

Zeitschrift: Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte
Herausgeber: Historischer Verein des Kantons Schaffhausen
Band: 45 (1968)

Artikel: Das Verständnis des Staates bei Augustin : eine Skizze
Autor: Rich, A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-841162>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Verständnis des Staates bei Augustin

Eine Skizze

Von A. Rich

Den Anlass, in umfassender Weise über das Problem des Staates nachzudenken, hat Augustin in einer bestimmten geschichtlichen Situation gefunden. Am 28. August des Jahres 410 war Alarich, der Führer der Westgoten, an der Spitze seiner Kriegerscharen in Rom eingedrungen. Die Stadt, die dem römischen Reich Ursprung, Namen und Leben gegeben hatte, die «Roma aeterna», das mythische Haupt des weltumspannenden Imperiums, befand sich in den Händen eines Barbarenfürsten. Drei Tage lang war die Bevölkerung jeder Misshandlung ausgesetzt, die Frauen der Schändung und die Häuser und Paläste einer ungehemmten Plünderung preisgegeben. Bald lagen Strassen und Plätze voller Leichen, obschon der Gotenherrscher eine Weisung erlassen hatte, die alles unnütze Morden untersagte. Auch die Zahl der in Sklaverei verschleppten Römer war erschreckend gross, noch grösser die der Flüchtlinge, die sich bald wie ein reissender Strom durch alle Länder des Mittelmeers ergossen und sogar noch einem Hieronymus im fernen Palästina beschwerlich wurden. Was man nicht für möglich hielt, was den Galliern, Cimbern und Teutonen, ja selbst einem Hannibal misslungen war, war jetzt bittere Wirklichkeit geworden: «Die Welt hatte ihr Rom verloren», wie ein geflügeltes Wort aus jener Zeit besagte¹.

Warum hatte die Welt ihr Rom verloren? Das war eine Frage von existentieller Wucht und Dringlichkeit, eine Frage, der sich niemand entziehen konnte, die Christen sowenig wie die «Heiden», die damals in recht vitalen Resten im schon christianisierten römischen Reiche sich zu behaupten suchten. Für die letzteren, angeführt von romgläubigen Patrioten wie Symmachus, Claudian und anderen,

¹ Vgl. H. v. CAMPENHAUSEN, *Weltgeschichte und Gottesgericht*. Lebendige Wissenschaft, Heft 1, 1947, S. 3.

war die Sache klar. «Als wir unsern Göttern noch Opfer brachten, stand Rom unbezwungen da, war Rom glücklich, jetzt, da das Opfer eures Gottes überall verbreitet ist und uns die Opfer verboten sind, seht, was Rom zu erdulden hat», so hielten sie dem Christentum entgegen². Und das heisst mit andern Worten: Der christliche Glaube trägt die Schuld am Untergange Roms. Er hat den Staat verderben lassen, offenbar, weil ihm mehr liegt am Reiche Gottes als am Reich des Cäsars, mehr an der Himmelswelt als am Erdenstaat, mehr am Jenseits als am Diesseits. Ein Vorwurf übrigens, der sich immer wieder — und vielfach ganz zu Recht — gegen Christentum und Kirche erhoben hat bis auf diesen Tag.

Hat tatsächlich christlicher Glaube, der das Kommen des Reiches Gottes und seine Gerechtigkeit erharret, kein Verhältnis mehr zum Staat, kein Verhältnis zur Kultur, kein Verhältnis zu den Dingen des irdischen Lebens? Ist Gott ein Gott der Erfüllung auch des Staates oder ein Gott, der nur dessen Vernichtung im Auge hat? Dies waren die Fragen, die sich damals erhoben hatten. Und Augustin wäre nicht Augustin gewesen, wenn er sie nicht entschlossen aufgegriffen und im Horizont des Glaubens eine Antwort gesucht hätte.

Die Antwort des Kirchenvaters liegt in seinem Hauptwerk «Ueber die Bürgerschaft Gottes», lateinisch «De civitate Dei», vor. In den «Retractationes», dem letzten Buch aus seiner Feder, weist er selber mit den Worten darauf hin: «Unterdessen wurde Rom durch den Einbruch der Goten unter König Alarich und durch eine entsetzliche Verheerung zerstört. Die Verehrer der falschen und vielen Götter, die wir Heiden zu nennen pflegen, erdreisteten sich, diese Zerstörung mit der christlichen Religion in Beziehung zu bringen, und begannen heftiger und bitterer als sonst, den wahren Gott zu schmähen. Da entbrannte ich von Eifer für das Haus des Herrn und nahm mir vor, wider ihre Schmähungen und Irrtümer die Bücher ‚De civitate Dei‘ zu schreiben³.» Es ist nun aber nicht so, dass die Antwort Augustins leichtfasslich und in der Uebersichtlichkeit gedrängter Kürze vor uns liegen würde. Alles, was der Kirchenvater anfasst, sei es auch eine — wenigstens scheinbar — ganz nebensächliche Frage, stellt er in einen grossen Zusammenhang hinein. Um wieviel mehr musste sich das gerade hier erweisen, wo es um eine so schwere und entscheidende Frage ging. Was Wunder, wenn sich die Bücher «Ueber Gottes Bürgerschaft» zu einem gewaltigen

² Augustinus, *Sermo* 296, 6.

³ Augustinus, *Retractationes* II, 69.

Werke dehnten, die das Ganze der augustinischen Gedankenwelt zum Ausdruck bringen. Dies aber gerade macht es schwierig, die Komplexität der Antwort auf unsere Frage so darzustellen, dass sie einfach und fassbar wird und doch zugleich alles Wesentliche und Wichtige enthält.

Diese Aufgabe soll hier versucht werden. Aus methodischen Gründen empfiehlt es sich, bei der augustinischen Anthropologie anzusetzen. Der Kirchenvater sieht den Menschen in einer doppelten Bewegung: in der unruhvollen, zwiespältigen Bewegung der Sünde und in der Ruhe und Frieden bringenden, den Zwiespalt seiner Existenz überwindenden Bewegung der Gnade. Und zwar sieht er nicht nur den individuellen Menschen so, nein, auch das Ganze der menschlichen Gesellschaft in ihrer komplexen geschichtlichen Wirklichkeit. Das ist ja auch der Grund, warum er in der Geschichte eine doppelte Bewegung am Werke weiss: die Bewegung der *civitas terrena*, der irdischen Bürgerschaft, und die Bewegung der *civitas Dei*, der Bürgerschaft Gottes, oder genauer, der Bürgerschaft des Reiches Gottes. Damit sind wir auf zwei Welten gestossen, die im Denken Augustins eine beherrschende Rolle spielen und die es zunächst noch etwas deutlicher ins Licht zu stellen gilt.

Fürs erste ist zu sagen, dass beide Bürgerschaften hinausragen über den Bereich der Menschenwelt, indem sie sowohl Menschen als auch Engelwesen in sich befassen. Die irdische Bürgerschaft ist dieserart eine Vereinigung von bösen und die Bürgerschaft Gottes eine solche von guten Engeln und Menschen⁴. Schon das allein beweist, dass die *civitas terrena* nicht in den Begriff des irdischen Staates und die *civitas Dei* nicht in den Begriff der geschichtlichen Kirche aufgehen kann, eine Auffassung, der man immer noch, und zwar häufig genug, begegnet.

Worin liegt nun der Ursprung dieser beiden, in ihren Grundtendenzen direkt entgegengesetzten Bürgerschaften? Darauf gibt Augustin eine klare Antwort, die aus dem Ganzen von «*De civitate Dei*» unschwer zu verstehen ist: «Der Gegensatz in den Bestrebungen der guten und der bösen Engel (und dasselbe gilt natürlich auch von den guten und den bösen Menschen) beruht nicht auf einer Verschiedenheit der Natur und der Urfänge, da ja die einen wie die andern von Gott erschaffen sind, dem guten Urheber und Schöpfer aller Wesen. Dieser Gegensatz geht hervor aus einer je verschiedenen Richtung des Willens und des Begehrens: die einen verharren

⁴ *De civitate Dei* XII, 1.

unverbrüchlich in dem allen gemeinsamen Gut, das für sie Gott selbst ist, und in seiner Ewigkeit, Wahrheit und Liebe; die andern dagegen haben sich, in ihrer eigenen Mächtigkeit schwelgend, gleich als wären sie sich selbst ihr Gut, von dem höheren, allen gemeinsamen, beseligenden Gut ab- und dem eigenen Ich zugewandt und sind, indem sie dünkelfhafte Selbstüberhebung für die erhabenste Ewigkeit, schlaunen Trug für die sicherste Wahrheit und egoistische Sonderbestrebungen für ungeteilte Liebe hinnahmen, hochmütig, trügerisch und neidisch geworden⁵.» Oder, um noch eine andere Stelle aus dem grossen Werk des Kirchenvaters anzuführen: «Zweierlei Liebe hat die beiden Bürgerschaften gegründet: die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe die irdische Bürgerschaft und die bis zur Selbstverachtung gehende Liebe zu Gott die Bürgerschaft des Reiches Gottes⁶.» So repräsentieren die beiden Bürgerschaften die gute und die verkehrte Ordnung in der menschlichen Existenz: die *civitas Dei* die ursprüngliche Ordnung der ursprünglichen Liebe, die verlorenging, aber durch das Ereignis der Gnade ihrer Auferstehung entgegengieht; und die *civitas terrena* die verkehrte Ordnung der verkehrten Liebe, die Augustin gern als Konkupiszenz bezeichnet, als unersättliche Lebensgier, und die der ursprünglichen Ordnung als die Ordnung der Sünde gegenübersteht.

Es ist bereits deutlich geworden, dass sich der Begriff der *civitas terrena* nicht einfach mit dem Begriff des irdisch-geschichtlichen bzw. des römischen Staates deckt. Von Haus aus meint dieser Terminus mehr, unendlich mehr. Er ist der Inbegriff der von Gott abgefallenen Welt, sei es der Engel- oder der Menschenwelt. Insofern ist er auch nicht deutlich vom Begriff der Bürgerschaft Gottes abzugrenzen. Denn der von der Gnade Bewegte, zum Leben im ewigen Gottesreich Erwählte, gehört ja in einer bestimmten Hinsicht auch zur Welt: er lebt in ihr, er hat an ihrem Abfall teil, er ist durch mannigfache Bindungen — hier denkt der Kirchenvater vollkommen realistisch — eng in sie verwoben. Aber nicht nur das. Die beiden Bürgerschaften sind nach Augustin vermischt. Es gibt in der *civitas terrena* Bürger der ewigen Gottesstadt, und es gibt in der *civitas Dei* Glieder der irdischen Bürgerschaft⁷. Wir wollen aber die damit gegebenen Schwierigkeiten auf sich beruhen lassen, um die Dinge nicht unnötigerweise zu komplizieren. Halten wir nur

⁵ Ebenda XII, 1.

⁶ Ebenda XIV, 28.

⁷ Ebenda XV, 22.

fest: Die Bürgerschaft Gottes im Sinne Augustins ist ein vielschichtiges Gebilde, das nicht nur den schlechthinnigen Gegensatz zur irdischen Bürgerschaft zum Ausdruck bringen will.

Wie aber verhält sich nun die irdische oder — noch schärfer ausgedrückt — die irdisch gesinnte Bürgerschaft als menschlich-übermenschliche Grösse zur geschichtlichen Wirklichkeit des Staates? Anders ausgedrückt: Inwiefern ist die *civitas terrena* der abgründig-dämonische, Engel und Menschen umfassende Gegenwurf zu Gottes Bürgerschaft und inwiefern ist sie ganz einfach Staat, Staat, der das irdische Leben ordnet und es in bestimmten Bahnen hält? Auch diese Frage dürfte auf Grund der bisherigen Darlegungen unschwer zu bewältigen sein.

Es ist vorhin klar geworden, dass der augustinische Begriff der *civitas terrena* mit dem verkehrten Ordnungsprinzip der Sünde in eins zu setzen ist. So verkörpert die irdisch gesinnte Bürgerschaft auch eine bestimmte Ordnung, freilich eine verkehrte, in ihrem Tiefsten durch und durch verdorbene, weil gegen Gottes Liebeswillen sich auflehrende Ordnung, aber eben doch auch eine Ordnung, die unter den Menschen als eine organisierende, Zusammenhang, ja sogar Gemeinschaft stiftende Macht auftreten kann. Soweit nun Augustin die *civitas terrena* unter dem Aspekt ihrer dämonischen Gottfeindlichkeit oder Naturwidrigkeit betrachtet, d. h. als *societas adhaerens nihilo*, als eine Gesellschaft, die am Nichtigen hängt, soweit ist sie die Bürgerschaft des Teufels, die geschichtlich-eschatologische Gegenspielerin der Bürgerschaft des Reiches Gottes. Soweit aber der Kirchenvater die *civitas terrena* als politisches Ordnungsprinzip vor Augen hat, das dem von Gott abgefallenen Menschen allein noch zur Verfügung steht, soweit eben ist sie Staat, genauer Weltstaat, Weltstaat im Unterschied zum Gottesstaat, Weltstaat, wie er nach Augustin im babylonischen Reich seine prototypische Gestalt gefunden hat, und Weltstaat, der in der imperialen Organisation des römischen Reiches seine letzten Möglichkeiten zeigt.

Aus alledem versteht es sich, dass die Stellung Augustins zum Staate, zum konkreten römischen, notabene christianisierten Staate seiner Tage nicht auf einen Nenner zu bringen ist. Denn für ihn hat der Staat ein doppeltes Gesicht. Er ist zwar Ordnung, in vielem sogar bewundernswerte, aber vom letzten her gesehen doch verkehrte Ordnung, Ordnung nicht auf dem Grund der Liebe, sondern Ordnung auf dem Grund der Konkupiszenz, wie der Kirchenvater sagt, das heisst der unersättlichen, in ihrer Selbstverfallen-

heit machthungrigen Begehrlichkeit, die ein Abbild und Gegenbild der verlorenen Gottesliebe ist. Pascal, der französische Denker und geistige Jünger Augustins, hat dies in seinen «Pensées» so ausgedrückt: «Man hat auf die Konkupiszenz wunderbare Regeln der Ordnung, der Moral und der Gerechtigkeit gegründet und sie von ihr abgeleitet, aber im Grunde ist dieser verächtliche Bodensatz des Menschen ... nur verdeckt, nicht ausgelöscht⁸», im Grunde «täuscht man damit nur ein falsches Bild der Liebe vor, denn im Grund ist das nur Hass⁹.» So könnte auch der Kirchenvater reden. Seine Stellung zum konkreten Staat ist darum ambivalent, nicht weil es ihm an Mut zur Eindeutigkeit gebricht, sondern weil ihn seine Einsicht in die zwiespältige Wirklichkeit des faktischen Menschen dazu zwingt.

Das muss noch näher erörtert werden. Beginnen wir mit der negativen Stellungnahme des Kirchenvaters zum Weltstaat seiner Tage.

Der Staat ist, so betont der nordafrikanische Bischof, weil aus der Verkehrung der göttlichen Liebesordnung hervorgegangen, notwendigermaßen eine Gewaltordnung. Der erste, welcher einen Stadtstaat gegründet hatte, war Kain, der Brudermörder¹⁰. Auch Romulus, der sagenhafte Gründer Roms, hat durch einen Brudermord das Fundament für das römische Imperium gelegt¹¹. An der Schwelle des Staates steht somit der Wille zur Macht, der Wille zur Herrschaft des Menschen über den Menschen, der Wille zur Unterwerfung anderer. Dieserart hat nach Augustin der Staat eine imperialistische Urtendenz. Schon Babylon, die erste Weltmacht der Geschichte und das Vor-Bild Roms, habe dies durch eine skrupellose Eroberungspolitik bewiesen, die vom römischen Imperium nur übernommen und vollendet worden sei¹². Aber nicht nur in seinem aussenpolitischen, auch in seinem innenpolitischen Verhalten zeigt der Staat dasselbe Bild. «Wenn der Staat nur feststeht», so lässt der Kirchenvater dessen romgläubige Apologeten reden, «wenn er nur blüht, reich an allem Ueberfluss, ruhmvoll durch Siege, wenn er nur immer besser sich befriedet. Was geht uns seine sittliche Beschaffenheit an? Nein, uns liegt vielmehr daran, dass jeder seine Reichtümer stetig vermehre, um den täglichen Verschwendungen gewach-

⁸ *Pensées*, Frag. 453.

⁹ *Pensées*, Frag. 451.

¹⁰ *De civitate Dei* XV, 5.

¹¹ Ebenda.

¹² Ebenda XVIII, 2: «Babylonia, quasi prima Roma»

sen zu sein und die wirtschaftlich Schwächeren sich dienstbar zu machen. Die Armen sollen den Reichen unterwürfig sein, um satt zu werden . . . Die Reichen sollen die Armen . . . als ihren Stab und als Werkzeug ihrer Hoffart um sich scharen . . . Die Provinzen sollen in den Königen nicht die obersten Wächter der Sitte, sondern die Herren ihrer Habe und die Garanten ihrer Freuden erblicken und sie nicht aufrichtig ehren, sondern in gemeiner und knechtischer Weise fürchten . . . Vor den Richter darf niemand geschleppt werden, ausser wer sich für den Besitz, das Haus oder das Leben eines andern oder gegen jemand wider dessen Willen lästig und schädlich erweist; im übrigen mag jeder mit seiner Habe, mit seinen Untergebenen und mit allen, die ihm willig sind, tun, was ihm beliebt¹³.» Wir sehen aus alledem, dass nach Augustin das staatliche Leben in seiner Totalität von einer abgründigen Begehrlichkeit geleitet ist, die Menschen, Stände, Provinzen usw. aneinander bindet und so das Ganze in einem dialektischen Sinne wundersam genug zusammenhält.

Damit sind wir auf den Kerngedanken der augustinischen Staatskritik gestossen. Ist der konkrete, im römischen Reich geschichtlich vorfindbare Staat wirklich «wahrer» Staat? Cicero, so sagt unser Kirchenvater, definiert den Staat als eine durch Rechtsübereinkunft verbundene Menschenvereinigung. Wenn aber die Menschen im Staate nicht tatsächlich, sondern nur scheinbar durch Rechtsübereinkunft vereinigt sind, wenn sie in Wirklichkeit die Konkupiszenz, die Begehrlichkeit, die Sonderinteressen zusammenhält, die gemeinsam besser verfochten werden können als allein und die auf diese Weise auch zu bestimmten Vereinbarungen bzw. Abgrenzungen der verschiedenen Interessen führen, was dann? Dann ist der Staat ex definitione ja gar kein Staat, sondern umgekehrt das Gegenbild des wahren Staates¹⁴. In dieser höchst überraschenden Pointe, dass das römische Imperium als das Muster des politisch-irdischen Staates im Grunde gar kein Staat sei, gipfelt die augustinische Staatskritik. «Was sind schliesslich Reiche ohne Gerechtigkeit anderes als grosse Räuberbanden, da doch die Räuberbanden auch nichts anderes sind als kleine Reiche?»¹⁵ Wir haben es hier gewiss mit einer rhetorischen Frage zu tun, aber mit einer rhetorischen Frage, die mehr sein will als das. Sie bringt in freilich über-

¹³ Ebenda II, 20.

¹⁴ Ebenda XIV, 21.

¹⁵ Ebenda IV, 4: «Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia quid sunt nisi parva regna?»

scharfer Zuspitzung zum Ausdruck, was der Kirchenvater gegen das römische Weltreich als Inbegriff des Staates auf dem Herzen hat. Und das ist viel. Das imperium Romanum eine «Räuberbande»! Kommt eine derartige Staatskritik nicht faktisch einem grundsätzlichen Anarchismus gleich?

So sehr das auf den ersten Blick auch scheinen mag, so wenig ist es in Wirklichkeit der Fall. Man darf Augustin wegen seiner denkbar schärfsten Staatskritik nicht zu den prinzipiellen Anarchisten rechnen. Denn eines darf nie ausser acht gelassen werden: Sein Ideal ist keineswegs der staatslose Zustand der menschlichen Gesellschaft, sondern der wahre Staat, der Staat vollendeter Gerechtigkeit. Und dazu kommt ein Zweites: Auch der Staat ohne Gerechtigkeit, der also auf der Konkupiszenz, das heisst auf der Verkehrung der Liebesordnung gegründete Staat, ist ja noch immer Ordnung und darum noch immer, in einer bestimmten Hinsicht, «Gerechtigkeit». So gibt es den gerechtigkeitslosen Staat im vollen Sinn genommen nicht. Auch eine Räuberbande, die ja — wie es vorhin hiess — nichts anderes als ein kleines Reich ist, ist das nicht. Eine Räuberbande bedeutet zwar zweifelsohne Bruch der Rechtsordnung, schon weil das Gebot «Du sollst nicht stehlen» missachtet ist. Und doch ist eine Räuberbande undenkbar ohne eine Art rechtlicher Uebereinkunft nach innen, zu der paradoxerweise das Verbot des gegenseitigen Sichbestehlens gehören wird. Denn ohne das vermöchte auch eine Räuberbande nicht zu existieren, obwohl sie keineswegs das Recht will, sondern das Unrecht, nicht das, was dem andern zukommt, sondern das, was die schrankenlose, selbstverfallene Konkupiszenz begehrt. Ordnungsverkehrung bedeutet auch hier nie faktische Ordnungslosigkeit. Und desgleichen verkörpert auch der Staat der «irdisch gesinnten Bürgerschaft», die «civitas terrena», eine Art Rechtsordnung, die ihn zum Bild, genauer, zum Abbild des wahren Staates macht.

Wer Abbild sagt, hat ein Urbild vor Augen. Das ist auch bei Augustin der Fall. Wir haben schon gezeigt, dass hinter seiner Staatskritik die Idee des wahren Staates steht. Wo aber ist der wahre Staat zu finden? Das enthüllt folgendes Zitat: «Die wahre Gerechtigkeit herrscht nur in jenem Staat, dessen Gründer und Lenker Christus ist. Will man auch dieses Gebilde ‚Staat‘ nennen, so deshalb, weil wir nicht leugnen können, dass es eine Sache des Volkes ist. Mag indes diese Bezeichnung eher auf anderm Gebiet und in anderm Sinne üblich sein und sich vielleicht nicht so recht unsrer Sprechweise anpassen, eins steht fest: die wahre Gerechtigkeit

herrscht jedenfalls in jenem Staat, von dem die Heilige Schrift (Ps. 86, 2) sagt: Ruhmvolles wird von dir erzählt, o Gottesstaat¹⁶.» Damit will der Kirchenvater seine entschiedene Ueberzeugung zum Ausdruck bringen, dass die «civitas Dei», jetzt nicht verstanden im Sinn der Bürgerschaft Gottes, sondern im Sinn des Gottesstaates, das heisst des Reiches Gottes, den wahren Staat darstellt, gegenüber dem auch das «imperium Romanum» nur ein Abbild, und zwar ein verkehrtes Abbild ist.

Diesen Bild- oder Abbildcharakter des irdisch-politischen Staates gilt es noch näher zu bedenken. Wir haben schon festgestellt, dass Augustin den Staat als das organisierende bzw. politische Formprinzip der irdisch gesinnten, von Gott zu sich selber abgefallenen Bürgerschaft der bösen Engel und Menschen deutet. Zu sich selber abgefallen heisst aber nach unten hin leben. Und nach unten hin leben besagt in der augustinischen Sicht der Dinge Gott als Inbegriff der Glückseligkeit verlieren, zu der gerade auch wahre Gerechtigkeit und wahrer Friede zählen. Nun ist jedoch die Natur des Menschen schöpfungsmässig auf dieses höchste Gut oder — neutestamentlich ausgedrückt — auf das Reich Gottes angelegt, und zwar so sehr, dass sie den Verlust der ihr zugeordneten Glückseligkeit nicht aushält, sondern die entstandene Leere andauernd mit Surrogaten ausfüllen muss. Dies bedeutet jedoch, dass der Staat der «irdisch gesinnten Bürgerschaft» nicht anders kann als den Gottesstaat, das Reich Gottes, nachäffen, von dem auch der nicht loskommt, der sich von ihm ab- und zu sich selber hingewendet hat. Der Kirchenvater gibt diesem fundamentalen Gedanken gleich in der Vorrede zu seinem grossen Werke Ausdruck: «Ich weiss, welcher Anstrengung es bedarf, um den Hochmut zu überzeugen, wie gross die Kraft der Demut sei, durch die sich, nicht angemast von Menschenstolz, sondern als ein Geschenk von Gottes Gnaden, eine Hoheit auswirkt, überragend alle menschliche Erhabenheit in ihrer zeitlich bedingten Wandelbarkeit. Denn der König und Gründer dieses Staates (nämlich des Reiches Gottes) hat in der Schrift für sein Volk den Spruch des göttlichen Gesetzes verkündet mit den Worten: Gott widersteht den Hochmütigen, den Demütigen aber gibt er Gnade (Jak. 4, 6). Allein, das, was Gott zusteht, äfft der aufgeblähte Geist menschlichen Hochmutes nach und lässt gerne von sich rühmen, dass er die ,Unterwürfigen schone und niederkämpfe die Stolzen'¹⁷.» Also: der im römischen Reiche kulminierende Welt-

¹⁶ Ebenda II, 21 (Schluss).

¹⁷ Ebenda I, Praefatio.

staat ist nach Augustin nur eine verkehrte und verzerrte Nachäufung des wahren Staates, nämlich des ewigen, der Bürgerschaft Gottes verheissenen Reiches Christi.

Damit ist Elend und Grösse des irdischen Staates aufgedeckt, wie sie der Kirchenvater sieht. Sein Elend besteht darin, dass er das Reich Gottes und seine wahre Gerechtigkeit nachäffen will, um es zu ersetzen. In dieser Hinsicht ist er das Gegenteil des wahren Staates, ja selbst der Antichrist, der sich an die Stelle Gottes setzt und alles in allem sein will. Augustin hat den Totalitätscharakter des Staates im römischen Weltreich entdeckt und damit eine Dimension des Politischen eröffnet, für die erst wir Heutigen die rechten Augen haben. Soweit der Staat nun das ist, ist er die dämonische Verneinung aller Gerechtigkeit, der satanische Aufstand wider Gott und sein Reich der Liebe, wo sich Gerechtigkeit und Friede küssen (Ps. 85), mag ihm dabei noch so viel Gutes und Positives unterlaufen. Und soweit muss die Bürgerschaft des Reiches Gottes, will sie nicht den wahren Staat verleugnen, dem sie verheissungsmässig angehört, getrost und mutig dem Weltstaat widerstehen. Aber der Staat hat ja in den Augen des Kirchenvaters nicht nur diese Elendsseite, er ist auch von einer Grösse, um die er selber im Grunde gar nicht weiss. Diese Grösse beruht darauf, dass er das Reich Gottes und seine wahre Gerechtigkeit nur so ersetzen kann, dass er es nachäfft, wenn auch in einer verkehrten, bösen Willensrichtung nachäfft. Und dergestalt wird doch etwas von seinen Ordnungskräften wirksam, erhebt sich auf dem Boden des irdischen Staates doch so etwas wie Gerechtigkeit und Friede. «Quapropter etiam voluntas mala grande testimonium est naturae bonae¹⁸.» Dieses tiefe, freilich nicht ungefährliche Wort des Kirchenvaters bildet den Schlüssel zum Verständnis der doppeldeutigen oder — besser noch — dialektischen Beurteilung des Staates seiner geschichtlichen Erfahrungswelt.

Unter dem zweiten Aspekt betrachtet vermag nun Augustin der staatlichen Wirklichkeit, wie sie ihm im römischen Reich begegnet ist, auch eine positive Bedeutung abzugewinnen. Jetzt werden plötzlich ganz andere Töne laut. Obwohl das *imperium Romanum* auf einer Ordnung der Gewalt beruht, will es doch den Frieden: die *pax Romana*. «In der Absicht auf den Frieden», meint Augustin, «führt man selbst Kriege, und das gilt auch dann, wenn man es unmittelbar auf die Erhaltung der Kriegstüchtigkeit abgesehen hat ...

¹⁸ Ebenda XI, 17.

Sucht doch jeder selbst durch Krieg nur Frieden, niemand durch Frieden Krieg¹⁹.» Das hat natürlich nichts zu tun mit einer Rechtfertigung der römischen oder irgend einer andern Kriegspolitik, die der Kirchenvater anderwärts mit schärfsten Worten tadelt. Er will damit nur zeigen, wie durch die Verkehrung der Ordnung hindurch immer noch etwas von der lebendigen Ordnung Gottes wirksam bleibt, denn, so fährt eine ähnliche wie die soeben angeführte Stelle fort: «Das sind Güter und ohne Zweifel Gaben Gottes²⁰.» Mit dem hängt es natürlich auch zusammen, dass der Kirchenvater sagen kann, es habe Gott gefallen, durch das römische Reich den Erdkreis zu bezwingen, ihn in eine einheitliche Staats- und Gesetzesgemeinschaft überzuführen und weit und breit zu befrieden²¹. Soweit nun der politische Machtstaat malgré lui nach dem Frieden strebt und die Bürger im Blick auf die zum Leben gehörenden Güter und Werte zu einer gewissen Willens- und Rechtsübereinstimmung und damit zur Eintracht führt, hat ihn die Kirche als die Bürgerschaft des kommenden Reiches Gottes zu rezipieren. «Denn die himmlische Bürgerschaft oder vielmehr der Teil davon, der in diesem sterblichen Dasein pilgert und aus dem Glauben lebt», gibt der Verfasser von «De civitate Dei» zu bedenken, «muss sich gleichfalls an diesen Frieden halten, bis eben dieses sterbliche Dasein, für das ein solcher Friede nötig ist, sein Ende erreicht. Und so leistet Gottes Bürgerschaft . . . den Gesetzen des irdischen Staates Folge, durch die das geregelt wird, was der Erhaltung des sterblichen Lebens förderlich ist²².»

Damit, glaube ich, sei das Verständnis des Staates bei Augustin in seiner Grundstruktur erhellt. Wie steht der Kirchenvater wirklich zum römischen Staat? Ist er dessen Gegner oder Freund? Wilhelm Kamlah, der einen hervorragenden Beitrag zur Augustinforschung geleistet hat, bemerkt dazu: «Augustin weiss sich nicht als Römer, er fühlt sich nicht dazugehörig zu diesem Volk, in dessen Sprache er redet und dessen Ueberlieferungen ihn einst zum Philosophen gebildet haben, er spricht im Widerspruch gegen Rom das Wir der christlichen Gemeinde²³.» Das ist Wahrheit, aber nicht die ganze Wahrheit.

¹⁹ Ebenda XIX, 12.

²⁰ Ebenda XV, 4.

²¹ Ebenda XVIII, 22.

²² Ebenda XIX, 17.

²³ *Christentum und Selbstbehauptung. Kritische und philosophische Untersuchung zur Entstehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes»*. Frankfurt 1940. S. 217.

Augustin steht gewiss in leidenschaftlichem Widerspruch gegen Rom und seinen Staat. Aber in diesem Widerspruch steht er nicht nur gegen, sondern auch für Rom, für das, was im römischen Weltstaat, wenn auch in wunderlicher, verkehrter und verzerrter Form, eben doch ein Reflex von jener Ordnung des wahren Staates ist, für den er sich als Bürger des Reiches Gottes verpflichtet weiss. Und so geht es ihm im tiefsten darum, Rom zu zeigen, worin seine wahre Grösse liegt: im freilich verkehrten, weil des Mittels des Krieges sich bedienenden Drangs nach Frieden, im verkehrten, weil auf der Selbstsucht gegründeten Verlangen nach rechtlicher Uebereinkunft der Bürger. Anders gesagt: es geht ihm darum, klar zu machen, dass der Staat, und das heisst jetzt eben Rom, rechter Staat nur sein kann adhaerendo Deo, adhaerendo bono, im Hängen an Gott, im Hängen am Guten und Gerechten, und nicht im Hängen an sich selbst, nicht in der puren Selbstbehauptung. «Würden die Gebote dieser Religion», so sagt der Kirchenvater an einer wichtigen Stelle, «von Erdenkönigen und allen Völkern, von Fürsten und von Erdenrichtern, von Jünglingen und auch von Jungfrauen, von Greisen samt den Jüngsten vernommen und befolgt werden, von jedem empfänglichen Alter und jedem der beiden Geschlechter und auch von den Zöllnern und Soldaten, zu denen Johannes der Täufer spricht: dann würde dieser Staat die Lande mit seinem ganzen Glück des gegenwärtigen Lebens schmücken und sich in seligster Machtentfaltung zum Gipfel des ewigen Lebens aufschwingen²⁴.»

Fragt man zum Schluss nach der bleibenden Bedeutung des Verständnisses des Staates bei Augustin, so wird man wohl folgendes sagen dürfen: Augustin hat versucht, ein positives Verhältnis zum konkreten Staat seiner geschichtlichen Erfahrungswelt zu finden, ohne die staatskritischen Elemente, die in der eschatologischen Orientierung des christlichen Glaubens liegen, preiszugeben oder auch nur abzuschwächen. Er misstraut den falschen Alternativen der pessimistisch-weltentsagenden Staatsverneinung auf der einen und der optimistisch-romantisierenden Staatsbejahung auf der andern Seite. Freilich sind dabei die Gewichte ungleich verteilt. Das Nein zur romantisierenden Staatsbejahung kommt bei ihm weit stärker zu Gehör als das Nein zur weltentsagenden Staatsverneinung bzw. Staatsindifferenz. Das hängt mit spiritualistisch-weltflüchtigen Tendenzen zusammen, die nicht spezifisch christlich sind, sondern ihren Grund in neuplatonischen Traditionen haben. So gibt

²⁴ *De civitate Dei* II, 19.

Augustin wohl Raum für eine kritische Rezeption des Staates als Handhabe einer auf Frieden und Wohlfahrt gerichteten Politik. Doch eine wirklich konstruktive, den Christen auch aktiv engagierende Ethik des Politischen und Sozialen lässt sich auf seinem Boden unmöglich finden. Da muss entschieden über ihn hinausgeschritten werden. Seine Stärke liegt durchaus im kritischen Ansatz, in der Demaskierung des Staates als einer Machtordnung, die als solche je und je — gerade auch im «christlichen Staat», denn Augustin hatte es ja mit dem römischen Staat des konstantinisch-theodosianischen Zeitalters zu tun — dem Hang zum Totalitären ausgesetzt ist. «De civitate Dei» macht so immun gegen jede Art von romantisierender Staatsideologie, trage sie nun ein «heidnisches», «christliches» oder auch «säkularistisches» Vorzeichen. Und das ist wichtig in einer Zeit, die von einem neuen «Mythos des Staates» geblendet wird.