in dieser Civitas, nun von ihm genannt Civitas Terrena, in diese irdische Civitas hinein verstrickt. Während die Civitas Coelestis in ihrem einen Teil als himmlische Gemeinschaft der Engel fortbestehen bleibt, wohingegen der andere Teil, gewissermaßen der kompletierende menschliche Teil dieser Civitas Coelestis, hier auf Erden sich nicht selbst in einer eigenen Civitas organisiert, sondern in einem Prozeß der Perikrinatio begriffen ist. Es sind dies Fremdlinge, die sich hier auf der Erde nicht so etwas wie eine selbständige Societas schaffen. Der Gedanke scheint mir deshalb wichtig zu sein, weil damit für Augustin die Vorstellung, daß es so etwas wie eine Civitas Dei Perfecta auf der Erde, daß eine solche Vorstellung für Augustin ausgeschlossen ist. Eine eigene Civität, eine eigene Civitas wird hier nicht gegründet, sondern es werden Cives, Bürger der himmlischen Civitas auf der Erde von Gott berufen, mit Gnade begabt und mit der Gabe der Perseveranz auch ausgestattet für diesen Weg der Wanderung, wenn sie so wollen, in der Wanderung in der Heimatlosigkeit inmitten der Civitas Terrena. Diese Civitas Terrena und die Cives, die menschlichen Bürger der göttlichen Bürgerschaft, sie befinden sich in der Geschichte der Menschheit in einem Prozeß des Widerspruchs und des Gegensatzes, wobei Augustin vor allem auch in dem 2. Abschnitt, wo er über den Fortgang der beiden Civitates in der Weltgeschichte handelt, mit besonderer Aufmerksamkeit auf die eigentümliche Struktur, den eigentümlichen Charakter der Civitas Terrena, also jener Vergesellschaftung der Menschen achtet, die in einer Gemeinsamkeit und in einer Gemeinschaft der Einstellung mit den abgefallenen stehen sich bewegt und sich befindet und hier sind von ihm einige sehr wichtige Anskizzen in dem 15. Buch getroffen und gemacht, auf die ich doch hier eingehen möchte, indem ich zunächst einmal die wichtigsten Aussagen von ihm zitieren. Es heißt da im 4. Kapitel des 15. Buches von der Civitas Terrena, daß hier gestrebt wird nach einem Gut bzw. nach Gütern, die diejenigen, die auf sie einbezogen sind und sich auf sie einstellen, in eine Konkurrenzverhältnis nötigen und zwingen. Wenn es etwas gibt,

was diese Civitas Terrena auszeichnet, so ist es der Streit um die irdischen Güter, so daß sie sich, die Mitglieder dieser Civitas Terrena, in einem permanenten Zustand Krieg und Kampf befinden, bewegt von dem ständigen Verlangen nach Überlegenheit und Sieg, so daß diese irdischen Terrena niemals eigentlich als eine einheitliche Größe erscheint, sondern immer als eine von tiefen Gegensätzen durchzogene und durch-waltete Gesellschaft nur aufzutreten kann. Civitas Terrena ist gekennzeichnet durch tödliche Antagonismen, in denen jeder im Grunde jeden anderen als seinen Feind nur auffaßt, den es zu besiegen gilt und ein halbwegs befristeter Zustand kann nur und wird nur als ein solcher vorgestellt, in dem es vorübergehend Sieger gibt, die solange für Ruhe sorgen, solange die Besiegten schwach genug sind, die Verhältnisse nicht umzukehren. Ein stabiler Zustand ist das nicht. Was Augustin hier unschreibt, ist eine Vorwegnahme dessen, was von Tobs später als der Status Naturalis des Menschen-Geschlechtes mit ganz ähnlichen Worten umschrieben werden kann, nämlich als das bellum omnium contra omnes. Dies ist die Situation, die hier schon von Augustin vorweggenommen wird, wobei er nicht verkennet, daß auch in den Zerfallstadien dieser Civitas Terrena durchaus so etwas noch vorhanden ist wie eine echte Sehnsucht, wie ein echtes Verlangen nach Frieden und er will diese Friedenssehnsucht, dieses Friedensverlangens auch nicht in seinem Wert, in seiner Bedeutung herabmindern, denn wäre dies keine Kraft, so behauptet er, in der Civitas Terrena und ihren Führern, dann müßte es einen Dauerkampf und einen Dauerkrieg geben, in dem nichteinmal mehr Ruhepausen denkbar sind. Freilich ist dieses Verlangen nach Frieden in sofern stets wiederum auch eine gefährdete Größe, weil dieser Frieden in der Civitas Terrena, wenn er zustande kommt, immer nur ein solcher ist, der auf Macht und Gewalt, auf Sieg im Krieg und Kampf basiert. Niemals aber ein Frieden, der aus der Gemeinsamkeit des Willens entspringt, denn an diesem Strukturstadium seiner selbst, an diesem Strukturstadium des Staates, der von ihm inkorporas Terrena genannt wird, kommt dieses Gebilde in seiner Geschichte nie

vorbei, nämlich beherrscht zu sein von dem Gegenstand der Lebenskraft der Civitas Dei, nämlich beherrscht zu sein von dem Amor sui, so wie in der Civitas Dei der Amor Dei das Verbindende und das Gemeinsame ist. In der Amor sui will jeder sich selbst als das Gut, das für ihn das Höchste ist und im Vergleich zu dem alle anderen Güter immer nur die Rolle der Hilfselemente spielen können, so daß mit dem Amor sui immer auch einhergeht das Verlangen nach Herrschaft über die anderen, die nützliche Rechte des eigenen Werkes dann nur noch sein können. Dieser Amor sui macht es unmöglich, daß die Iux in der Civitas Terrena je mehr sein kann, als eine Zwischenstufe zwischen neuen Auseinandersetzungen. Es bleibt die ewige Sehnsucht nach dem Frieden, aber eine Sehnsucht, die in ihrem Kern dadurch korruptiert wird, daß sie sich nicht orientiert nach dem, was das höchste Gut und deshalb im höchsten Maß der Liebe würdig und wert wäre, sondern sich immer nur orientiert an partikularen Gütern und sich deshalb auch ausrichtet und organisiert und auslegt in partikularen Interessen und ihren Wahrnehmungen und Vertretungen. Doch, wo es um partikulare Güter geht, wird immer auch die Sorge dasein, daß die Teilung des partikularen Gutes eine Minderung des Anteils an ihm nach sich zieht. Niemand aber, der im Besitz eines partikularen Gutes ist, möchte durch Teilung in eine ärmere Situation gelangen. Dies ist das ständige sozusagen des partikularen Gutes, daß es nicht auf Mittelteil, auf Partizipation, angelegt ist, sondern jede Partizipation an partikularem Gut bedeutet Minderung des eigenen Anteils und deshalb ist die Invidentia, ist der Neid und der Haß dasjenige, was die natürliche Gefolgschaft im Affekt haben darstellt, wo die Orientierung nach dem Prinzip des Amor sui auf das Teilgut aus ist. Im Gegensatz zu, und das entwickelt er nun auch in diesem 15. Kapitel im Brethren, im Gegensatz zu dem, was das Höchste, das allgemeine Gut ist, daß nicht, in seiner inneren Unendlichkeit, nicht annimmt und Gemeinert wird, wenn es sich in die Teilhaber so viele ergießt, sondern, das ist das Eigentümliche, so will Augustin ausführen, daß das unendliche, höchste Gut Gewissenshaft noch in einem Trozob seiner eigenen

Übersteigung sich befindet, wo es zur Partizipation der Vielen an diesem höchsten Gut kommt. Das höchste Gut nimmt nicht ab durch die Teilhabe der Vielen an ihm; sondern das höchste Gut gewinnt durch die Teilhabe der Vielen und je mehr an ihm teilhaben, um so reicher wird Gleichsam das höchste Gut und keine Behinderung und keine Einschränkung wird auf die wenigen schicksalhaft zurückschlagen, die sich in der Gemeinschaft der Teilhabe an diesem Gut befinden und bewegen. Daraus leitet Augustin die Regel des Unterchiedes zwischen den wahren Gütern und den falschen Gütern ab. Wahre Güter, auch im Bereich des Eudlichen, sind solche, die durch Teilhabe der Vielen nicht an Wert für den einzelnen Teilhaber und Teilnehmer verlieren sondern gewinnen und Augustin ist der Meinung, daß es sehr wohl im endlichen Bereich auch solche Güter gibt, die durch Mittelung Gewissermaßen größer werden und durch Mittelung nicht geringer. Ein solches Gut ist zum Beispiel, wie er es nennen kann, etwa die Freundschaft oder die Freude. Die Freundschaft ein Gut, das durch Offenheit nicht weniger wird, sondern wo die Fülle, die Freundschaft, die Amicitia, sich ausbreitet und dies nur ein Gewinn; denn wer möchte nicht Freunde gewinnen? Und Freude ist ein ähnliches Gut, das durch die Teilhabe der Vielen reicher und schöner für jeden wird, der an diesem Gut teil hat. Das wären nur Beispiele, Augustin meint, es gibt deren viele und es ist nur ein Probe des richtigen Wahrnehmens und der richtigen Handlung des Kriteriums. Das, *enarratio* 'Gewissermaßen hat das Kriterium des wahren Gutes im Gegensatz zum falschen Gut. Dabei freilich will Augustin doch den hartnäckigen Irrtum und Grundton der Weltgeschichte an keinem Punkt übersehen wissen. Seine These lautet, der erste Begründer der ersten irdischen Gesellschaft, des ersten irdischen Staates ist ein Bruderwörter: *Primus frater* *terrenus* *clivatus conditor* *fratricida*. Der Bruderwörter ist das auf immer des Staatswesens in der Weltgeschichte. Er wird in der Schrift als der Begründer, der Städtebauer bezeichnet und er ist es auch, der den Bruderwörter tötet und an dieser Stelle macht Augustin darauf aufmerksam, daß dieser *Archeologus*, dieser biblische Arche-

typus immerhin seine Wiederholung gefunden hat in der Gründungsgeschichte der Stadt, die zum Mittelpunkt des weltreichen geworden ist, in der Gründungsgeschichte Roms. Auch dort steht am Anfang der Stadtgründung der Bruderwörter und mit dieser Realität, meint Augustin, muß zu aller Zeit in dieser Civitas *terrena* gerechnet werden. Dieser Anfang ist unvergänglich und dieser Anfang ist auch dasjenige, was alle *Civitates* auf dieser Erde mit dem Makel der Unvollkommenheit, der Unvollständigkeit, der Vorüberdauernbedürftigkeit behaftet und behaftet. Von einer gerechten *Civitas terrena* kann im Ernst niemals die Rede sein. *Iustitia* ist keine Qualität, die eine *Civitas terrena* für sich je in Anspruch nehmen könnte. Das ist ein Satz, der in der Augustinischen Forderung immerhin drinsteckt. Was möglich ist, ist bestenfalls so etwas, wie eine gewisse, eine *quidam pax*, eine gewisse *pacifizierung*, eine gewisse *sistierung* des gegenseitigen Tötens und Mördens als der zweiten Konsequenz aus dem Anfang der Ungelversicherung. Das ist möglich, aber keine dieser *sistierungen*, keiner dieser erreichten friedlichen Zwischenzustände könnte für sich den Titel erreichter Gerechtigkeit beanspruchen. Wo dies geschieht und ein solcher Zwischenzustand sich mit diesem Verbot zu schlichten versucht, geschieht schon wiederum die Verkehrung des Friedens, das Gerade eben erreichten Friedens in einen Zustand der herrschenden *superbia* und der Keilung der *fehlerschton* Gegenüber den Herrschenden. Es wird dann so etwas als Gerechtigkeit ausgegeben, was in Wahrheit eben nur eine Phase sein kann, in der eine *atempause* der Menschheit gegönnt ist und es kann nur das Bestreben sein, daß so viele *atempausen* wie möglich erzielt und erreicht werden, ohne daß dabei für diese *Unternehmungen* der Anspruch der Gerechtigkeit erhoben wird. Kann man diese Sätze Augustins ernst nimmt, dann wird man dazu kommen müssen, daß in dieser Perspektive so etwas wie ein *bellum iustum* in der *Civitas terrena* schlechterdings ausgeschlossen ist, schon in der Augustinischen Konzeption. Das Gebot immerhin in dieser seiner Vorstellung von Gerechtigkeit als dem Hinweis von *hastig* *schichten*, nämlich der *terrenus* *clivatus* des menschlichen

das menschlichen Teils der Civitas Dei und der Civitas Terrena unter deren Bedingungen nur die Civitas Humana des Volkserreiches existieren können. Dabei hat Augustin noch ein weiteres Kommt mit Spiel gebracht, über das nachzudenken sich lohnt, denn er unterscheidet zwischen den beiden gegensätzlichen Civitates einerseits und dem Kampf, der innerhalb der Civitas Terrena tobt. Die Kriege und die Auseinandersetzungen, durch die die Civitas Terrena in sich selbst zerrissen und zerteilt wird, diese Kämpfe können nicht bloß als oder Vorbild für die Art und Weise des Kampfes zwischen der Civitas Dei auf Erden und der Civitas Terrena sein, sondern die Form dieser Auseinandersetzung muß von ganz anderer Art sein und dann nur in dem Sinne geführt werden, daß Gleichsam die Wurzel, die Radix, auch dieses mörderischen Zusammenstoßens der Menschen in einer Gegenoffensive bestritten wird und wenn es richtig ist, was er ausgeführt hat, daß der Anfang der Civitas Terrena gemacht worden ist, dadurch daß die Tücke zur Täuschung auf die Erde kam, so daß aus diesem Erstgesehen dann in der zweiten Generation auch das Horren und Kriegen folgen konnte, dann kann der Kampf der Civitas Dei gegen die Civitas Terrena primär nur geführt werden, als der Kampf gegen das Erstelement des Abfalls, gegen die Tücke als Kampf für die Wahrheit und nicht als ein Kampf der Gewalt gegen die Gewalt, sondern kann nur im Widerstand und im Widerstehen der gewaltsamen Auseinandersetzungen innerhalb der Civitas Terrena geführt werden. Gewalt ist jedenfalls kein Mittel der Civitas Dei zur Bekämpfung und Bestreitung der Mängelheiten der Menschenschlechtheit. So bringt Augustin das Element des Falls und seiner Folgen in seiner Fortwirkung hier in einen Geschichtsprozeß, der auf der einen Seite das Prozedieren in einem, man könnte schon sagen, in einem Vorgang der Wiederholung des Unheils statifindet und auf der anderen Seite in einem Prozeß des Unheils darin widersteht, daß er ihm, wenn ich so sagen darf, auf den Grund gehen möchte und unter der Voraussetzung der tatsächlichen geschienenen Wahrheitsoffenbarung Gottes in Christus dies nun auch in der Nachfolge Jesu Christi

bum kann, was dann auch Auftrag dieser Community Perikulationis in dieser Welt ist. Der Auftrag für diese Nachfolgegesehichte Jesu Christi ist der Auftrag des Widerspruchs in der Tat einer geschlossenen Civitas gegen die Civitas Terrena, aber eine Hilfe, die eine Hilfe der Wahrheit und nicht eine Hilfe der Gewalt ist. Das immerhin die Geschichte, in die Augustin das Unheilmom, das Faktum der Sünde als einer Festimmung an der menschlichen Natur hineingesetzt hat, nicht in einen statischen Zusammenhang sondern in einen Prozeßzusammenhang, indem es nicht einfach immer beim Alten bleibt, sondern in dem sehr wohl gegen das verhängnisvolle Alte immer wieder die Kräfte des Neuen mobilisiert werden. Das sind Perspektiven, meine ich, die man bei Augustin eben auch sehen sollte, ehe man ihn nur auf seine naturalistische Komponente hin betrachtet und dann in die kommende Scholastik des Mittelalters hinein interpretiert. Diese andere Perspektive meine ich, hat sehr wohl auch heute für uns noch etwas bedeutsames zu sagen und zu lehren.

meine Damen und Herren,
 Ich hatte zuletzt den Versuch gemacht, in Augustins Verständnis der Sünde zwei Linien zu unterscheiden, die ich nannte eine quasi naturalistische Betrachtung einerseits und eine quasi historische Betrachtung andererseits.

Diese quasi naturalistische Linie könnte man auch bezeichnen mit dem Begriff einer ontologischen Auffassung von dem Unwesen der Sünde als einer Verkehrung der ursprünglichen natürlichen Ordnung des Seins des Menschen im besonderen und des Seins, in dem das menschliche eingebettet ist im ganzen und allgemeinen.

Wo hingegen das quasi historische Verständnis bei Augustin eingebracht ist in seinen Gedanken von dem streithaften und kriegerischen Gegensatz und Dualismus zwischen den beiden Gemeinschaften, die er mit den Begriffen der 'civitas dei' einerseits und (relativ selten in seinem großen Werk) 'civitas diaboli' andererseits bezeichnet. Der Begriff taucht nicht häufig auf; er zieht die Bezeichnung im allgemeinen vor von 'civitas celestis' als himmlischer Gemeinschaft und 'civitas terrena' als einer irdischen Gemeinschaft.

In der naturalistischen wie in der historistischen Betrachtungsweise ist für Augustin das eine Moment in gleicher Weise vertreten und zu enthalten, daß er strikt - und dies macht die antimachiäische Linie bei ihm aus - eine substanziale Bestimmung dessen, was Sünde ist, vermeidet. Das heißt, es gibt schlechterdings kein absolutes, sich selbst genügendes Verständnis, keinen sich selbst genügenden, definitionsmäßig festlegbaren Begriff von Sünde.

Sondern was Sünde sei, läßt sich im Verständnis Augustins schlechterdings nur relativ bestimmen. Es gibt nur eine relative Erkenntnis von Sünde. Das Problem, das dabei auf den Plan tritt, ist: relativ wozu wird Sünde erkannt? Und in dieser Frage liegt auch der Ansatz für die genannte Differenzierung der Betrachtungsweise bei Augustin. Denn entweder wird Sünde verstanden relativ zu so etwas wie einer natürlichen, anfänglichen Vollkommenheit des menschlichen Seins, zu wie menschliches Sein bestimmt ist gemäß dem Willen seines Schöpfers also mit Bezug auf die kreatürliche Vollkommenheit des menschlichen Seins. Das wäre eine Betrachtungsweise und das ist die Betrachtungsweise, die ich mit dem Stichwort des "Quasi-Naturalismus" bezeichnet hatte, nämlich eine retrospektive Auffassung von dem, was Sünde ist. Sünde wird erkannt relativ, nämlich im

Vergleich zu dem, was dem Fall als ursprünglich natürliche Vollkommenheit vorausgegangen ist. Und demzufolge wird Sünde gemessen an dem, was einst die geschöpfliche, die schöpfungsmäßige Bestimmtheit menschlichen Seins ausgemacht hat, um dann in diesem Licht der Erinnerung, der Schöpfungserinnerung als eine Defizienz, als ein Defekt zu erscheinen. Oder: die relative Betrachtung, das relative Verständnis der Sünde wird bezogen nicht auf so etwas wie eine anfängliche Vollkommenheit sondern auf eine endgültige Vollendung dessen, was Gott mit seiner Schöpfung, mit der Welt im ganzen als Ziel-gut ins Auge gefaßt hat; d.h. es wird nicht gefragt nach der Sünde im Blick auf das 'woher' sondern im Blick auf das 'wohin' des göttlichen Willens, in den eingeschlossen ist die Kraft und die Entschlossenheit, diesen Fall zu überwinden und nicht das letzte Störungselement in der Geschichte seiner Welt sein zu lassen. Insofern können die beiden Aspekte, die ich genannt habe, auch (in einer deutlicher theologischen Sprache formuliert) unterschieden werden als die protologische oder schöpfungstheologische Perspektive in der Betrachtung der Sünde und die eschatologische Perspektive in der Betrachtung der Sünde, sofern in dieser zweiten der Blick gerichtet ist auf das Ziel der die Sünde überwindenden Gnade Gottes. Und diese zweite Betrachtung dominiert bei Augustin eben vor allem in seinem Spätwerk 'De civitate dei', wo er sich ja nicht nur die Aufgabe gestellt hat, den religiösen Gegensatz der heidnischen Welt gegen die 'wahre Religion' zu widerlegen (in den ersten zehn Büchern), sondern worin er sich ja auch zum Ziel gesetzt hat, diese in der Weltgeschichte verlaufende Kampfesfrontation zwischen der 'civitas dei' und der 'civitas diaboli' in den folgenden Büchern (elf bis zwelundzwanzig) zur Darstellung zu bringen, und zwar so, daß dabei für ihn die Weltgeschichte im ganzen in der Tat als der große Widerspruch, der große Gegensatz zwischen diesen beiden Mächten zum Vorschein kommt, zwischen der Macht Gottes, die bedacht ist auf die Vollendung des geschöpflichen Seins in Zusammenklang dieses Seins mit dem ursprünglichen und endgültigen Sein Gottes selber, und jener widergöttlichen Macht, die aus dem Abfall der Engel aus der ursprünglichen himmlischen Gemeinschaft ihren Ursprung genommen hat, ohne jemals die Dignität der Ursprünglichkeit erreichen zu können, die der 'civitas dei' eigentümlich ist. Denn mit dieser Ungleichgewichtigkeit der beiden 'civitates' rechnet Augustin durch die ganze

Schrift hindurch, nämlich damit, daß die göttliche Gemeinschaft, die himmlische Gemeinschaft Gottes mit allen vernünftigen Wesen seiner Schöpfung, daß diese ursprüngliche Gemeinschaft den Charakter der grundlegenden, maßgebenden Wirklichkeit an sich hat und auch derjenigen, an deren Vollendung es gemäß dem Willen des Schöpfers keinen Zweifel zu einer Zeit geben kann. D.h. die 'civitas dei' bildet im Verständnis Augustins die ursprüngliche und endgültige Wirklichkeit des Zusammenseins von Gott und seiner geschöpflichen Welt. Wo hingegen die 'civitas terrena', entstanden aus dem Abfall einseitig und in Gemeinschaft mit ihm anderer und dann des Menschenschlechts im ganzen, im Sinne Augustins immer nur als eine zufällige Realität aufgefaßt werden kann, denn daß es zu einem solchen Abfall, zu einer solchen Abwendung von Gott kommt, gehört nicht in die ursprüngliche Bestimmung dieser geschöpflichen Welt. Und so wie diese 'civitas terrena' mithin nur den Charakter der Zufälligkeit, einer mangelhaften Konsistenz auch in sich selber, hat, so eignet ihr auch der Charakter der Vorläufigkeit und keineswegs der Endgültigkeit wie der 'civitas dei'.

Die 'civitas terrena' ist in ihrer in sich selbst gegensätzlichen und widersprüchlichen Geschichte gewissermaßen zum Verschwinden bestimmt. Und das Vergehen ist ihr Schicksal, nicht aber so etwas, wie der endgültige und ewige Bestand. Was der Sinn von Sünde in dieser eschatologisch-historischen Perspektive ist, wird von Augustin umschrieben als Aufstand, als Widerstand, als Abfall und Gegensatz der 'civitas terrena' gegen die 'civitas dei'. In dem Teil ihres Seins, der sich bewegt in der Fremdlingschaft seines Daseins inmitten dieser Welt. Der Angriff der widergöttlichen, der satanischen Macht kann sich nur richten gegen diejenigen Bürger und Mitglieder des himmlischen Reiches, die unter den Sterblichen dieser Erde ihre Lebenswanderung vollziehen und darin in einem Prozeß der Vergemeinschaftung mit der 'civitas dei' sich befinden, ohne in diesem Lebensprozeß inmitten des sterblichen Daseins je eine vollständige und vollkommene Gemeinschaft zu erreichen. Unangreifbar gewissermaßen im Sinne Augustins ist jener Teil der 'civitas dei', der aus dem Engeln besteht, die nicht in den Fall hineingezogen worden sind. Hier ist bereits die Endgültigkeit vorweggenommen, die dem wandernden Teil der 'civitas dei' auf dieser Erde noch als Zielgut bevorzueht. Insofern ist der Blick des spekulativen Theologen, der sich richtet auf die 'civitas dei' in ihrer "engelhaften" Erscheinung und Selnweise, gewissermaßen der Blick auf die Vollendung des

Himmelreichs, in dem sich vorabbildet schon dasjenige, was der 'civitas dei' in ihrer Gesamtheit als Gottesreich am Ende bevorzueht. An der Vollkommenheit der "engelhaften" Selbster 'civitas dei' läßt sich erkennen, was die Bestimmung auch der in dieser Welt wandernden Gemeinschaft der Menschen ist, und die Bestimmung, die Augustin dafür gibt lautet, und das ist der zusammenfassende Zielbegriff, im Verhältnis zu dem sich dann auch bestimmt was Sünde sei: 'ewiges Leben in Frieden' oder 'Friede im ewigen Leben'.

'Pax', 'pax in vita aeterna' oder 'vita aeterna in pace' das ist der umfassende Zielbegriff für die Geschichte der 'civitas dei' auch ihres irdischen Teils, obwohl in dem gegenwärtigen, weltgeschichtlichen Stand der Dinge noch so wenig von einer solchen ewigen Friedensordnung erkennbar ist. Gleichwohl meint Augustin diesen Begriff der 'pax', den Begriff des Friedens als den Zentralbegriff in allen seinen verschiedenen Stufen, doch soweit deutlich machen zu können, daß daraus eine Art von normativer Bestimmtheitsrichtung wird, an der gemessen sich auch ablesen läßt, was das relative Negativum der Sünde bedeutet. Sünde ist der Gegenbegriff des Friedens.

Sünde ist die Zwierracht, die auf Vernichtung abzielende Aggressivität der 'civitas diaboli' gegen die menschlichen Glieder der 'civitas dei' auf Erden.

Diese Friedenswirklichkeit wird von ihm in verschiedener Stufung dann auch zur Darstellung und zu einer vorläufigen Explikation gebracht. Man müßte also hier sagen: in eschatologisch-historischer Perspektive ist 'peccatum' für Augustin der relative Gegenbegriff zur 'pax' als dem endgültigen Zielgüter 'civitas dei'. Und wo immer Frieden gestört und zerstört wird, ist die Gegenmacht der Sünde am Werk, eine Bestimmung, die durchaus verbunden werden kann mit dem, was er in ontologischer Betrachtung als Sünde bestimmt hat, was aber doch eine relativ eigene Perspektivierung ergibt. Denn er unternimmt es, auch den Begriff des Friedens nicht in pauschalitt einfach zu gebrauchen, sondern in differenzierter Weise auf den verschiedenen, wenn ich so sagen darf, Ebenen und Stufen der Weltwirklichkeit zu erörtern und zu verhandeln.

So hat er vor allem im Buch 19 von 'De civitate dei' im 13. Kapitel eine Art von Stufenordnung und stufiger Differenzierung der Friedenswirklichkeit vorgeführt, und zwar eine Differenzierung des Begriffs Frieden, der in drei großen Etappen zunächst einmal ab-

läuft, wobei man wiederum in einem ersten Teil, einer ersten Etappe eine Art von seinsmäßiger oder ontologischer Umschreibung des Friedensgedankens wahrnehmen könnte. Er unterscheidet nämlich, als die erste und grundlegende Stufe, den Frieden, die 'pax corporis', den Frieden des Leiblichen, des körperlichen Daseins und versteht darunter die geordnete Zusammenstimmung der Teile eines körperlichen Ganzen. Die geordnete Zusammenstimmung der Teile eines Leibes ist das, was mit dem Frieden des Leibes bezeichnet wird. Die nächste Stufe in dieser Seinsordnung des Friedens wird von ihm mit dem Begriff der 'pax animae irrationalis' umschrieben; ihm mit dem vernunftlosen Seele, und darunter versteht er so etwas wie eine ausgeglichene und ausgeglichene Ruhe der Triebe, die in dem Lebewesen, das noch keine Vernunft hat, da ist. Hier können die Tiere sogar zum Vorbild, zum Muster für den Menschen werden, sofern er im tierischen Leben so etwas wie eine wohlgeordnete Ruhe der verschiedenen Instinkte und Triebe wahrzunehmen meint. Die dritte Stufe schließlich ist die 'pax animae rationalis', der Friede der vernünftigen Seele, und diesen Frieden bestimmt er schon in Übersteigerung des bloß praktischen oder des bloß theoretischen Verhaltens, nämlich im Sinne einer geordneten Überinstimmung von Handlung und Erkenntnis; 'cognitio' und 'actio' in Überinstimmung und in Entsprechung, das macht den Frieden der vernünftigen Seele aus, sodaß es nicht hier zu einem Widerstreit (wenn sie so wollen) zwischen theoretischer und praktischer Vernunft kommt, sondern theoretische und praktische Vernunft in vollendeter Überinstimmung, das macht den Frieden der vernünftigen Seele aus. Und schließlich gilt nun für den Menschen als die nächste Stufe dieser Friedensordnung ins Auge zu fassen der Friede, der ihm eigenlich ist sofern er eine vernünftige Seele und gleichwohl ein leibliches Wesen ist. Die Überinstimmung von Leib und Seele macht die vierte Stufe schließlich des Friedens aus, das geordnete Leben und Wohlbefinden eines vernünftigen Lebewesens, in dem Vernunft und Handlung miteinander so übereinstimmen, daß auch die Ruhe der Affekte, die Ruhe der Leidenschaften mit dem Verstehen, mit der Erkenntnis, also mit dem vernünftigen Seelenteil zusammenstimmen. und schließlich wird diese vierte Stufe noch eingebracht in die große letzte, maßgebende Stufe für den Menschen, nämlich in die 'pax hominis mortalis cum deo', in den Frieden des sterblichen Menschen mit Gott. Und darunter versteht er den durch Glauben geordneten Gehorsam gegenüber dem ewigen Gesetz. Der Friede des Men-

schen mit Gott, verstanden also als Gehorsam, geordnet nach dem Glauben im Verhältnis zur 'lex aeterna'. Wesentlich ist immerhin, daß hier auch Augustin nicht den Gedanken der 'lex', des Gesetzes, der Forderung als des Maßstabs des Lebens zu überschreiten willens ist. Neben dieser ontologischen Stufenordnung erscheint nun im unmittelbaren Anschluß daran so etwas auch wie eine Staffe lung dessen, was man den Frieden des gemeinschaftlichen Lebens nennen könnte. In dieser ersten Reihe kann durchaus gedacht werden an das Verhältnis eines einzelnen Menschen zu sich selbst und zu Gott. Es folgt so etwas wie die Dimension des sozialen Friedens als das notwendige andere Element, was Augustin gleich wichtig ist. Generell gilt, daß Friede unter Menschen, 'pax inter homines' so etwas wie eine 'ordinata concordia' bedeutet, eine geordnete Eintracht das ist die generelle Bestimmung, die allgemeine, die dann differenziert werden muß und zwar nach den drei Stufen des sozialen Lebens, das für den Menschen in Betracht kommt. Und diese drei Stufen des sozialen Lebens bezeichnet Augustin mit den Begriffen der 'domus', des Hauses - Familie wäre eine zu schwache Übersetzung, man müßte schon etwa den französischen Begriff 'la maison' dafür gebrauchen, um den weiteren Bereich dessen, was hier Hausgemeinschaft bedeutet zu erfassen, was Augustin meint; die nächste Stufe wird von ihm mit dem Begriff der 'civitas' oder der 'urbs' bezeichnet, einer übersichtlichen Vergemeinschaftung menschlichen Lebens, in der verschiedene Häuser zu einem nicht mehr durch verwandtschaftliche Beziehung nur geregelten Rechtsverband sich zusammenschließen. Und schließlich die dritte Stufe, die universale menschliche Gemeinschaft, die die Menschen versteht als die Bewohner der 'orbis terrarum' des gesamten Erdkreises. Und 'pax' als sozialer Frieden meint nun den Frieden in jeder dieser Ebenen des sozialen Lebens, sowohl die 'pax domestica', den häuslichen Frieden als die erste und grundlegende Stufe, als auch die darauf aufbauende 'pax civitatis', für die jedenfalls das Moment der Übersichtlichkeit entscheidend ist und schließlich auch den Frieden, der dann als eine umfassende Größe, freilich nicht mehr einfach als eine 'pax orbis terrarum' von ihm angesprochen wird, sondern daß es zu so etwas wie einer universalen Friedensordnung kommt, das - meint Augustin - könne nur in der Konsequenz der Geschichte der 'civitas dei' selber gedacht werden. Deshalb muß der universale Friede menschlichen Zusammenlebens verstanden werden als die 'pax civitatis celestis'. Denn einen endgültigen Frieden der 'civitas terrena' im Sinne der 'civitas diaboli' gibt es im Verständnis Augustins nicht. Was als 'civitas diaboli' in der Welt sein Unwesen treibt ist charakterisiert

durch das Element der permanenten Selbstzersetzung und der inneren Widersprüchlichkeit und Disharmonie. Wo es auf so etwas wie Vergemeinschaftung, Vereinigung des Lebens hinauskommt, sind es die Lebenskräfte der 'civitas dei', die in dieser Weltgeschichte am Werk sind gegen die das Leben zersüßelnden und in Gegensätze zerreibenden Mächte der 'civitas diaboli'. Und dies ist dann so etwas wie die höchste, die vollendete Gemeinschaft der Menschen in der Anschauung Gottes und in der gegenseitigen Vergesellschaftung.

Gemeinschaft mit Gott - er gebraucht dafür den Begriff der 'fructio dei' (man müßte das also mit dem Gottesgenuß übersetzen). Damit will er zum Ausdruck bringen eine Verhältnis des Menschen zu einem Gut, das in keiner Weise mehr als Mittel in Gebrauch genommen werden kann. Der Gegensatz, in dem er diesen Begriff der 'fructio' bildet, ist der Begriff des 'usus'. So wie in dem 'uti', in dem 'gebrauchen' immer das Moment enthalten ist, daß man etwas zu etwas anderem gebraucht, so schließt der Begriff des 'frui', des 'genießen' eine solche Verwendung eines Gutes als bloßes Mittel aus. Und deshalb wird dieses Verhältnis des Menschen zum höchsten Gut, zu Gott selbst als 'fructio dei' bezeichnet, in der zugleich der Grund gelegt ist dafür, daß die Menschen, die in dieser 'fructio dei' existieren, auch ihren Mitmenschen nur in der Weise des 'frui' begegnen können, also daß hier - wenn Sie so wollen - die Degradierung, die Herabsetzung von Menschen zu Mitteln ausgeschlossen ist; ein Gedanke, der an anderer Stelle auch wiederkehrt, wo Augustin die Überlegung anstellt, daß das Moment des 'dominari', des Herrschens etwas ist, was eigentlich dem Menschen im Verhältnis zu den vernunftlosen Kreaturen bestenfalls zukommen kann, nicht aber im Verhältnis von Menschen zu Menschen. Deshalb hat er den Gedanken auch als einen in der Schöpfungsordnungsbegründeten entwickelt, daß die ursprüngliche Konstitution des Geschlechtes nicht darin bestanden hat, daß die 'iusti' als 'reges hominum' eingesetzt wurden, sondern als 'pastores pecorum', als Hirten und Hüter von vernunftlosen Tieren, nicht aber als Könige über Menschen. Der ursprüngliche Sinn von Gerechtigkeit menschlichen Herrschens erweist sich im Umgang mit der außer menschlichen Kreatur, nicht aber in der Herrschaft von Menschen über Menschen. Und genau in dieser Linie liegt auch der Gedanke, daß das höchste Zielgut der 'civitas dei' für den menschlichen Teil in der 'fructio dei' und in der 'fructio hominum inter se ipsos' besteht, darin daß also Menschen gewissermaßen dieses vom Mittel freie Verhältnis zu ihrem Nächsten gewinnen und haben.

Dies sind die drei Stufen des sozialen Friedens auf die Augustin abhebt, und die er dann nun noch geltend machen möchte in diesem selben 19. Buch in der Weise, daß er den Begriff der 'ordinata concordia' noch ein wenig näher entwickelt.

Er sagt nämlich, daß diese 'ordinata concordia' der vernünftigen Seele in einer gewissen Ordnung - und nun gebraucht er die Begriffe des Befehlens und Gehorchens - besteht, eine 'ordinata concordia Imperandi et oboediendi inter homines'. Diese Bestimmung könnte den Gedanken nahelegen, daß er nun doch wieder das Prinzip der 'dominatio', der Beherrschung in den Vordergrund rückt. Bezeichnend aber ist, daß er, wo er diesen Begriff des 'imperare' näher erläutern soll, auf einen Begriff rekurriert, der von einer wesentlichen Bedeutung für sein Verständnis im ganzen ist, sowohl in der gott-menschlichen Dimension als auch in der zwischenmenschlichen, nämlich auf den Begriff des 'consulere'. 'Imperare' wird von ihm interpretiert durch den Begriff des 'consulere', des Rat-Gebens, und auch des 'Um-Rat-Fragens' - in beider Richtung wird es gebraucht.

Er sagt: "Imperant enim qui consulunt, oboedient autem quibus consulunt". Befehlen tun diejenigen, die Rat erteilen, Gehorchen, das ist Sache derer, denen Rat gegeben, erteilt wird. Das Moment des Rat-Erteilens, des Beratens ist für ihn von einer wesentlichen Bedeutung, hat freilich den Nachteil - wie er sofort auch weiß und merkt -, daß diese spezifische Bestimmung von 'imperare' offenbar nicht auf allen Ebenen des sozialen Friedens auch sichtbar gemacht werden kann. Und hier ist es interessant, daß Augustin im Blick auf die welt-geschichtlichen Ereignisse, als das Verhältnis der 'civitates' untereinander diese Definition anscheinend nicht plausibel machen kann. Sondern um diesen ursprünglichen Sinn des 'imperare' deutlich zu machen, muß er zurückgehen auf die Ordnung der 'pax domestica'. In diesem Bereich der 'pax domestica' läßt sich so etwas wie der originäre Sinn von 'imperare' an den Tag bringen.

Dort nämlich ist das Herrschen, das Befehlen nicht das mit Gewalt den eigenen Willen Durchsetzen, sondern jenes Tun, das zum Wohl der Mitglieder eines Hauses geschieht. Und nur in diesem Sinne kann dann auch diese 'pax domestica' von ihm interpretiert werden, d.h. 'pax domestica' wird real dort, wo das 'officium consulendi' wahrgenommen wird, die Pflicht der Beratung - wenn Sie so wollen - die Pflicht, jemanden von einer Maßgabe zu überzeugen, nicht sie mit Gewalt durchzusetzen, es zu einer Willenskonformität der in einer Lebensgemeinschaft Befragnen kommen zu lassen. Und mit diesem

'officium consulendi' für die 'pax domestica' verbindet er zugleich die 'misericordia providendi', die Barmherzigkeit des Vorausschauens. Eine Pflicht, eine Aufgabe, die für Augustin in Sonderheit dort gilt, wo die Erziehung der Eltern gegenüber den Kindern wahrzunehmen ist. Dort muß nicht einfach die Überlegenheit der Voraussicht, nicht die 'potestas providendi' zur Geltung gebracht werden, sondern ausdrücklich formuliert er die 'misericordia providendi'. Es muß ein barmherziges Voraussehen hier im Spiel sein, so wie es ein 'officium consulendi' im Sinne der Herstellung eines Übereinstimmenden, gemeinsamen Willens ist; diese beiden Aspekte sind diejenigen Momente, die für die 'pax domestica' als geordnete Eintracht von 'imperare' und 'oboedire' in Betracht kommen. Und was hier sozusagen unter dem Dach eines gemeinschaftlichen Hauses als Möglichkeit auch noch in dieser Welt real vorstellbar ist, das ist so etwas wie das Modell, nach dem sich auch das Leben derer zu richten hat, die nun als 'cives' der 'civitas dei' auf Erden leben. Und hier pointiert sogar Augustin noch die Verpflichtung, wenn nämlich 'in domo iusti viventes ex fide' also wenn im Haus solche leben, die aus Glauben gerecht sind, dann obliegt ihnen nicht nur das 'imperare' im Modus des 'consulere', sondern im Modus des 'servire', des Dienens.

Das ist im Sinne Augustins verstanden zweifellos eine Radikalisierung dessen, was schon in der natürlichen Ordnung der 'pax domestica' enthalten ist, daß es hier zur Herstellung einer solchen 'concordia' immer nur Kommen kann, wenn es zur Einstimmung auch derer kommt, die zunächst im Nachteil des "Noch-nicht-Wissens" sich befinden haben. Und hier muß erst recht auch die 'misericordia providendi' obwalten im Haus, wo Christen leben, so daß hier für ihn das Bild entsteht: die 'domestica pax' ist einer-seits eine Institution der natürlichen Ordnung und kann auch als eine solche Institution der natürlichen Lebensordnung noch wahrgenommen werden, auch außerhalb der 'civitas dei' im Bereich der 'civitas terrena'.
Ist die 'civitas dei' bzw. die menschlichen Bürger dieser Gemeinschaft bedeutet diese 'pax domestica' freilich so etwas wie eine supra-naturale Erhöhung, sofern es dabei nicht nur um das natürliche 'consulere' geht sondern auch um so etwas wie ein gnadenhaftes 'servire', ein gnadenhaftes Dienen, in dem in der Tat das Wohl der Mitglieder einer solchen Hausgemeinschaft allemal den Vorrang hat vor dem 'bonum' des je einzelnen, des je einzelnen. Deshalb erfährt hier die natürliche 'cura suorum', die natürliche Sorge, die einem jeden für die Seinen eine Steigerung, Radikalisierung und Insofern eine Verwandlung des 'domus' der 'civitas terrena' in einen Teil der

noch unterwegs befindlichen 'civitas dei' auf Erden.

Dieses erste Element der sozialen Friedensordnung ist zugleich dasjenige, was den Vorzug auf der einen Seite der empirischen Auffassung, der empirischen Wahrnehmung hat und zugleich auch das Moment, in dem Christen ihre eigentümliche Zugehörigkeit zur 'civitas dei' in erster Linie zu existieren und zu erproben haben, wenn anders gilt, daß es keinen menschlichen Gründer der 'civitas dei' auf Erden gibt. Es gibt zwar den göttlichen Gründer, das ist Gott selbst in seiner ursprünglichen Stiftung und Jesus Christus, aber es gibt keinen menschlichen Begründer. Wohl aber gibt es diejenigen, die in einem Haus die Pflicht und die Aufgabe haben, in diesem Haus so für die 'pax domestica' zu sorgen, daß dieses Haus zugleich ein Element der natürlichen wie der übernatürlichen und künftigen Hellsordnung wird und sein kann.

Die Orientierung ist hier bei Augustin deutlich an dem Begriff der 'pax' als dem Endzustand, in dem eine freiwillige Übereinstimmung der verschiedenen Glieder eines geordneten Ganzen Ereignis wird.

Und nur in dem Verfolg dieses Zieles kann es auch so etwas wie eine streitende Einstellung gegenüber des im Kampf gegen diese 'civitas dei' begriffenen Reich des Widersachers geben. Die Mittel, mit denen die 'civitas dei' in ihrem irdischen Bestand von der 'civitas diaboli' bekämpft wird, sind für die 'civitas dei' schlechterdings untauglich. Denn hier gilt, daß niemals 'pernicies', also das Verderben, die Vernichtung, 'interitus' oder 'repressio' das Ziel dieses Steiles sein kann, sondern wenn es hier zu einem strittigen Verhältnis von Seiten der 'civitas dei' gegenüber der 'civitas terrena' kommt, dann kann nur 'pax', Frieden das Ziel einer solchen Auseinandersetzung sein, dem dann auch die Mittel in dieser Auseinandersetzung entsprechen müssen. Deshalb spricht Augustin sowohl im Blick auf den tödlichen Verlauf, auf die Tötungsintention in den Kriegen, wie auch auf die Unterdrückungsintention mit größter Zurückhaltung und kann von dem Institut der Sklaverei nur sagen, daß es keineswegs als ein endgültiges oder durch Naturrecht zu heiligendes in Betracht kommen kann. Daß es Sklaverei gibt, ist so etwas wie das Stigma, das dieser gefallenen Welt aufgebrannt ist, keineswegs aber eine zu rechtfertigende Institution im Sozialleben der Menschheit.

Und deshalb kann auch im Grunde nur von einem "sogenannten" gerechten Krieg der Völker untereinander gesprochen werden. Denn immer wenn ein solcher Krieg geführt wird, ist es ein im Grunde undurchschaubares Gemenge aus gegensätzlichen Elementen der 'civitas terrena' und

vielleicht eingesprengten und in sie verstrickten Momenten der 'civitas dei'. Daß es zu einem Verhältnis des 'bellum iustum' zwischen der 'civitas dei' und der 'civitas terrena' kommen könnte, ist für Augustin schlechterdings unvorstellbar.

Und deshalb hat er, wo er auf dieses Verhältnis zu sprechen kommt, den Interessanten und wichtigen Gedanken entwickelt, daß die 'civitas dei' auf Erden nur in dem Maß an dem Leben der irdischen Gemeinschaften teilnimmt, als die darin momentan und ephemere realisierten Friedenskräfte zur Geltung kommen. Die 'civitas dei' auf Erden nimmt teil an den Friedensintentionen und an den flüchtigen Friedenskraften in der 'civitas terrena' und an nichts sonst.

Sie macht Gebrauch von dem Frieden der irdischen Gemeinschaft, aber nicht von Ihrem Gegenteil. Diesen hochinteressanten Gedanken, den Augustin im 19. Kapitel von 'De civitate dei' vorgetragene hat muß man sich vor Augen führen, um die Besonderheit der Stellung dieses Theologen und seines Werkes in der zeitgenössischen Literatur zu verstehen. Daß so etwas wie ein politisches Gemeinwesen als kriegsführende Institution der 'civitas dei' in Betracht kommen könnte, ist etwas was dem der Reichskirche sehr skeptisch gegenüberstehenden Augustin so fern wie nur irgend möglich gelegen hat.

Er ist eben nicht ein Vertreter der eusebianischen Reichstheologie sondern der letzte - wenn Sie so wollen - große eschatologische Kritiker einer solchen Verbindung von 'civitas dei' und 'civitas terrena' im Laufe der Weltgeschichte. Und wo es zu so etwas wie einer Kooperation oder Koexistenz kommt, dann ist das restringiert auf diese ephemeren und kurzfristigen Momente von Befriedung, die im Lauf der Weltgeschichte je auch unter Staaten erreichbar sind.

Wort hat die 'civitas dei' Gebrauch zu machen von diesem Frieden, hat ihm zu nutzen, aber sie kann keinerlei Gebrauch machen von dem Untergang und dem Gegenteil solcher kurzfristigen Friedensstiftungen und Friedensbestände, die den Charakter von Waffenstillständen bestanden zeitlichen Frieden, die 'pax temporalis' zu vertiefen und zu erweitern, das kann Geschafft der 'civitas dei' auf Erden sein und dazu hat sie die Pflicht. In dieser 'pax' besteht der Berührungspunkt zwischen diesen beiden 'civitates' und man muß eben diejenigen mithören, was Augustin eben damit ausschließt, um zu verstehen was diese Berührung im Element des Friedens für ihn an diesem Punkt bedeutet. Denn 'pax' ist jenes Zielgut, das eben in der eschatologischen Perspektive auch den Maßstab dafür abgibt, was in der Weltgeschichte vorgeht ist, nämlich Sünde all dasjenige, was als Brechung, als Auf-

hebung, als Zerstörung des Friedens in Betracht kommt. Insofern liegt neben einer natürlich-ontologischen Definition, die weit hin die Diskussion des Sündenbegriffs bei Augustin beherrscht, eine andere, die zu Unrecht glaube ich zu kurz gekommen ist in den bisherigen Betrachtungen, nämlich diese historisch-teleologisch-eschatologische Definition von Sünde als der zerstörenden Anti-Friedensmacht in der Weltgeschichte, mit der es keine Koalition von Seiten der menschlichen Bürger des göttlichen Staates geben kann.

Dieses Moment wollte ich doch hier noch bei Augustin herausgearbeitet haben, weil eben in der Diskussion gemeinhin - und ich nenne nur als Beispiel etwa die große Untersuchung von Julius Groß über die Entstehung des Erbsündendogmas, wo er im 1. Band auch vor allem sich Augustin zuwendet - im Grunde nur die ontologisch-naturalistische Auffassung ausgearbeitet wird, während die andere Komponente fast völlig fehlt, wo hingegen in Arbeiten, die sich der Lehre von den beiden Reichen bei Augustin zuwenden, der Zusammenhang mit dem Sündenproblem allzu kurz gerät und kaum ganz in den Horizont tritt.

Immerhin taucht in dem Buch von Ulrich Duchrow "Christentum und Weltverantwortung" diese Linie knapp auf, weniger freilich in dem Werk auf das er sich sehr stark stützt, dem Buch von Wilhelm Kammla "Christentum und Geschichtlichkeit", wo im 2. Teil eine sehr sorgfältige minutöse Analyse von 'De civitate dei' vorgenommen wird.

Ich möchte also diese drei Werke Ihnen hier nennen, von Julius Groß, das Buch ist 1960 erschienen, dort die naturalistische Linie mit großer Einseitigkeit vertreten, die beiden anderen Werke: von Wilhelm Kammla, dem jetzt in Erlangen lehrenden Philosophen, der einst dem Bultmann-Kreis sehr nahe gestanden hat, mit dem Buch "Christentum und Geschichtlichkeit" (1951) und schließlich das Werk von Ulrich Duchrow "Christentum und Weltverantwortung" (1970), wo er im 2. Kapitel Augustins Konzeption der beiden Reiche abhandelt; die beiden letztgenannten Werke sind eine Betrachtung, in der dieses Thema 'Sünde' bei Augustin nur indirekt, leider nur indirekt zur Sprache kommt.