

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 63 (2016)

Heft: 2

Artikel: Vom Polis-Bürgertum über die Bürgerschaft Gottes zum Weltbürgertum?

Autor: Langer, Otto

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760716>

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: 09.07.2025

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

OTTO LANGER

Vom Polis-Bürgertum über die Bürgerschaft Gottes zum Weltbürgertum?

In seiner *Politik* definiert Aristoteles den Menschen als *physei politikon zoon* (1253 a 3)¹. Dieser Satz ist nicht in dem eher harmlosen Sinn zu verstehen, den die lateinische Übersetzung mit „animal sociale“ nahelegt, dass der Mensch von Natur auf das Zusammenleben mit anderen in einer Gemeinschaft angewiesen sei. Die Definition beinhaltet vielmehr die starke These, dass der Mensch nur als Bürger einer Polis, im Bürgerstaat mit entsprechenden Freiheitsrechten, sein Potential an Entwicklungsmöglichkeiten entfalten und ein glückliches Leben führen könne.

In der etwa 2000 Jahre später, 1784, erschienenen Schrift ‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘² vertritt Kant die These, dass nur in einer weltbürgerlichen Rechtsordnung die Entwicklung aller Anlagen des Menschen möglich sei (vgl. VI, 39f.). Diese globale Rechtsordnung versteht er, wie aus anderen Schriften, insbesondere seiner Schrift ‚Zum Ewigen Frieden‘, hervorgeht, im Wesentlichen als Föderalismus von Staaten mit republikanischer Verfassung, in denen das Verhältnis der Individuen innerhalb des Staates nach Prinzipien der Freiheit und Gleichheit (im Staatsrecht), zwischen den Völkern unter dem Ziel der Erhaltung und Sicherung der Freiheit jedes Staates (im Völkerrecht) und das Verhältnis der Individuen zu fremden Staaten im Weltbürgerrecht geregelt ist (vgl. VI, 203).

Beide Autoren sehen – bei allen inhaltlichen Unterschieden und zeitlicher Distanz – in einer auf individuellen Freiheitsrechten gegründeten Rechtsordnung die Voraussetzung dafür, dass der Mensch seine Möglichkeiten als Mensch verwirklichen kann. Das ist in der *Politik* des Aristoteles beschränkt auf den exklusiven Bereich der Polis-Bürger, in der weltbürgerlichen Ordnung Kants ausgedehnt auf alle Menschen als Staatsbürger und Weltbürger, denen überall in der Welt gesicherte Rechte zuerkannt werden³.

* Der Text ist die leicht veränderte Fassung eines Vortrags im Europahaus Eisenstadt (Burgenland) im Mai 2014.

¹ Die *Politik* zitiere ich nach der Ausgabe von ROSS, Walter David (= Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxonii: Clarendon Press 1956.

² Die Werke Kants zitiere ich nach der Ausgabe von WEISCHEDEL, Wilhelm: Frankfurt/M.: Insel-Verlag 1964.

³ Vgl. HÖFFE, Otfried: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: C.H. Beck 1999, 354.

In der folgenden Untersuchung ist die Frage leitend, wie Augustins Lehre von der Bürgerschaft Gottes in *De civitate dei* mit ihrem universalistischen christlichen Potential, das sich in der Behauptung der Gleichheit aller Menschen als Geschöpfe Gottes manifestiert, zu situieren sei, wenn man sie auf der einen Seite zum attischen Bürgerstaat und zur aristotelischen Politie mit ihren exklusiven Partizipations- und Freiheitsrechten in Beziehung setzt und auf der anderen Seite perspektivisch auf die Leistung der Moderne, die sukzessive Durchsetzung allgemeiner Menschenrechte, bezieht.

DER ATTISCHE BÜRGERSTAAT UND DIE „POLITIE“ DES ARISTOTELES

„Das republikanische Denken nimmt [...] seinen Ursprung weder in der amerikanischen noch in der französischen Revolution, auch nicht erst im republikanischen Rom, sondern schon in Athen; und hier ist dessen wichtigster Theoretiker Aristoteles“.⁴ Nach diesem Urteil Otfried Höffes hat bereits die attische Polis als frühe Form eines „Bürgerstaats“ trotz aller Limitationen wichtige Elemente jenes modernen Rechts- und Verfassungsstaates erfunden, der in der Aufklärung unter dem Begriff der Republik bzw. der „republikanischen Verfassung“ dem absolutistischen Feudalstaat entgegengestellt wurde. Welches sind nun erstens die historischen Errungenschaften dieses Bürgerstaats? Wie akzentuiert zweitens Aristoteles – in Abgrenzung zur real existierenden athenischen Demokratie – seinen Begriff des Bürgerstaats, der „Politie“? Was sind drittens die Grenzen dieser frühen Ansätze?

1. Der attische Bürgerstaat

In der Weltgeschichte sind die Kulturen vielfach durch Monarchen oder Adelsgeschlechter, oft in Verbindung mit religiösen Institutionen, geformt worden. „Einmal jedoch lief es ganz anders. Da war es keine Monarchie und kein herrschaftsgeübter Adel, sondern eine relativ breite, über hunderte von selbstständigen Gemeinden sich verteilende Schicht von Freien, von ‚Bürgern‘, die sich ihre Welt formte“.⁵ Es war dies der epochale Neuanfang der frühen Demokratie, wie sie sich in der attischen Polis Athen seit dem Ende des 6. Jh. entwickelte und die mit ihren politischen und kulturellen Hochleistungen zu einem Faszinosum für die Nachwelt wurde. Grundlage dieser Entwicklung war die umfassende Neuordnung, die

⁴ HÖFFE, Otfried: *Aristoteles* (= becksche reihe denker). 3. überarbeitete Auflage. München: C.H. Beck 2006, 272.

⁵ MEIER, Christian: *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?* München: Siedler 2009, 18.

Kleisthenes nach dem Sturz der Tyrannis (561–510 v.Chr.) einführte⁶ – in einer Situation, in der wieder Machtkämpfe zwischen rivalisierenden Adelsfamilien auszubrechen drohten und die Rechtssicherheit gefährdet war.

Zwei Grundgedanken kennzeichnen diese Neuordnung: Erstens, die Aktivierung und Politisierung breiter Schichten der Bevölkerung durch Einbeziehung in die politische Willensbildung und in Entscheidungen auf der Grundlage gleicher Rechte, Isonomie. Den Bürgern wurden in großem Umfang beratende und richterliche Aufgaben übertragen. Zweitens, die Zusammenführung und Integration der Bürgerschaft aus den verschiedenen Ständen und Regionen des Stadtstaats, um Kämpfe und blutige Auseinandersetzungen zu vermeiden. Probleme und Konflikte sollten auf dem Weg des Ausgleichs und der Kompromisse gelöst werden. Und es wurden den beiden Grundgedanken entsprechende politische Institutionen – die Volksversammlung, der Rat der Fünfhundert, die Geschworenengerichte – und Verfahren zur Sicherung des demokratischen Gedankens geschaffen⁷. Die Athener „erfanden“ Regelungen zur Begrenzung von Macht durch den institutionalisierten Wechsel von Regieren und Regiertwerden. Macht auf Zeit ist bis heute ein wesentliches Merkmal des modernen Rechts- und Verfassungsstaats. Dieser Wechsel galt ihnen als Garant gegen den Missbrauch von Macht. So konnte man z.B. in das oberste Beratungsorgan, den Rat der 500, nur zweimal im Leben und jeweils nur für ein Jahr gewählt bzw. ausgelost werden. Für jeweils etwa einen Monat im Jahr fungierte jede der jeweils 50 Mitglieder umfassenden 10 Phylen als eine Art geschäftsführender Ausschuss des Rats, der die Beschlüsse für die Volksversammlung vorbereitete. Damit auch alle Bürger Athens ohne wirtschaftlichen Nachteil sich an der Volksversammlung, die etwa 40mal im Jahr zusammentrat, beteiligen oder als Richter oder Ratsmitglied tätig sein konnten, wurden später Diäten eingeführt.

Alkibiades hat einmal – nach dem Bericht des Thukydides – die athenische Demokratie als „anerkannten Wahnsinn“⁸ bezeichnet, ein politisches System, das „nahezu die gesamte Staatsverwaltung Beamten anvertraute, die jedes Jahr neu durch das Los ausgewählt wurden, und das alle politischen Entscheidungen Massenversammlungen überließ, an denen jeder Bürger teilnehmen – oder auch nicht teilnehmen – konnte“⁹. Aber dieses System, in dem Macht systematisch geteilt, kontrolliert und zeitlich begrenzt wurde, funktionierte nach antiken Maßstäben außerordentlich gut.

⁶ Vgl. MEIER, Christian: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 103–106.

⁷ Vgl. BLEICKEN, Jochen: *Die athenische Demokratie*. 4., völlig überarbeitete und wesentlich erweiterte Auflage. Paderborn: Schöningh 1995, 190–337.

⁸ Zitiert nach JONES, Arnold Hugh Martin: *Wie funktionierte die athenische Demokratie?*, in: GSCHNITZER, Fritz (Hg.): *Zur griechischen Staatskunde* (= Wege der Forschung 96). Darmstadt: WBG 1969, 219.

⁹ JONES: *Wie funktionierte die athenische Demokratie*, 219.

Die Athener machten aber auch die Erfahrung, dass Institutionen und Verfahrensformen allein nicht ausreichten, um die Stabilität der demokratischen Ordnung zu sichern. Nach der Entmachtung des Areopags (463), in dem der Adel noch eine Machtbasis hatte – einem weiteren Schritt in Richtung Demokratie –, flammten wieder Fraktionskämpfe auf. Um die Ordnung zu stabilisieren, kam alles auf eine Versöhnung der Stände an. In dieser kritischen Situation wird in Athen die Forderung erhoben, die Bürger der Polis sollten untereinander Freunde sein¹⁰. Dieses „Postulat der Bürgerfreundschaft“ formuliert Aischylos in einer seiner großen Tragödien, den ‚Eumeniden‘¹¹, für Christian Meier ein Zeugnis frühen politischen Denkens. Die Athener verstanden, worum es ging: „Freunde sollt ihr sein, nicht euch gegenseitig morden“. Denn die Sicherung der demokratischen Ordnung hängt von der „Eintracht“, Homonoia, der Bürger ab, „Bürgerfreundschaft“ stärkt den Zusammenhalt. Sie ist eine wesentliche Voraussetzung für die Stabilität der Demokratie, die vom freundschaftlichen Umgang der Bürger miteinander auf der Basis der wechselseitigen Anerkennung ihrer Rechte lebt, bei allen Unterschieden der Interessen, Herkunft, sozialer und ökonomischer Stellung.

Maßgeblich für das Selbstverständnis des attischen Bürgerstaats – das kommt auch in der Gefallenenrede des Perikles bei Thukydides programmatisch zum Ausdruck – ist der Begriff der Freiheit, verbunden mit dem der Isonomie, der Gleichheit.¹²

Der Begriff der Freiheit wurde dabei in mehrfachem Sinn gebraucht. Er bedeutete erstens die Möglichkeit zu politischer Partizipation und das hieß auch zu politischer Initiative jedes Einzelnen¹³, beginnend mit dem Recht der freien Rede und der Antragstellung in der Volksversammlung bis zu den Möglichkeiten selbstständigen Handelns in der Wahrnehmung von Ämtern und richterlichen Tätigkeiten. Allerdings galten dafür feste gesetzliche Regelungen, um Willkür zu vermeiden. Wesentliche Instrumente waren die Überprüfung vor Amtsantritt, die Rechenschaftsablage der Amtsträger nach Ablauf ihres Amtsjahres und der Ostrakismos.

Bei Thukydides umschreibt Perikles dieses gleiche politische Freiheitsrecht programmatisch so: Wir sind als freie Bürger im Dienste des Gemeinwohls politisch aktiv und erlauben uns „im Staat [...] keine Rechtsverletzung, im Gehorsam gegen die jährlichen Beamten und gegen die Gesetze“ (112). Dieses Recht gilt in der Demokratie, das betont Perikles, unabhängig vom gesellschaftlichen Status. Nicht die Zugehörigkeit zu ei-

¹⁰ Vgl. MEIER: *Die Entstehung des Politischen*, 208–214.

¹¹ Vgl. MEIER: *Die Entstehung des Politischen*, 144–154.

¹² Vgl. THUKYDIDES: *Der Peloponnesische Krieg*. Hg. und übers. von Georg Peter Landmann. 3. Auflage. Düsseldorf: Artemis/Winkler 2010, 111f.; 116.

¹³ Vgl. SCHÄFER, Hans: *Politische Ordnung und individuelle Freiheit im Griechentum*, in: GSCHNITZER: *Zur griechischen Staatskunde*, 154 und BLEICKEN: *Die athenische Demokratie*, 344–351.

nem bestimmten Volksteil, sondern allein die persönliche Tüchtigkeit verleiht im öffentlichen Leben einen Vorzug. „Ebenso wird keiner aus Armut, wenn er für die Stadt etwas leisten könnte, durch die Unscheinbarkeit seines Namens verhindert“ (112). Hier deutet sich ein bürgerliches Leistungsprinzip an, das gegen das adlige Standesprinzip in Stellung gebracht wird. Das politische Freiheitsrecht ist ein Aufstiegsrecht.¹⁴

Der Begriff ‚Freiheit‘ meint zweitens die persönliche Freiheit. Aristoteles formuliert sie als die Freiheit, „zu leben, wie man will“ (1317 b 11f.), und Perikles sagt über sie: „frei leben wir miteinander im Staat [...], ohne dem lieben Nachbarn zu grollen, wenn er einmal seiner Laune lebt“ (112). Diese persönliche Freiheit ist geschützt durch die Gleichheit vor dem Gesetz (112).

Der zur Demokratie entwickelte attische Bürgerstaat ist also auf dem Prinzip der gleichen Freiheit der Bürger aufgebaut. Grundlage der demokratischen Verfassung ist die Freiheit und zwar in der Form, dass die Bürger abwechselnd regieren und regiert werden und jeder leben kann, wie er will. Das waren politische Erfindungen, die in der Dichtung früh reflektiert wurden, was wiederum zur Identitätsbildung der Polisbürger beitrug. So lässt z.B. Aischylos in der Tragödie *Die Perser*¹⁵, die acht Jahre nach dem Sieg bei Salamis den Freiheitswillen der Polisbürger feiert, in einer ingeniösen „Außenbewertung“ – das Stück spielt ausschließlich am Perserhof – die Königinmutter Atossa sich über diesen rätselhaften Staat wundern, der „fern im Westen“ (V. 232) liegt, wie der Chor ihr sagt. Die Athener sind keinem Herren (Despotes) untertan (V. 241). „Keines Menschen Sklaven sind sie“ (V. 242). Sie lassen sich unter kein Joch beugen. Sie sind frei und wollen es bleiben.

2. Aristoteles’ „Politie“

2.1 *Oikos* und *Polis* – Vom Herrschen im Haus und dem Regieren und Regiertwerden im Bürgerstaat

Das eingangs (2) angeführte Zitat von Otfried Höffe verweist, was die Anfänge republikanischen Denkens anbetrifft, nicht nur auf den Stadtstaat Athen, sondern auch auf dessen wichtigsten Theoretiker, Aristoteles. Er bringt die Entwicklung von Solon bis Ephialtes auf den Begriff, analysiert kritisch Tendenzen der radikalen Demokratie und entwickelt schließlich das Konzept eines Bürgerstaats, der „Politie“, in dessen herrschaftslimitie-

¹⁴ Vgl. SCHÄFER: *Politische Ordnung und individuelle Freiheit*, 154.

¹⁵ AISCHYLOS: *Tragödien*. Übers. von Oskar Werner, hg. von Bernhard Zimmermann. 6. Auflage. Düsseldorf: Artemis/Winkler 2005; vgl. DEICHGRÄBER, Karl: *Die Perser des Aischylos*, in: Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 8 (1941), 155–202; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von: *Aischylos. Interpretationen*. 2. Auflage. Dublin: Weidmann 1966, 42–55.

renden Elementen man Ansätze einer liberalen Demokratie sehen kann¹⁶. Als ähnlich innovativ beurteilt auch Dolf Sternberger das aristotelische Konzept der Politie. Ihm zufolge hat Aristoteles – und hierin liege sein großes Verdienst im Vergleich zu Platon – den für den modernen Rechts- und Verfassungsstaat grundlegenden Gegensatz zwischen Herrschaft und Verfassung vorbereitet.¹⁷

Wie lässt sich dieses positive Urteil begründen? Wo liegen die Grenzen des aristotelischen Ansatzes? Aristoteles' Pionierarbeit besteht zunächst in der grundsätzlichen Unterscheidung von *despotike arche* und *politike arche* (vgl. 1252 a 7-16), von Herrschen und Regieren bzw. Leiten, wie man diese Begriffe übersetzen kann¹⁸, die er gleich im ersten Kapitel seiner Politik einführt. Er ordnet sie unterschiedlichen Bereichen zu: dem des Hauses und dem der Polis. Dieser Gegensatz bestimmt nicht nur die Grundzüge seiner Politie, sondern ist für ihn auch Basis der Beurteilung der verschiedenen empirischen Staatsformen und ihrer Verfallsformen.

Nach Aristoteles macht es nämlich einen wichtigen Unterschied, ob man als Staatsmann (*politikos*) an der Spitze einer Polis steht oder als Hausherr (*oikonomikos* und *despotes*) an der Spitze eines Hauses. Während der Hausherr über das Haus herrscht, dessen Mitglieder, Ehefrau, Kinder, Sklaven, sich auf verschiedenen Stufen der Abhängigkeit von ihm befinden, regiert der Politikos in der Polis über gleich Freie und freie Gleiche. Gleich frei sind sie in dem bekannt doppelten Sinn, dass sie leben dürfen, wie sie wollen (1317 b 11f.), und dass sie im Wechsel regieren und regiert werden (1277 b 13-16; 1283 b 42-1284 a 1).

Daher ist, nach Aristoteles, die Polis auch nicht zu führen wie ein großes Haus, in dem einer herrscht und andere gehorchen, sondern als eine Gemeinschaft, in der das Zusammenleben von gleich Freien über Vereinbarungen und Kompromisse geregelt werden muss. Zu meinen, zwischen den beiden Gemeinschaftsformen des Hauses und der Polis sei nur ein quantitativer Unterschied und der Staat sei wie ein großes Haus zu führen, wie das in der Monarchie unter einem Basileus geschieht, verkennt diesen grundsätzlichen Unterschied. Damit setzt sich Aristoteles von Platon ab, bei dem auch im Staat alles auf Herrschaft und nicht auf Vereinbarung hinausläuft¹⁹. Aristoteles dagegen unterscheidet, wie Sternberger betont, streng „zwischen politischer Gemeinschaft und despotischer Herr-

¹⁶ Vgl. HÖFFE, Otfried (Hg.): *Aristoteles, Politik* (= Klassiker Auslegen). 2., bearbeitete Auflage. Berlin: Akademie Verlag 2011, 166.

¹⁷ Vgl. STERNBERGER, Dolf: *Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat*, in: *Thyssen-Vorträge: Auseinandersetzungen mit der Antike I*. Bamberg: C.C. Buchners Verlag 1985, 7-26.

¹⁸ Vgl. KAMP, Andreas: *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen: Wesenstheorie und Polisordnung* (= Praktische Philosophie 22). Freiburg i.Br.: Alber 1985, 141; 147f.

¹⁹ Vgl. STERNBERGER: *Der Staat des Aristoteles*, 9.

schaft“ (9). Und „dieser Gegensatz [...] steht am geistigen Beginn des modernen Verfassungsstaates“ (13).

Die politische Gemeinschaft und damit der Bereich gleicher Freiheit ist allerdings von zwei Seiten gefährdet: einerseits durch Leute, die sich nicht regieren lassen wollen, d.h. die nur in despotischer Weise zu herrschen verstehen, und andererseits durch diejenigen, die zu unterwürfig sind, um selbst zu regieren – dann wird dieser Bereich des Politischen „despotisiert“ (1295 b 13-25). Der gute Bürger muss beides verstehen und beides können: das Regieren (Ämter wahrnehmen, Rechenschaft ablegen, beraten, an Mehrheitsentscheidungen mitwirken, Kompromisse aushandeln) und das Regiertwerden (Entscheidungen respektieren, sich an die Gesetze halten).

In der Politie sind der Bereich des Hauses und der Bereich der Polis deutlich getrennt, in ihr findet *politike arche* in ihrer vollkommenen Form statt. Aristoteles nutzt die Dichotomie von *arche despotike* und *arche politike* für eine Abstufung und für eine Unterscheidung von drei Positivformen von Verfassungen: *basileia*, *aristokratia*, *politeia*, und drei Verfallsformen: *tyrannis*, *oligarchia*, *demokratia*.²⁰ Diese Formen unterscheiden sich weniger dadurch, wer herrscht, als vielmehr dadurch, wie regiert wird: ob und in welchem Maße die genannten Kriterien der Freiheit realisiert werden. Die Politie muss für Aristoteles insbesondere folgende Kriterien erfüllen: die Gesetzlichkeit der Regierung und ihre Orientierung am Gemeinwohl.

Der aristotelische Bürgerstaat gleicht damit zwar in seinen Grundprinzipien der attischen Demokratie. So sagt Aristoteles, dass, „was wir heute als Politie bezeichnen, früher Demokratie hieß“ (1297 b 24f.). Gleichwohl hat seine kritische Reflexion von Entwicklungen der attischen Demokratie auch dazu geführt, dass er ein wichtiges Merkmal ihres Selbstverständnisses, wie es noch Perikles formuliert, nämlich die Bindung an das Gesetz, besonders urgiert. Dieser Gesichtspunkt ist für ihn ein wesentlicher Grund, die Demokratie in ihrer radikalen Form abzulehnen.

Die aristotelische Politie ist gekennzeichnet durch die Herrschaft guter Gesetze; das bedeutet erstens gleiche Regelanwendung, strenges Befolgen der Gesetze, und beinhaltet zweitens gewisse Qualitätskriterien: Gute Gesetze sind das Ergebnis von rationalen Beratungs- und Abwägungsprozessen, in denen ein Interessenausgleich stattfindet, und sie sind drittens am Gemeinwohl orientiert und nicht daran, das Wohl der Herrschenden zu befördern (1279 a 17-21). Aristoteles stimmt Pindar zu, der das Gesetz als König der Sterblichen und Unsterblichen bezeichnet hat. Und auch in diesem Punkt ergibt sich wieder ein Unterschied zu Platon: „Während Platon

²⁰ Vgl. die Bücher III und IV der *Politik* und SCHÜTRUMPF, Eckart: *Verfassungen und politische Institutionen (IV 1-16)*, in: HÖFFE: *Aristoteles Politik*, 105–118.

im Philosophenkönigssatz für den guten Herrscher plädiert, setzt sich Aristoteles für das (gute) Gesetz ein.“²¹

In der mangelnden Bindung an das Gesetz sieht Aristoteles einen Schwachpunkt der Demokratie in ihrer radikalen Form. Das Volk, angeführt von Demagogen, kann sich in Abstimmungen – eben weil die Mehrheit und nicht das Gesetz herrscht – letztlich über alle Regeln hinwegsetzen und sich Rechtsbrüche erlauben, wie z.B. im Arginusenprozess (406 v.Chr.).

2.2 Vom Glück des Bürgers in der Polis

Gleiche Freiheit im Sinne gleicher Partizipationsrechte, Pluralismus der Lebensformen, Gesetzlichkeit von Regierung und Verwaltung – das sind für Aristoteles die Bedingungen dafür, dass der Mensch in diesem politischen Raum seine *eudaimonia*, sein Glück, finden kann. Denn *eudaimonia* versteht er als *energeia*, als Tätigkeit gemäß unseren besten Fähigkeiten, d.h. insbesondere als *theoria*, aber auch als Praxis, als aktive Lebensgestaltung und Problemlösen, indem die Vernunft im Verhältnis des Menschen zu sich selbst wie zu anderen als Steuerungsinstrument dient und immer wieder ein Ausgleich zwischen gegensätzlichen Strebungen und Interessen gesucht wird. Und für die Ausübung dieser Tätigkeiten bedarf es bestimmter Rahmenbedingungen, die in einer Tyrannis nicht gegeben sind. Die Symmetrie der Beziehungen in der Polis ist für Aristoteles auch eine wichtige Voraussetzung für Freundschaft, die das gute Leben noch potenziert. Gut leben heißt in Freundschaft zusammenleben und in Freundschaft zusammenleben heißt zusammen tätig sein.

Es ist dieser Zusammenhang, der auch erklärt, warum das eingangs zitierte Diktum vom Menschen als *zoon politikon* nicht so zu verstehen ist, dass hier eine allgemeine Aussage über den Menschen als soziales Lebewesen gemacht wird, sondern in dem starken Sinn, dass er in dem besonderen politischen Raum der Polis erst all die Fähigkeiten zur Vollendung bringen und das Potential entfalten kann, das ihn als Menschen auszeichnet. Dazu gehört auch die Entwicklung von Kunst und Wissenschaft: Was Menschen in den Zentren verdichteten politischen Lebens der griechischen Stadtstaaten an kulturellen, gesellschaftlichen und technischen Leistungen hervorbringen konnten: in Nautik und Schiffsbau, in der Medizin, in der Bildhauerei, in Handwerk, Kunst, Wissenschaft und Politik, das hatte Aristoteles Mitte des 4. Jahrhunderts anschaulich vor Augen.

3. Limitationen des Bürgerstaats

Die Grenzen und dunklen Seiten dieses Ansatzes sind unübersehbar. Der politische Raum der Bürgerschaft ist in der Realität der griechischen Stadt-

²¹ HÖFFE: *Aristoteles*, 263.

staaten und mehr noch im aristotelischen Ideal der Politie, in dem Handwerker, Kaufleute, Tagelöhner als Vollbürger ausgeschlossen sind, ein ausgesprochen exklusiver Raum: Die Bürgerrechte sind „Bürgervorrechte“ (Sternberger), Privilegien, weit entfernt von Menschenrechten. Das Bürgerrecht haben im Stadtstaat Athen in der Mitte des 5. Jh. etwa 35'000 männliche Personen; ihnen stehen etwa 80'000–110'000 Sklaven und 10'000–15'000 Metöken gegenüber.²²

Der exklusive Bereich bürgerlicher Freiheitsrechte basiert, wie bereits gezeigt (5f.), außerdem auf dem herrschaftlichen Bereich des *oikos* (vgl. 5). Derselbe Polisbürger, der gegenüber seinen Mitbürgern Freiheit und Gleichheit reklamiert, übt gegenüber den Insassen seines Hauses, Ehefrau, Kinder, Sklaven, in abgestufter Form hausherrschaftliche Gewalt aus. Den Sklaven gegenüber, die das letzte Glied in dieser Kette bilden, ist er *despotes*. Sie sind lebender Besitz, haben den Status von Werkzeugen, von Sachen, und sind „nur Mittel“. Aristoteles gebührt der zweifelhafte Ruhm, die überall in der Antike verbreitete Praxis der Sklavenwirtschaft auch noch theoretisch überhöht und ihr mit seiner Unterscheidung des Freien und des „Sklaven von Natur“, *physei doulos* (1254 a 15), eine bis in die Neuzeit sich durchhaltende Legitimationsbasis verschafft zu haben. Sklaven seien schon durch ihren starken Körperbau und ihre schwächer entwickelten geistigen Kräfte darauf angewiesen und dafür geschaffen, von anderen geführt und gelenkt zu werden. Auch den für die Antike augenfälligen Sachverhalt, dass Freie durch Kriege und Raub in die Sklaverei geraten können, lässt er nicht als Gegenargument gegen seine Theorie gelten.

Festzuhalten ist jedoch, dass es seit der griechischen Aufklärung einzelt und verstärkt in der Stoa auch andere Stimmen gegeben hat. Vertreter der griechischen Aufklärung, wie z.B. der Sophist Antiphon, nach Diels ein Zeitgenosse des Sokrates, haben jeden bestehenden Nomos der griechischen Stadtstaaten als „etwas Willkürliches“ kritisiert²³ und Forderungen nach einem übergeordneten Naturrecht gestellt: „Die von vornehmen Vätern abstammen, achten und verehren wir, die dagegen nicht aus vornehmerm Hause sind, achten und verehren wir nicht. Hierbei verhalten wir uns zueinander wie Barbaren, denn von Natur sind wir alle in allen Beziehungen gleich geschaffen, Barbaren wie Hellenen“²⁴. Alkidamas forderte sogar die Abschaffung der Sklaverei, er wandte sich „rechtspolitisch“ zum ersten Mal gegen die Geltung der Sklaverei „als ‚altes, gutes Herkommen‘

²² Vgl. BLEICKEN: *Die athenische Demokratie*, 99f.

²³ Vgl. MEWALDT, Johannes: *Das Weltbürgertum in der Antike*, in: *Die Antike* 2 (1926), 177–189, hier 179.

²⁴ DIELS, Hermann/KRANZ, Walther (Hgg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker* (= Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft). 8. Auflage. Hamburg: Rowohlt 1963, 135.

und gegen jede Verknechtung von Menschen als angeblich ‚notwendiger‘ Folge eines ‚Gesetzes der Natur‘“²⁵.

Die Stoa stellt den bestehenden Gesetzen die Gesetze der Tugend und der bestehenden rechtlichen Ordnung eine sittliche Ordnung gegenüber. Zenon aus Kition (336–264 v.Chr.) bindet die Qualität als freier Bürger an moralische Qualität: „Frei sind nur die sittlich Guten, alle Schlechten sind Sklaven.“²⁶ Diese neue Sicht ändert aber nichts an der realen Institution der Sklaverei. „Es entsteht ein auf die persönliche höchste Sittlichkeit gegründeter Kosmopolitismus“²⁷. Nichts geändert hat auch der Gleichheitssatz, den es schon im späten römischen Recht gegeben hat: „Quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt“²⁸. Es bleibt nach Sternberger „ein Geheimnis der Geistesgeschichte des Okzidents, wie es kam, dass diese alten Wahrheiten so lange gebraucht haben, die Welt zu verändern, dass sie dann aber, mit einem Male von beiden Seiten, der philosophischen und der religiösen, zugleich ins Leben traten“²⁹.

Die Auflösung des Herrschaftsbereichs des *oikos* auf Grund der Durchsetzung allgemeiner Menschenrechte – und damit die Schaffung der Grundlagen einer weltbürgerlichen Ordnung – ist die große Leistung der Moderne. Im Zuge mehrerer, bis in die jüngste Zeit andauernder Emanzipationsschübe wurden „alle die typischen Insassen des antiken Haushalts freigesetzt und den Bürgern gleichgestellt [...], die Sklaven vor allem, die Frauen, [...] die Kinder“³⁰. Diese Emanzipationsschübe erfolgten im Zuge von Revolutionen und langfristig angelegten Reformen. Vor diesem Hintergrund stellt sich insbesondere die Frage nach der Position Augustins gegenüber dem Herrschaftsbereich des *oikos*, wie er sie in seiner Schrift *De civitate dei*³¹ entwickelt.

DIE BÜRGERSCHAFT GOTTES IN AUGUSTINS *DE CIVITATE DEI*

Das umfangreiche Werk ist als Antwort auf die heidnischen Angriffe gegen die Christen nach der Katastrophe von 410 entstanden. Am 24. August dieses Jahres hatten die Westgoten unter Alarich Rom gestürmt und drei Tage lang geplündert. Die Ewige Stadt, *Roma aeterna*, war in die Hände der

²⁵ WOLF, Erik: *Griechisches Rechtsdenken*, Bd. 2: *Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik*. Frankfurt/M.: Klostermann 1952, 139.

²⁶ Zitiert nach MEWALDT: *Das Weltbürgertum in der Antike*, 186.

²⁷ MEWALDT: *Das Weltbürgertum in der Antike*, 186.

²⁸ Zitiert nach STERNBERGER: *Der Staat des Aristoteles*, 18.

²⁹ STERNBERGER: *Der Staat des Aristoteles*, 18.

³⁰ STERNBERGER: *Der Staat des Aristoteles*, 18.

³¹ Augustins Schrift zitiere ich mit Band- und Seitenzahl nach der deutschen Übersetzung von Wilhelm Thimme, AURELIUS AUGUSTINUS: *Vom Gottesstaat*. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme, eingel. und kommentiert von Carl Andresen. München: dtv 1977 (I), 1978 (II). Die Patrologia Latina zitiere ich unter der Abkürzung PL.

Barbaren gefallen. Und schuld an dieser verheerenden Niederlage waren nach Meinung der Heiden die Christen. Pagane Kreise nahmen den Fall Roms zum Anlass, gegen sie und ihren Gott zum Angriff überzugehen. Jetzt hatte sich gezeigt, dass der von den Christen verehrte allmächtige Schöpfergott im politischen Bereich gänzlich machtlos war. Eine Restitution der alten politischen Religion Roms schien ihnen dringend notwendig.

Für die Christen wuchs sich das Unheil zur Anfechtung aus. Sie sahen sich mit der Frage konfrontiert, wie es möglich gewesen war, dass die Heilige Stadt, in der sich die Gräber der Apostelfürsten, Petrus und Paulus, und vieler Märtyrer befanden, in die Gewalt der Barbaren fallen konnte. Die alten Götter hatten doch die Stadt jahrhundertlang unversehrt als Zentrum eines weltumspannenden Reiches erhalten. Auch die Botschaft der christlichen Reichstheologie eines Eusebius von Caesarea, dass die Preisgabe der heidnischen Götter und die Annahme der christlichen Religion zu einer Erneuerung und Stärkung des Reiches führen würden, hatte sich als falsch erwiesen.³²

Gegen die Anschuldigungen der Heiden und die Verunsicherung der Christen schrieb Augustinus seine große Apologie „adversus paganos“. Seine eigentliche Antwort auf die römische Katastrophe lag dabei in der „eschatologischen Konzeption zweier [...] konträrer [...] Reiche“³³, einer *civitas dei* und einer *civitas terrena* bzw. *diaboli*.

1. Zur Bedeutung von ‚civitas‘ und zu den Kriterien der Zugehörigkeit zu den beiden civitates

Augustinus verwendet ‚civitas‘ in mehreren Bedeutungen. Er folgt römischem Sprachgebrauch, wenn er mit ‚civitas‘ erstens ‚urbs‘, ‚oppidum‘, ‚Stadt‘, aber auch ‚Staat‘ meint. In Rom war es zu einer „Vermischung der Bedeutungen ‚Stadt‘ und ‚Staat‘ im Wortsinn von ‚civitas‘“³⁴ gekommen. Die ‚Stadt‘ Rom war immer zugleich der ‚Staat‘ Rom im Sinne des römischen Reiches. Für Augustinus gilt noch diese Gleichsetzung ‚civitas‘ – ‚urbs‘ (vgl. II, 540f.) und ‚civitas – ‚respublica‘ (vgl. I, 90–95). Zweitens bezeichnet ‚civitas‘ die ‚universitas civium‘ im Sinne von ‚Bürgerschaft‘, ‚Bürgergemeinde‘ und drittens tropologisch das ‚himmlische Jerusalem‘ oder das ‚dämonenbeherrschte Babylon‘.

³² Vgl. DUCHROW, Ulrich: *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (= Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 25). Stuttgart: Klett 1970, 248.

³³ KOSELLECK, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, 236.

³⁴ RATZINGER, Joseph: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (= Münchener theologische Studien 7). München: Zink 1954, 263.

Wer gehört zur *civitas dei* und wer zur *civitas diaboli*? Schon mit dem ersten Schöpfungstag entstehen die beiden *civitates*, als Gott zwischen Licht und Finsternis schied (II, 30f.); denn mit ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ sind in Augustins Interpretation zwei Gemeinschaften gemeint, die Engel, die im Lichte der Wahrheit blieben, und auf der Gegenseite die Engel, die in der Wahrheit nicht standhielten. Die guten Engel sind Gott stets zugewandt, die bösen Engel ganz auf sich bezogen und durch ihre falsche Willensrichtung, ihre *superbia* (II, 58f.), von Gott abgefallen.

Dieser Gegensatz der beiden *civitates* in der Engelwelt setzt sich in der Menschenwelt und ihrer Geschichte fort (II, 183f.). Sie zerfällt in zwei Gemeinschaften, je nachdem welcher *amor* ihre Mitglieder beseelt. Die Bürger der *civitas terrena* sind durch Selbstliebe, *amor sui*, bestimmt, der sich bis zur Verachtung Gottes steigert, die Bürger der *civitas dei* durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt (II, 210f.); jene suchen irdischen Ruhm, diese höchsten Ruhm in Gott. In der *civitas dei* dominieren Fürsorge und Gehorsam, in der *civitas terrena* Herrschsucht und Angst.

Da es also eine zweifache Liebe gibt, gibt es zwei *civitates*, die entweder nach dem Prinzip der Selbstliebe, nach dem Fleisch und der Lüge, oder nach dem Prinzip der Gottesliebe, nach dem Geist und der Wahrheit, leben. Durch die beiden Prinzipien bilden sich jeweils Vereinigungen vernünftiger Wesen, die gemeinsam erstreben und besitzen, was sie lieben³⁵. Das Volk einer *civitas* wird an seiner Liebe erkannt. „Um festzustellen, was für ein Volk man jedesmal vor sich hat“, muss man „darauf achten, was für Dinge es sind, die geliebt werden“ (II, 578).

Als Zwischenergebnis ergibt sich daraus erstens: Die Zugehörigkeit zu einer der beiden *civitates* bindet Augustinus an innere Kriterien; denn nicht äußere Bedingungen, Besitzverhältnisse, Herkunft, Stand, Nationalität sind entscheidend, sondern die Qualität des Willens. Zweitens: Diese Konstituierung der *civitates* durch die zwei Formen des *amor* impliziert eine universale, spirituelle Gleichheit aller Menschen: Dies ist die *conditio humana*, dass jeder Mensch vor die Entscheidung gestellt ist, zwischen zwei Lebensausrichtungen, *amor dei* – *amor sui*, wählen zu müssen.

Diese Gleichheit in der *conditio humana* – sie ist von der universalen Gleichheit aller Menschen als gottebenbildliche Geschöpfe Gottes zu unterscheiden – hat bei Augustinus eine genealogische Begründung, mit der er an die biblische Überlieferung anknüpft. Adam ist, nach dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht, der einzige Stammvater der Menschen. Neutestamentliche Schriften nehmen diese monogenistische Vorstellung von der Einheit des Menschengeschlechts auf, relativieren und spiritualisieren sie aber: Entscheidend ist nicht die blutsmäßige Abstammung, sondern

³⁵ Vgl. GILSON, Stefan: *Der Heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*. Hellerau: Jakob Hegner 1930, 303.

der Glaube. Die „Jüngergemeinde ersetzt die natürlichen verwandtschaftlichen Bindungen durch glaubensmäßige“³⁶.

Paulus verstärkt diese Argumentation und baut sie in eine Adam-Christus-Typologie ein. Durch einen einzigen Menschen, nämlich Adam, kam die Sünde in die Welt und alle seine Nachkommen sündigten. Durch einen Einzigen, Christus, kommt es aber für alle Menschen zur „Gerechtsprechung“. Am Anfang steht „Adam für alle“ und auf dieses „für alle“ folgt die Erlösung „für alle“ durch Christus³⁷. Denn der Getaufte lässt alle Unterschiede zwischen den Menschen hinter sich. „Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13). Nicht die Abstammung dem Fleische nach, sondern die Zeugung kraft des Geistes durch den Glauben vereinigt also die Menschen zu einer Gemeinde, in der alle Unterschiede in einer übergentilen Einheit der Gläubigen, verschwinden.

Augustinus nimmt in *De civitate dei* die Vorgaben der Schrift auf: Das Menschengeschlecht hat sich von einem einzigen Menschen her ausgebreitet (II, 98). Gott wollte damit den Menschen einprägen, „wie lieb ihm auch in der Vielheit die Einheit ist“ (II, 100), und wollte sie „nicht nur durch Gleichheit der Natur, sondern auch durch Zuneigung der Verwandtschaft“ (II, 99) mit dem Band des Friedens in Einheit und Eintracht zusammenschließen. Es gibt also nur eine einzige „origo gentium“.

An dieser genealogischen Begründung bleibt festzuhalten: Adam ist der „Repräsentant der Menschheit“, aber zugleich der „Repräsentant dieser sündigen Menschheit“³⁸. Die Adamtradition bildet nicht nur die Grundlage für die Annahme der Einheit und Gleichheit aller Menschen, sondern auch für deren Sündhaftigkeit: „Gott, der Urheber der Naturen, nicht der Gebrechen, hat den Menschen wohl gut erschaffen, doch der, durch eigene Schuld verderbt und dafür von Gott gerecht verdammt, hat verderbte und verdammte Nachkommen erzeugt“ (II, 124). Die eine Tat Adams betrifft die ganze Menschheit.

Es gibt somit ein universales Unheilsgeschehen in Adam und ein universales Heilsgeschehen in Christus. Die gemeinsame Verwicklung aller Menschen in Heil und Unheil hebt die Unterschiede zwischen ihnen auf und begründet ihre Gleichheit in der *conditio humana*, die bis zum jüngsten Gericht dauert. Die endgültige Zugehörigkeit zu einer der beiden *civitates* wird erst am Ende aller Zeiten entschieden. Augustinus hat in seinem eschatologischen Konzept die beiden *civitates* zwar entterritorialisiert, aber nicht enthistorisiert.

³⁶ DASSMANN, Ernst: *Haus*, in: RAC Bd. 13 (1986), 878.

³⁷ Vgl. ANGENENDT, Arnold: *Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der Origo gentis im Mittelalter*, in: WUNDERLI, Peter (Hg.): *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994, 27–52, hier 33.

³⁸ MILDENBERGER, Friedrich: *Adam*, in: TRE Bd. 1 (1977), 432.

2. Status und innere Verfassung der *civitas dei*

Welchen Status hat nun die *civitas dei* und wie sieht ihre innere Verfassung aus?

Für die Beantwortung dieser Fragen ist eine doppelte Gleichsetzung Augustins ausschlaggebend: erstens die von *civitas dei* mit *ecclesia*, der Kirche, und zweitens die von *civitas dei* mit *domus*. Die *civitas dei* ist das Haus Gottes.

Die erste Gleichsetzung (II, 126 und 271) verstand man lange als Gleichsetzung von *civitas dei* und „empirischer katholischer Kirche“ (Reuter, Harnack, Holl). Sie führte zur These von Augustins doppeltem Kirchenbegriff, einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche. In der wegweisenden Deutung Kamlahs dagegen ist die *ecclesia* die „eschatologisch verstandene[.] geschichtliche[.] Gemeinde“³⁹. Sie ist eine historische Größe und versteht sich selbst als „die Vielheit derer [...], die von Gott als Erwählte aus der Geschichte herausgerufen sind“⁴⁰. Sie lebt in der Hoffnung auf die verheißene jenseitige Vollendung. Zu unterscheiden ist demnach mit Augustinus eine Gemeinde-jetzt und eine Gemeinde-dereinst, „qualis nunc – qualis tunc, die wandernde und die vollendete Gemeinde“⁴¹. Jene ist noch durchsetzt mit Scheinchristen, sie stehen „in communione sacramentorum“, bleiben ihr aber äußerlich. Sie sind Teil des „corpus Christi permixtum“ und werden am Ende der Zeiten von der Gemeinde der Erwählten getrennt.

Die eschatologisch ausgerichtete reale Gemeinde lebt in der *civitas terrena*, ihre Mitglieder nutzen deren Segnungen, insbesondere die *pax terrena*, den zeitlichen Frieden des Weltstaates – „solange die beiden Staaten miteinander vermischt sind, bedienen auch wir uns des Friedens Babylons“ (II, 580) –, nehmen aber innerlich Abstand von deren Prinzipien, der Selbstliebe und Herrschsucht, *cupiditas dominandi*. Sie leben mit den anderen, aber nicht wie die anderen⁴². Der *civitas terrena*, dem irdischen Staat, spricht Augustinus Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit, wesentliche Merkmale der Polisordnung, ab – er kritisiert in diesem Punkt Ciceros Definition des Staates, *res publica*, als Sache des Volkes, *res populi*, und Scipios Definition des Volkes als „Gemeinschaft vieler Menschen, die durch Rechtsgleichheit und Interessengemeinschaft verbunden ist“ (II, 566). Recht und Gerechtigkeit fehlen, nach Augustinus, wo man Gott nicht das

³⁹ KAMLAH, Wilhelm: *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins ‚Bürgerschaft Gottes‘*. 2., neu bearb. und erg. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 1951, 141.

⁴⁰ RATZINGER, Joseph: *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, in: LAMMERS, Walther (Hg.): *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter* (= Wege der Forschung 21). Darmstadt: WBG 1965, 55–75, hier 70.

⁴¹ Vgl. DUCHROW: *Christenheit und Weltverantwortung*, 258.

⁴² Vgl. GILSON: *Der Heilige Augustin*, 310.

Seine gibt.⁴³ Die Ordnung der *civitas terrena* zielt nur auf den irdischen Frieden, der sich als „geordnete[] Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen“ (II, 552) manifestiert. Am Ende der Zeiten wird die *civitas terrena* diesen Frieden aber verlieren. Beide *civitates* sind damit nicht eindeutig voneinander zu trennen, solange sie in dieser Welt existieren; sie sind durchmischt. In beiden leben Mitglieder der jeweils anderen *civitas* (II, 4).

Augustinus enthistorisiert also die beiden *civitates* nicht. Er hebt ihre Geschichte nicht auf und statuiert die Unumkehrbarkeit der historischen Entwicklung, die sich in Richtung auf das Jüngste Gericht bewegt. An diesem Endpunkt der Geschichte kommt es zur unwiderruflichen Entmischung der *civitates*. Ihre Trennung in die *civitas dei* und die *civitas diaboli* und die Trennung der Menschen in Selige und Verdammte, in *beati* und *damnati*, bleibt dann für alle Ewigkeit bestehen. In dieser herrschen ewiger Friede und Glückseligkeit, in jener ewiger Krieg und Schmerz (vgl. II, 583).

In diesem weltgeschichtlichen Prozess der Auseinandersetzung der beiden *civitates* zerschmilzt nun „jeglicher Universalismus“.⁴⁴ An die Stelle der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen tritt die absolute Ungleichheit im Heilsstatus von Erwählten und Verstoßenen. Nicht alle Menschen haben an der ewigen Glückseligkeit teil. Ein Teil der Menschheit wird für immer ins Höllendepot verbannt, der andere ist für immer und ewig glückseliger Bürger des Gottesstaates.

Dieser in einem eschatologischen Horizont angesiedelte asymmetrische Gegensatz zweier *civitates* und ihrer Bürger ist fundamentaler und entfaltet in der Folge eine größere Dynamik als sie etwa in den antiken Gegenbegriffen Griechen und Barbaren angelegt war.⁴⁵ Für Ungläubige bzw. nicht Rechtgläubige ist kein Platz – weder im Himmel, noch auf Erden –, dafür sorgt auch Augustinus selbst, wenn er den Einzug des Vermögens der Donatisten und die Zerstörung heidnischer Kultstätten durch den christlichen Kaiser befürwortet bzw. fordert.

Die zweite Gleichsetzung – *ecclesia* = *domus*⁴⁶ – führt noch einmal zur Frage nach der inneren Verfassung der *civitas dei*. Mit dieser Gleichsetzung wird die *ecclesia* und damit die *civitas dei* nach dem Muster der Hausherrschaft verstanden. Von dem auf Aristoteles zurückgehenden Modell aus betrachtet, wird also der Bereich der *civitas* patriarchalisiert. Die Gottesbürger unterstehen der alleinigen, allmächtigen Herrschaft Gottes. Dabei sind in der *civitas/ecclesia*, verstanden als Haus Gottes, alle unter einem Herrn gleich. Es gibt unter ihm keine abgestuften Abhängigkeitsverhältnisse mehr wie im aristotelischen *oikos*.

⁴³ Vgl. DUCHROW: *Christenheit und Weltverantwortung*, 286f.

⁴⁴ KOSELLECK: *Vergangene Zukunft*, 237.

⁴⁵ Vgl. KOSELLECK: *Vergangene Zukunft*, 239.

⁴⁶ Vgl. RATZINGER: *Volk und Haus Gottes*, 181.

Auch das formale Merkmal einer *civitas*, die Gesetzlichkeit, bestimmt Augustinus neu. Das Gesetz ist die Liebe, *caritas*, und die Liebe ist Gott (PL 35, Sp. 1462; 43, Sp. 351). Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und hat in ihr das Gesetz seines Handelns gefunden: „Liebe, und dann tue, was du willst“ (PL 35, Sp. 2033). Das von der Liebe bestimmte und geleitete Haus ist ein Haus der Eintracht und des Friedens, da alle in der gleichen Liebe geeint sind.

3. Der Gottesbürger als weltlicher Hausherr und die Sklavenfrage

Wie steht Augustinus zur Herrschaftsform des Hauses als Teils der weltlichen Rechtsordnung und zur Hausherrschaft des Christen? Der *ordo naturalis* kennt, nach Augustinus, nur einen einzigen legitimen Herrscher über alle Kreaturen: Gott. Von diesem Allherrscher haben die vernünftigen Wesen den Auftrag erhalten, die unter ihnen stehenden Geschöpfe zu beherrschen. So wurde der Mensch über das Vieh, nicht aber über Menschen gesetzt. Die Herrschaft von Menschen über Menschen im Staat wie im Haus hat ihre Ursache darin, dass der Mensch, verleitet durch seinen Stolz, der eine Folge der Schwächung seiner Natur durch die Erbsünde ist, in einer „perversen Nachahmung des allmächtigen Gottes“ (PL 34, Sp. 160) allein herrschen will wie Gott. Dadurch erhebt er sich über seine Mitmenschen. In seiner *libido dominandi* verletzt er die natürliche menschliche Gleichheit und maßt sich göttliche Machtfülle an. Die Herrschsucht des Menschen stellt die von Gott gewollte Herrschaftsordnung auf den Kopf und führt zu fortwährendem Unfrieden, zur Zerstörung der „*tranquillitas ordinis*“ und zu despotischer Herrschaft im Haus und im Staat.⁴⁷ Es ist die permanente Verkehrung des *ordo naturalis*, der nur den einen Gott-Herrscher kennt und die vollkommene Unterordnung verlangt.

Der christliche Hausherr allerdings wahrt dieses, nach Augustinus, göttliche Gesetz. In seinem Haus herrscht die Gottesliebe. Alle seine Mitglieder sind in der Liebe zu Gott geeint und bilden eine Gemeinschaft von Gleichen und leben daher in Frieden miteinander. Die *caritas* durchwirkt alle Personenbeziehungen, die des Hausherrn zu seinen Sklaven, des Mannes zur Ehefrau und die des Vaters zu seinen Kindern. Der „Friede des Hauses“, der daraus entsteht, ist die „geordnete[] Eintracht der Hausbewohner im Befehlen und Gehorchen“ (II, 552). Die Hausherrschaft wird nicht mehr despotisch ausgeübt, vielmehr ist der Herr Diener seiner Untergebenen und ihnen fürsorglich zugetan, er lebt mit ihnen in Frieden zusammen und ist bestrebt, ihnen nicht zu schaden, sondern sie in allen Belangen zu fördern. Hausherr und Untergebene sind einander in Fürsorge

⁴⁷ Vgl. FUCHS, Harald: *Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei* (= Neue philologische Untersuchungen 3). Berlin: Weidmann 1926, 58; LAUFS, Joachim: *Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch De Civitate Dei* (= Hermes 27). Wiesbaden: Steiner 1973, 104.

und Gehorsam zugetan (vgl. II, 557). Die „geordnete Eintracht“ des in christlichem Geist geführten Hauses schließt jede Form von Machtgier aus. „Nicht die Lust zu herrschen, sondern die Pflicht zu helfen heißt sie [die Hausherrn] befehlen, nicht ehrgeiziger Hochmut, sondern fürsorgliches Erbarmen“ (II, 557).

Aus diesen Prämissen ergibt sich für Augustinus die Pflicht des Einzelnen als Gottesbürgers die Herrschaft im Haus über Sklaven in christlichem Geist abzumildern. Allerdings enthält dieser Ansatz auch eine Rechtfertigung der Sklaverei als rechtliche Institution (II, 557–560), die eine tiefe Ambivalenz seines Herrschaftsbegriffs manifestiert. Dabei nimmt Augustins Argumentation eine überraschende Wendung, indem er die Ausübung der Herrschaft von Menschen über Menschen als Teil der göttlichen Heilsordnung versteht.

Gott habe zwar den Menschen als sein Ebenbild gleich erschaffen und nur zur Herrschaft über die unvernünftige Kreatur ermächtigt, aber als Strafe für die Sünde auch die Ungleichheit und die Herrschaft von Menschen über Menschen zugelassen. „Also ist erste Ursache der Sklaverei die Sünde, die dahin führt, dass ein Mensch dem anderen durch den Zwang seiner Lage dienstbar wird. Dazu kommt es aber nur durch das Gericht Gottes, bei dem keine Ungerechtigkeit ist und der den Schuldigen mancherlei Strafen nach Verdienst zumisst“ (II, 558). Der erste Sklave, der in der Bibel genannt wird, ist Ham, den Noah, sein Vater, verfluchte; seither werden in jedem Krieg Menschen versklavt. Nachdem nun also durch die Sünde die Sklaverei in die menschliche Gesellschaft gekommen ist, muss sie als notwendiges Übel und gerechte Strafe hingenommen werden. Sie ist Teil des *ordo naturalis*. Wer schuldlos Sklave eines anderen ist, solle auf die Gerechtigkeit Gottes hoffen und außerdem bedenken, dass seine Lage als gerechter Sklave vorteilhafter ist als die seines ungerechten, sündigen Herrn, der ein Sklave seiner Sünden ist. Besser sei es, Sklave eines Menschen als Sklave seiner Begierden zu sein, besser zu dienen als dem Hochmut und der Herrschsucht unterworfen zu sein. Im Übrigen fordere auch Paulus die Sklaven auf, sich ihren Herren dienstwillig unterzuordnen (Eph 6,5). Der christliche Hausherr darf ruhigen Gewissens Sklaven besitzen und verstößt nicht gegen den *ordo naturalis*.

Augustinus setzt also den verchristlichten und verinnerlichten „Patriarchalismus des Paulus“⁴⁸ fort. Die Sklaverei bleibt weiterhin „ein Stück des allgemeinen Besitzrechtes und der staatlichen Ordnung, die das Christentum hinnimmt und nicht antastet, ja im Gegenteil mit seinen moralischen Garantien festigt“ (133). Der christlichen Position lag, nach Franz Overbeck, nichts ferner als „die Emancipationsideen, mit welchen alte und

⁴⁸ TROELTSCH, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (= Gesamelte Schriften 1). 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922. Aalen: Scientia Verlag 1977, 132.

neue Zeit die Aufhebung der Sklaverei begründet haben“⁴⁹. Ohne die Vorstellung von einem Recht des Sklaven auf Freiheit sei die Kirche unfähig gewesen, „Einfluss auf die Staatsgesetzgebung auszuüben“ (201). Die Aufhebung der Sklaverei ist eine Verheißung und wird auf das Ende der Zeit verschoben.

FAZIT

Die eingangs gestellte Frage nach der Situierung von Augustins Lehre von der Bürgerschaft Gottes, die von Erfindungen und Limitationen der antiken Polisbürgerschaft ausging und sich perspektivisch auf Emanzipationsideen einer modernen Weltbürgerschaft bezog, soll noch einmal resümierend aufgenommen werden.

Erstens: Augustinus beschreitet nicht – was ein christlicher Universalismus nahelegen könnte – den Weg einer Ausweitung der exklusiven Freiheitsrechte des Polisbürgers auf alle Menschen. Das Gottesbürgertum mit seiner weitgehenden Entwertung der innerweltlichen Ordnung ist keine Weiterentwicklung, sondern ein Gegenmodell zum antiken Polisbürgertum, das in Aristoteles' Verständnis zugleich Ort des Rechts und des Glücks ist. Dem Bürger der *civitas dei* sind konstitutive Merkmale des Polisbürgers abhanden gekommen.

Zweitens: Augustinus gilt als „der erste große Friedenstheoretiker“ und *De civitate dei* als das für Jahrhunderte „wichtigste[.] friedentheoretische[.] Werk des Abendlandes“⁵⁰. Aber der wahre Friede ist für Augustinus in dieser Welt nicht erreichbar und erst am Ende der Zeiten von Gott ins Werk zu setzen. Seine eschatologische Ausrichtung entwertet jegliche friedensstiftende weltbürgerliche Ordnung, da er den Eigenwert der weltlichen Sphäre, die Eigentätigkeit des Menschen und seine Fähigkeit zur Selbstvollendung in Frage stellt⁵¹, von der die Antike ausgeht und die die Aufklärung wieder annimmt. Der weltliche Bereich mit seinen Ordnungen und Ordnungsstrukturen bleibt für ihn ein grundsätzlich nicht pazifizierbarer Bereich. „Auf eine sekurierte Menschheit innerhalb dieser Welt zu setzen, bleibt [...] ein Produkt der Sünde, die sich selbst reproduziert“.⁵²

Drittens: Augustins Gottesbürgerschaft enthält mit ihren Vorstellungen von der Gleichheit der Menschen Elemente, die über die Limitationen der antiken Polisbürgerschaft hinausweisen. Alle Menschen – unabhängig von gesellschaftlichem Stand und Geschlecht – sind darin gleich, dass sie frei

49 OVERBECK, Franz: *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, darin III: *Ueber das Verhältniß der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche*. Schloss-Chemnitz: Ernst Schmeitzner 1875, 201.

50 HÖFFE: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, 247.

51 Vgl. HÖFFE: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, 251

52 KOSELLECK: *Vergangene Zukunft*, 237.

wählen und entscheiden können, ob sie dem *amor sui* oder dem *amor dei* folgen wollen. Es hängt von der Qualität ihres Willens und nicht von äußeren Bedingungen ab, ob sie Bürger der *civitas dei* sind oder nicht. Die gleiche innere Freiheit ist allerdings mit realer äußerer Ungleichheit der Menschen kompatibel. Diese Einschränkung gilt auch für Augustins biblisch fundierte Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen als gottesebenbildliche Geschöpfe. Für Augustinus bleibt die Aufhebung der Ungleichheit, die in der Welt als Folge des Sündenfalls durch Formen der Herrschaft von Menschen über Menschen entsteht, eine Verheißung. Den weltlichen *oikos*-Bereich, den Bereich der Hausherrschaft als Ort realer Unfreiheit, lässt er unangetastet. Er wird als Teil des *ordo naturalis* akzeptiert und sogar heilsgeschichtlich legitimiert.

Gleichwohl sind Wirkungen seiner Gleichheitsvorstellungen und des christlichen Liebesgebots in seinen Anweisungen zur Ausübung der Hausherrschaft unübersehbar. Der Hausherr soll den Sklaven im christlichen Sinn fürsorglich als Mitmenschen behandeln, das hebt sich von der antiken Auffassung des Sklaven als Sache ab. Trotz seiner defensiven Einstellung gegenüber der Institution der Hausherrschaft zeigt sich hier die Appellqualität der christlichen Sicht auf den Menschen, von der seit den Anfängen des Christentums immer wieder Handlungsimpulse zu Veränderungen in der realen Welt ausgegangen sind.

Viertens: Eine ultimative Limitation des Ansatzes besteht allerdings darin, dass die Verheißung einer endzeitlichen gottesbürgerlichen Ordnung, die ewigen Frieden garantiert und in der alle Gottesbürger gleich sind, eben nicht für alle Menschen, sondern nur für die *beati*, die Seligen, gilt. Die Verdammten bleiben ausgeschlossen. Die Gottesbürgerschaft ist in einem neuen, verschärften Sinn exklusiv. Der christliche Universalismus wird eschatologisch wieder aufgezehrt.

Augustinus' Konzept der Gottesbürgerschaft ist nicht auf eine Sicherung von Freiheitsrechten aller Menschen in der Welt angelegt. Trotz aller Brechungen seines christlichen Universalismus enthält sein Ansatz aber menschenrechtliches Potential: Es besteht in einer Sicht auf den Menschen, die seinen Wert nicht abhängig macht von seinem gesellschaftlichen Status, seiner Nationalität oder seinem Geschlecht, sondern ihm als Wesen, das frei entscheiden kann und als Ebenbild Gottes geschaffen wurde, eine hohe Dignität zuerkennt.

Diese Sicht auf den Menschen hat später die Mystik auf ihre Weise verstärkt. Meister Eckhart z.B. rekurriert nicht wie Augustinus auf das Theologumenon von der universalen Unheils- bzw. Heilsgleichheit aller Menschen, sondern betont die aus der Inkarnation sich ergebende Sakralität

der menschlichen Natur⁵³ in jedem Menschen. Die zweite göttliche Person vereinigt in der Inkarnation göttliche und menschliche Natur in sich. Aus dem Dogma zieht Eckhart die tiefgreifende Folgerung, dass die „menscheit“⁵⁴, die allen Menschen gemeinsame Natur, und die menschliche Natur Christi keinen Unterschied aufweise (vgl. DW 2, 379,5-382,10). „Deine menschliche Natur und die seine haben keinen Unterschied: es ist eine und dieselbe; denn was sie in Christus ist, das ist sie in dir“ (DW 1, 420, 10f.). Die „menscheit“ ist also nicht nur allen Menschen gemeinsam und am Ärmsten und Verschmähtesten ebenso vollkommen wie an Kaiser und Papst, sondern sie hat „sippeschaft mit der gotheit“ (DW 2, 13,12f.). Sie ist auch die „menscheit“ Gottes und hat dadurch unendliche Dignität.

Die christliche Tradition ist, unter der Perspektive der Entwicklung allgemeiner Menschenrechte betrachtet, zwar nicht ohne Widersprüche.⁵⁵ Die Ideen spiritueller Freiheit und Würde jedes Menschen enthalten aber ein Potential, das in verschiedenen religiösen Bewegungen immer wieder punktuell aufbrach und im 18. Jahrhundert zur Dynamik der Institutionalisierung von grundlegenden Menschen- und Bürgerrechten beitrug.

⁵³ Die deutschen Werke Meister Eckharts (DW) zitiere ich nach der kritischen Ausgabe von QUINT, Josef/STEER, Georg (Hgg.): *Meister Eckhart: Die deutschen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer 1957ff.

⁵⁴ Vgl. LANGER, Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt: WBG 2004, 344–351.

⁵⁵ Vgl. JOAS, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. 3. Auflage. Berlin: Suhrkamp 2012, 204–210.

Zusammenfassung

Die Untersuchung gliedert sich in zwei Teile. Im ersten werden politische Erfindungen und konstitutive Elemente des attischen Bürgerstaates und des aristotelischen Konzepts der Politie, im zweiten Grundzüge der augustianischen Lehre von der civitas dei in dem doppelten Sinn von Staat und Bürgerschaft Gottes dargestellt. Leitfrage ist, wie die Lehre Augustins mit ihrem universalistischen christlichen Potential zu situieren sei, wenn man sie auf der einen Seite zum griechischen Bürgerstaat mit seinen exklusiven Freiheitsrechten in Beziehung setzt und auf der anderen Seite perspektivisch auf Emanzipationsideen und die Leistung der Moderne, die sukzessive Durchsetzung allgemeiner Menschenrechte als Basis einer weltbürgerlichen Ordnung, bezieht.

Abstract

The study is divided into two parts: The first part describes the political inventions and constitutive elements of the Attic city-state as well as the concept of the Aristotelian Politeia. The second part discusses the main features of the Augustinian civitas dei in its dual sense of the city-state and the citizenship of God. The main issue is the positioning of the Augustinian theory with its universalistic Christian potential. In the analysis, this concept is related to the Greek city-state with its exclusive liberties. Both are considered from the perspective of ideas of emancipation and the successive implementation of universal human rights as a basis for a cosmopolitan political order in the modern age.