

# CHRISTLICHE UND HEIDNISCH-RÖMISCHE GERECHTIGKEIT IN AUGUSTINS WERK „DE CIVITATE DEI“

Meinem Lehrer Karl Büchner zu seinem  
70. Geburtstag gewidmet

*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*<sup>1)</sup>  
– Kaum ein Satz aus dem *opus magnum et arduum*<sup>2)</sup> des Bischofs von Hippo ist so sehr diskutiert worden wie dieser<sup>3)</sup>. Verurteilt der Kirchenvater mit ihm alle oder nur die heidnischen Staaten? Gilt dieses Urteil auch für das antike Rom, oder wird es ausgenommen?

Der Ablativus absolutus wurde bald kausal, bald konditional aufgelöst. Inzwischen gibt man allgemein der konditionalen Auffassung den Vorzug<sup>4)</sup>. Dem sei ohne Zögern beigepflichtet. Augustin spricht generell, seine Behauptung beansprucht Allgemeingültigkeit<sup>5)</sup>; damit verträgt sich nur ein konditionaler Sinn.

Das erweist die extremste Position – Verdammung aller irdischen Staaten, der heidnischen wie der christlichen – bereits als unrichtig; denn sie setzt ein kausales Verständnis voraus.

---

1) civ. 4, 4, 1 f. – Zitiert wird nach der 4. Auflage der Teubneriana von B. Dombart u. A. Kalb (1928/29) im CChL, Bd. 47 und 48, Tournhout 1955. (Diese Ausgabe zählt die Zeilen kapitel-, nicht seitenweise.)

2) civ. 1, praef., 8.

3) Die vorliegende Abhandlung stützt sich vor allem auf: F. G. Maier, Augustin und das antike Rom (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39), Stuttgart/Köln 1955; W. Suerbaum, Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung und Bedeutung von *res publica, regnum, imperium* und *status* von Cicero bis Jordanis (*Orbis antiquus* 16/17), 3., erw. Aufl. mit einem Bericht: Römisches Staatsdenken in der neueren Forschung (1960–1975), Münster 1977, 170 ff.; V. Hand, Augustin und das klassisch römische Selbstverständnis. Eine Untersuchung über die Begriffe *gloria, virtus, iustitia* und *res publica* in *De civitate Dei* (Hamburger Philologische Studien 13), Hamburg 1970. Bei ihnen ist (Maier 118 f., Suerbaum 170 ff. und 373 ff., Hand 58 ff.) weitere Literatur zu finden. S. ferner den Forschungsbericht von R. Lorenz in: ThRundschau 40, 1975, 107 ff.

4) Maier 119, Suerbaum 199 ff. (ohne allerdings der Frage entscheidende Bedeutung beizumessen), Hand 61.

5) Vgl. das abschließende Urteil civ. 19, 24, 25 ff.: *Generaliter quippe civitas impiorum...*

Nicht so leicht aber läßt sich die Frage beantworten, ob von der Verurteilung heidnischer Staaten wenigstens das römische Reich ausgenommen sei. F.G.Maier kommt zu dem Ergebnis, Augustin habe die Antwort auf diese Frage hier noch offengehalten, fälle aber civ. 19, 24 ein endgültiges und eindeutiges Verdammungsurteil über das antike Rom<sup>6)</sup>. Im Gegensatz dazu schließt J. Straub aus civ. 2, 29 – einem Appell an die zeitgenössischen Römer, sich zum christlichen Glauben zu bekennen –, es bedürfe nur der Bekehrung, um das Römerreich in die christliche Weltordnung einzugliedern<sup>7)</sup>; er sieht in Augustin einen Patrioten, der sich um die Wiedergeburt des römischen Staates Sorge<sup>8)</sup>. V. Hand macht sich die häufig getroffene Unterscheidung zwischen einer relativen und einer absoluten Gerechtigkeit zu eigen und glaubt, daß civ. 4, 4 die relative Gerechtigkeit gemeint sei; an diesem Maßstab gemessen, würden die in civ. 4, 4–6 behandelten Staaten verurteilt, die römische Herrschaft aber werde bis zu einem gewissen Grade gerechtfertigt<sup>9)</sup>. Er ignoriert dabei Maiers Warnung, es sei „unnötig, hier schon die spätere Unterscheidung Augustins zwischen heidnischer relativer und christlicher wahrer *iusiitia* heranzuziehen...“<sup>10)</sup>. Andererseits muß Maier entgegengehalten werden, daß Augustin den Begriff *vera iustiitia* schon civ. 2, 21 eingeführt hat.

Augustins Gedanken über die Gerechtigkeit sind Ciceros Schrift „De re publica“ verpflichtet, mit der er sich kritisch auseinandersetzt. Schon deswegen bilden seine Ausführungen zur Gerechtigkeit den Angelpunkt seiner Einstellung zum antiken Rom. Im folgenden soll versucht werden, seine Verwendung des Begriffs *iusiitia* durch eine genauere Beobachtung des Textzusammenhanges ein wenig schärfer zu erfassen<sup>11)</sup>.

6) Maier 119 und 192 nebst Anm. 28.

7) Die geschichtliche Stunde des heiligen Augustinus. Heilsgeschehen und Weltgeschichte in dem „Gottesstaat“, La Ciudad de Dios 167, 1955, 571–587.

8) Augustins Sorge um die *regeneratio imperii*. Das Imperium Romanum als *civitas terrena*, HJ 73, 1954, 36–60 = *Regeneratio imperii*. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik, Darmstadt 1972, 271–295.

9) Hand 61, vgl. 87f.

10) Maier 119, Anm. 12.

11) Eine Berücksichtigung des Textzusammenhanges forderte zuletzt Hand (S. 59 und Anm. 47). Er bleibt aber im wesentlichen bei einer Inhaltsangabe stehen. Damit ist für die Erkenntnis des Argumentationsgeflechts und der inneren Beziehungen der nebeneinanderstehenden Aussagen noch nichts gewonnen.

Das Kapitel civ. 4, 4 steht in folgendem weiteren Zusammenhang: Ein Resümee der ersten drei Bücher zu Anfang des vierten Buches mündet in die Wiederaufnahme des schon civ. 1, 36, 9ff. gegebenen Versprechens, darzulegen, *quos eorum* (sc. *Romanorum*) *mores et quam ob causam Deus verus ad augendum imperium adiuvare dignatus est* (civ. 4, 2, 37ff.). Die Antwort auf diese Frage läßt aber bis civ. 5, 12 auf sich warten. Dazwischen schiebt sich die Beweisführung, daß Größe und Dauer der römischen Herrschaft zu Unrecht den heidnischen Göttern (Buch 4) oder dem Fatum (Buch 5, Kap. 1–11) zugeschrieben würden<sup>12</sup>). Angekündigt wird dieser vorbereitende Argumentationsgang mit dem Satz, der civ. 4, 3 eröffnet<sup>13</sup>); aber schon mit dem zweiten Satz dieses Kapitels drängt sich wiederum eine Vorfrage zu diesem vorbereitenden Argumentationsgang in den Vordergrund: *Quamquam vellem paululum inquirere, quae sit ratio, quae prudentia, ... de imperii latitudine ac magnitudine velle gloriari* (Z. 4ff.). Den Faden des Anfangs von civ. 4, 3 nimmt erst civ. 4, 7 wieder auf. Die Frage, ob es vernünftig und klug sei, sich der Ausdehnung und Größe einer Herrschaft rühmen zu wollen, beherrscht den Zusammenhang der Kapitel 3–6 des vierten Buches.

In diesem engeren Zusammenhang steht Kap. 4, das mit dem umstrittenen Satz beginnt. Er schließt mit *itaque* an das Vorhergehende an<sup>14</sup>) und gibt sich (oder den mit ihm beginnenden Zusammenhang) als – wenn nicht folgernde, so doch zumindest reihende<sup>15</sup>) – Weiterführung des zuvor Gesagten zu erkennen. Darum muß zunächst Kap. 3 betrachtet werden:

Augustin fordert dazu auf, eine Antwort auf die Frage nach der Berechtigung des Stolzes auf eine große Herrschaft aus dem Vergleich zweier Menschen abzuleiten: Der eine ist überaus reich, wird aber von ständiger Unrast umgetrieben; der andere lebt in bescheidenen Verhältnissen, weiß sich aber mit sich und seiner Umgebung in friedlicher Eintracht. Augustin schließt den Vergleich mit den Worten ab: *Nescio utrum quisquam ita desipiat, ut audeat dubitare quem praeferat* (Z. 28f.)<sup>16</sup>), und folgert aus der

12) Vgl. Augustins Zwischenbilanz civ. 5, 12, 3ff.

13) *Iam itaque videamus, quale sit quod tantam latitudinem ac diuturnitatem imperii Romani illis diis audent tribuere...*

14) Vgl. Suerbaum (S. 200), der daraus freilich nichts für den hier zugrunde zu legenden *iustitia*-Begriff folgert.

15) Vgl. A. Lumpe, Art. „*itaque*“, ThLL VII 2, 528, 45–532, 18.

16) Anklang an Cic. rep. 3, 27; s. M. Berzins, Die Auseinander-

Analogie zwischen Kleinem und Großem für zwei entsprechend situierte regna: *facillime videbimus ubi habitat vanitas et ubi felicitas* (Z. 32f.). Man erwartet jetzt, daß er den Vergleich durchführt. Statt dessen erklärt er wider Erwarten, unter der Voraussetzung, daß ein Christ regiere, befürworte er durchaus eine Großmacht.

M. Berzinš hat diese überraschende Wendung wie folgt zu erklären versucht<sup>17</sup>): Augustin habe die Idee des Vergleichs zweier Menschen von Cicero, der darin seinerseits Platon folgt<sup>18</sup>). Bei Platon und Cicero gehe es aber nicht um das Verhältnis von Glück und Reichtum, sondern von Glück und Gerechtigkeit. Das habe Augustin veranlaßt, seinen Gedanken eine neue Richtung zu geben und die Staaten im Hinblick auf die Gerechtigkeit ihrer Herrscher zu betrachten. Er habe das um so leichter tun können, als mit dem *cum*-Satz, der in die Ausgangsfrage nach der Berechtigung des *velle gloriari* eingelegt ist, die Antwort schon vorweggenommen sei<sup>19</sup>).

Dieser Deutung steht aber entgegen, daß Augustin seinen Vergleich mit der ausdrücklichen Zweckbestimmung einführt (Z. 11f.): *Hoc ut facilius diiudicetur...* Die rhetorische Frage (*Nescio utrum quisquam ita desipiat...*) und die bald darauf gegebene Versicherung (*facillime videbimus...*) wollen also wörtlich genommen werden: Eine Anwendung des Vergleichs auf die Staaten erübrigt sich wirklich. Ferner beansprucht der Schlußteil des dritten Kapitels unbeschadet seines überraschenden Inhalts, eine logische Fortsetzung der vorausgehenden Gedanken zu sein; denn er knüpft mit *quapropter* (Z. 33) an sie an. Worin besteht also der innere Zusammenhang?

Augustins Schrift richtet sich nicht nur an die Heiden, die dem Christentum die Schuld am Niedergang Roms gaben, sondern auch an die durch die Plünderung Roms im J. 410 n. Chr. unsicher gewordenen Christen. Der Vergleich zwischen den beiden Menschen hatte zum Ergebnis, daß Glück und Großmacht unvereinbar seien. Da mußte sich der christliche Leser fragen: Gilt das auch für das Imperium Romanum unter christ-

---

setzung Augustins mit Ciceros „De re publica“, Diss. Freiburg 1951 (masch.), 50.

17) Berzinš 49 ff.

18) Cic. rep. 3, 27f., Plat. rep. 360 cff.

19) Z. 6 ff.: Verweis auf die immerwährenden Kriege und das ständige Blutvergießen – ein ins Allgemeine gewendetes Resümee des dritten Buches –, die das Glück in einem Großreich als brüchig wie Glas erscheinen lassen.

lichen Herrschern wie Konstantin und Theodosius? War denn ihre Regentschaft, aus christlicher Sicht wenigstens, keine glückliche Zeit<sup>20)</sup>?

Voraussetzung für menschlichen Reichtum und für Ausdehnung eines Reiches ist unruhige Rastlosigkeit. Später wird Augustin diese Unrast auf die *cupīditas gloriae humanae* und auf den *amor sui* zurückführen. Dieser kann nur überwunden werden im *amor Dei*, aus dem heraus der gläubige Christ alles als Geschenk Gottes versteht und all sein Tun auf Gott ausrichtet<sup>21)</sup>.

Weil diese Gedanken bereits mitgedacht werden, kann Augustin, den Fragen der unsicher gewordenen Christen zuvor kommend, fortfahren (Z. 33 ff.): „Deshalb (weil jene im *amor sui* gründende und die Unvereinbarkeit von Glück und Großmacht verursachende Unrast nur im Glauben an den wahren Gott aufgehoben werden kann) ist es nützlich, daß, wenn ein gläubiger Christ herrscht, dieser möglichst weithin und lange herrscht, nützlich allerdings mehr für die Regierten als für ihn selbst; denn sein eigenes Glück ist ausschließlich durch sein individuelles Verhältnis zu Gott bestimmt.“ Das enthält zugleich eine Teilantwort auf die Frage, ob es vernünftig und klug sei, sich einer Großmacht rühmen zu wollen: Weil alles von Gott kommt, wird der Christ nicht von sich aus nach Herrschaft streben; sollte sie ihm aber von Gott gegeben werden, so wird er sich ihrer nicht rühmen, wie es die Heiden tun<sup>22)</sup>.

Mit der Aussage über die Voraussetzungen individuellen Glücks des Regenten hat sich die Gedankenführung vom Thema entfernt. Deshalb nimmt der folgende Satz mit *ergo*<sup>23)</sup> über die

20) Unter verändertem Gesichtspunkt – es ist nicht notwendig, die heidnischen Götter zu verehren, um irdische Herrschaft zu erlangen; denn der Gott der Christen, der die Geschehnisse der Menschheit in Wahrheit lenkt, verleiht die Herrschaft auch Christen – kommt Augustin civ. 5, 25 f. selbst darauf zu sprechen, und zwar mit Worten, die die Sicht vom Glück dieser Regentschaften bestätigen.

21) S. bes. civ. 5, 19, 48 ff., speziell die Anwendung auf den christlichen Herrscher (Z. 60 ff.).

22) Berzins hat sich den Blick auf diesen inneren Zusammenhang der Teile des Kapitels durch eine Fehlinterpretation der Ausgangsfrage verstellt. Er paraphrasiert sie mit den Worten (S. 51): „Augustin fragte, ob es einen Sinn hat, sich ein großes Reich zu wünschen.“ Augustins Formulierung – *de imperii latitudine ac magnitudine velle gloriari* – setzt aber das Reich sowie den Willen, sich seiner Ausdehnung und Größe zu rühmen, als gegeben voraus. Er fragt nicht danach, ob es sinnvoll sei, ein großes Reich zu wollen, sondern, sich eines großen Reiches rühmen zu wollen.

23) S. B. Rehm, Art. „*ergo*“, ThLL V 2, 771, 73 ff.

Digression hinweg noch einmal den Hauptgedanken auf, um ihn näher zu begründen (Z. 39ff.): Die Herrschaft der Guten komme also <sup>24)</sup> nicht so sehr jenen zugute als vielmehr den menschlichen Verhältnissen. Die Herrschaft der Schlechten schade umgekehrt mehr ihnen selbst, da sie über mehr Möglichkeiten verfügten, Verbrechen zu begehen, und um so leichter ihre Seelen verwüsteten. Den Beherrschten aber könne nur die eigene Ungerechtigkeit schaden; denn für Gerechte sei das Unrecht, das schlechte Herren ihnen zufügten, nicht Strafe für Vergehen, sondern Prüfung ihrer Tugendhaftigkeit.

Damit ist die Rolle der Gerechtigkeit im politischen Leben ins Spiel gebracht<sup>25)</sup>. Eigentlich war sie mit dem Konzept des *bonus* und *pius* von Anfang an gegenwärtig<sup>26)</sup>; denn das Gutsein und die Frömmigkeit eines Herrschers wirken sich in seinem Handeln als Gerechtigkeit gegenüber Gott und den Menschen aus.

Trifft es aber zu, daß bereits die Regentschaft eines Christen das Walten der Gerechtigkeit in einem Reich gewährleistet? Haben ein Konstantin und ein Theodosius nicht auch über Heiden geherrscht? Hier kann es hilfreich sein, sich des Unterschiedes bewußt zu werden, der zwischen der platonischen Definition der Gerechtigkeit und der Definition besteht, die Augustin sich zu eigen gemacht hat. Platon hatte die Gerechtigkeit als *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν* bestimmt<sup>27)</sup>; diese Bestimmung geht vom einzelnen aus, der seiner ihm zufallenden Rolle im Ganzen gerecht wird. Augustin aber definiert die Gerechtigkeit als *sua cuique distribuere*<sup>28)</sup>. Er steht damit in einer Tradition, die sich über Cicero und die Stoa bis zu Aristoteles zurückverfolgen läßt, der ihre theoretische Grundlegung geleistet hat<sup>29)</sup>. Auf ihn geht der Sache nach die Unterscheidung zwischen einer generellen und einer partikularen Gerechtigkeit sowie die Unterteilung der partikularen Gerechtigkeit in eine distributive und eine kommu-

24) Hier soviel wie: „wie schon gesagt“.

25) Vgl. Berzinš 52f., Suerbaum 200, Hand 60.

26) Für den Zusammenhang von *pietas* und *iustitia* s. etwa civ. 5, 14 und 5, 24.

27) Plat. rep. 433 b 4.

28) S. z. B. civ. 19, 21, 27.

29) Die Belege sind zusammengestellt von A. S. Pease in seinem Kommentar zu Cic. nat. deor. 3, 38 (Cambridge Massachusetts 1958, II 1038f.). – Ein vorwissenschaftliches Verständnis der Gerechtigkeit im Sinne der distributiven Gerechtigkeit findet sich laut Platon (rep. 331 e) schon bei dem Dichter Simonides.

tative Gerechtigkeit zurück<sup>30</sup>). Als Aufgabe der distributiven Gerechtigkeit bezeichnet er (NE V 5, 1130b 30ff.) „die Verteilung von öffentlichen Anerkennungen, von Geld und sonstigen Werten, die den Bürgern eines geordneten Gemeinwesens zustehen“, während die kommutative Gerechtigkeit „dafür sorgt, daß die vertraglichen Beziehungen von Mensch zu Mensch rechtens sind“<sup>31</sup>).

In der distributiven Gerechtigkeit erkennen wir Augustins Gerechtigkeitsbegriff wieder. Aus den Darlegungen des Aristoteles wird deutlich, daß er sich auf die politischen und staatlichen Verhältnisse unter Bürgern bezieht, während die kommutative Gerechtigkeit die privaten und gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen regelt. Das zeigt sich auch daran, daß Aristoteles die Angemessenheit (*ἡ ἀξία*) als Prinzip der distributiven Gerechtigkeit mit dem Satz erläutert (NE V 6, 1131a 25 ff.): „Denn das Gerechte bei den Verteilungen muß nach einer bestimmten Angemessenheit in Erscheinung treten; darin stimmen alle überein. Aber gerade unter dieser Angemessenheit verstehen nicht alle dasselbe: Die Vertreter des demokratischen Prinzips meinen die Freiheit, die des oligarchischen den Reichtum, oder den Geburtsadel, und die Aristokraten den hohen Manneswert.“ Aus der Zuordnung der distributiven Gerechtigkeit zum Staatsleben ergibt sich aber zwingend, daß die Verantwortung für ihre Verwirklichung in den Händen der Staatsgewalt, der jeweiligen politischen Führung liegt.

Darum fordert Cicero, der die Menschen durch das Band des *iuris consensus* zu staatlicher Gemeinschaft zusammengebunden sieht<sup>32</sup>), daß sich die Staatsgewalt, das *consilium*, vornehmlich nach dem *iuris consensus* ausrichten müsse<sup>33</sup>). Was immer genau unter *iuris consensus* zu verstehen sein mag<sup>34</sup>) – ein Konsens der

30) Aristot. NE V 1 ff., 1129a ff.

31) Übersetzung von F. Dirlmeier.

32) Cic. rep. 1, 42 (p. 26, 29 sq. Ziegler) in Bezug auf 1, 39.

33) rep. 1, 41 (p. 26, 19 sqq. Z.): *id autem consilium primum semper ad eam causam referendum est quae causa genuit civitatem*. Für die Bestimmung dieser *causa* – Vorrang des *iuris consensus* vor der *utilitatis communio* – vgl. rep. 1, 39 (p. 25, 1 sqq. Z.).

34) Die Literatur darüber geht ins Uferlose. S. nur K. Büchner, Einleitung zu Text u. Übers. „M. Tullius Cicero, Vom Gemeinwesen“, 3., erw. Aufl. Zürich/München 1973, 20f.; Ders., Studien II 77 ff.; R. Stark, Ciceros Staatsdefinition, *NouvClio* 6, 1954, 56–69, repr. in *WdF* 46 („Das Staatsdenken der Römer“, hrsg. v. R. Klein), 332–347; H. P. Kohns, *Res publica* und *res populi* (zu Cic. rep. 1, 39), *Gymnasium* 77, 1970, 392–404; Ders.,

Bürger über das Angemessene im Sinne der aristotelischen Ausführungen, über das also, was dem einzelnen aufgrund seines Beitrages zum Staatsganzen zustehe, dürfte darin enthalten sein. Deswegen ist die von Cicero geforderte Ausrichtung des *consilium* auf den *iuris consensus* gleichbedeutend mit der Verwirklichung distributiver Gerechtigkeit, die Nicht-Erfüllung dieser Forderung dagegen bedeutet Ungerechtigkeit. Deshalb auch kann Cicero die Entartung der einzelnen Verfassungen auf die Ungerechtigkeit der jeweiligen Staatsgewalt zurückführen<sup>35</sup>). Mißbraucht sie ihre Macht zu eigensüchtigen Handlungen, so zerstört sie damit die Grundlage der staatlichen Gemeinschaft und führt ihre Perversion herbei.

Von der Voraussetzung der distributiven Gerechtigkeit her, deren Verwirklichung in der Verantwortung der Staatsgewalt liegt, wird es verständlich, daß Augustin sagen kann, die Herrschaft eines guten Herrschers sei nützlich für die Beherrschten; denn sein Gutsein setzt sich im politischen Handeln in jene Gerechtigkeit um, die jedem Untertan das ihm Angemessene zukommen läßt. Das Erfordernis kommutativer Gerechtigkeit der einzelnen Mitglieder eines Staates untereinander bleibt dabei außer Betracht. Natürlich fordert Augustin auch sie<sup>36</sup>), aber sie ist nicht konstitutiv für das staatliche Leben als solches.

Gut kann für Augustin ein Herrscher nur sein, wenn er ein

---

*Consensus iuris* und *communio utilitatis* (zu Cic. rep. 1, 39), Gymnasium 81, 1974, 485-494.

35) So versteht Augustin den Cicero: s. das Argumentum Augustini (civ. 2, 21, 52 ff. = Cic. rep. 3, p. 81, 15 sqq. Z.). Die Richtigkeit dieses Verständnisses bestätigt sich aus rep. 1, 65 (p. 40, 6 sq. Z.). Angesichts dieses Zusammenhanges zwischen rechtem Handeln der Inhaber des *consilium* und der Wahrung des *iuris consensus*, der Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, wird es verständlich, wie Scipio rep. 3, 43-45 die Entartungsformen der reinen Verfassungen an seiner Staatsdefinition messen und dadurch ihre Tragfähigkeit beweisen kann. - Aus meinen Ausführungen ergibt sich, daß ich Berzinš nicht in der Annahme folgen kann (S. 82 ff), Scipio habe die Gerechtigkeit eines Staates nicht im *sua cuique distribuere* erblickt. Überall, wo Cicero außerhalb des Werkes „De re publica“ die Gerechtigkeit definiert, ist der Distributionsgedanke entweder der alleinige oder doch der vorherrschende (inv. 2, 53, 160, fin. 5, 23, 65., 67, leg. 1, 6, 19, off. 1, 5, 15); zweimal (fin. 5, 23, 65, off. 1, 5, 15) wird er dabei in Zusammenhang mit der *hominum societas* bzw. *societas coniunctionis humanae* - beides eine deutliche Reminiszenz an die *populus*-Definition rep. 1, 39 - gebracht; innerhalb des Erhaltenen der Staatsschrift selbst bezieht sich Philus (rep. 3, 18) auf die Definition der distributiven Gerechtigkeit als auf etwas selbstverständlich Vorgegebenes. - Ähnliche Einwände erhebt Hand 126 f., Anm. 25.

36) Sie ist z.B. civ. 4, 3, 42 ff. vorausgesetzt.



wahrer Christ ist<sup>37)</sup>. Es sind aber Zweifel angezeigt, ob für die christliche Gerechtigkeit der Ausdruck „absolute Gerechtigkeit“ glücklich gewählt ist. Im Diesseitigen – darum geht es im vorliegenden Zusammenhang – bleibt alles, auch die Gerechtigkeit, unvollkommen und vorläufig, ist auch dem Christen nur relative Gerechtigkeit möglich. Augustin selbst bestätigt das an einer Stelle, die die hier behandelten Gedanken aufnimmt (civ. 5, 19, 60ff.): *Illi autem, qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem. Tales autem homines ... intellegunt, quantum sibi desit ad perfectionem iustitiae, qualis est in illorum sanctorum angelorum societate, cui se nituntur aptare.*

„Absolute Gerechtigkeit“ heißt hier *perfectio iustitiae*, nicht *vera iustitia*. Wie sich absolute und wahre Gerechtigkeit zueinander verhalten, läßt sich schön an civ. 19, 27, 4ff. ablesen: *Ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter verum boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum.*

Ist aber *vera iustitia* nicht deckungsgleich mit „absoluter Gerechtigkeit“, so kann sie auch nicht „relative Gerechtigkeit“ zum Gegensatz haben. Den Gegensatz zur wahren Gerechtigkeit bildet vielmehr die falsche, scheinbare, bloß eingebildete Gerechtigkeit, nicht anders, als dem wahren Gott der Christen die falschen Götter der Heiden gegenüberstehen.

Zum Beleg sei civ. 2, 17–21 angeführt. Augustin will beweisen, daß schon die römische Republik *peissima ac flagitiosissima* gewesen sei<sup>38)</sup>. Dafür dienen ihm zunächst Sallust (Kap. 17–20), dann Cicero (Kap. 21) als Kronzeugen. Sallust hatte in der *Coniuratio Catilinae* (9, 1) vom Rom der Frühzeit behauptet: *ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat*. Augustin hält dem den Raub der Sabineerinnen, das Kollektivschicksal der Tarquinier und die schnöde Behandlung des M. Camillus entgegen – Beispiele, an denen sich zeige, daß schon das frühe Rom ein Unrechtsstaat gewesen sei. Cicero war im persönlichen Vorwort zum fünften Buch seines Werks „De re publica“ von dem Ennius-Vers ausgegangen *Moribus antiquis res stat Romana virisque* (ann. 500 V.<sup>2)</sup> und hatte darüber geklagt, seine Generation habe von dem Staat, den sie wie ein großartiges, aber schon alterndes Gemälde von den Vorfahren übernommen habe, kaum mehr die

37) Ablehnung des Scheinchristen: civ. 5, 25, 14ff.

38) Vgl. Maier 98f., Hand 75ff.

Umrisse, geschweige denn die Farben bewahrt und ihn im Grunde längst verloren. Augustin zitiert Cicero ausführlich, um zu folgern (Z. 103 f.): *Viderint laudatores eius etiam illis antiquis viris et moribus qualis fuerit, utrum in ea vigerit vera iustitia an forte nec tunc fuerit viva moribus, sed picta coloribus*. Der zweite Teil der Doppelfrage nimmt das zu *iustitia* gesetzte Attribut *vera* mit *viva moribus* auf – eine Bezugnahme auf den Ennius-Vers – und stellt *picta coloribus* – eine verkürzende Aufnahme des ciceronischen Vergleichs – dagegen. Das ist nicht ein Gegensatz zwischen absoluter und relativer Gerechtigkeit, sondern zwischen wahrer, lebendiger und imaginärer, scheinhafter Gerechtigkeit.

Mehr noch: Die Verbindung *vera iustitia* wird bei diesem ihrem ersten Auftreten keineswegs christlich, sondern heidnisch-römisch interpretiert<sup>39</sup>). Augustin will den römischen Anspruch an seinem eigenen, durch Cicero formulierten Maßstab messen. Darum erläutert er das Attribut *vera* mit Wendungen, die er aus Ciceros zuvor zitiertem Vorwort schöpft, und fixiert so den römischen Anspruch. Erst dann mißt er die wahre Gerechtigkeit an christlichen Normen und erweist dadurch den römischen Anspruch als unberechtigt. Das geschieht an dieser Stelle allerdings nur erst skizzenhaft: Augustin verspricht für später<sup>40</sup>) den Beweis, daß nach Ciceros eigener Staatsdefinition die römische Republik nie ein Staat gewesen sei, da es in ihr nie wahre Gerechtigkeit gegeben habe. Er selbst werde eine akzeptablere Definition geben, die es zulasse, die römische Republik als Staat zu bezeichnen. Wahre Gerechtigkeit aber könne es nur in der *civitas Dei* geben (Z. 107 ff.).

Wir sind jetzt gerüstet, jenen umstrittenen Satz, mit dem civ. 4, 4 beginnt, in seinem Zusammenhang zu verstehen: „Bleibt deshalb die Gerechtigkeit beiseite – was sind dann politische Herrschaftsgebilde<sup>41</sup>) anderes als große Räuberbanden?“ Da dieser Satz mit *itaque* an die vorausgehenden Darlegungen anschließt, kann der Leser nicht umhin, *iustitia* in ihrem Sinne zu begreifen: Die Gerechtigkeit, um die es hier geht, ist christlich verstanden<sup>42</sup>). Sie bleibt im allgemeinen „deshalb“ außer

39) Das wird im allgemeinen übersehen; s. zuletzt Hand 27 und 78 f.

40) civ. 19, 21–24.

41) Zum allgemeineren Sinn von *regna* (= Staaten) vgl. Suerbaum 198 ff. und 207 ff.

42) Die Dinge liegen hier also umgekehrt wie in civ. 2, 21. – Suerbaum unterscheidet zwar zutreffend drei Arten von *iustitia* – eine vollkommene göttliche, eine gottbezogene christliche und eine einfache,

Betracht<sup>43</sup>), weil nur ein christlicher Herrscher sie verwirklichen kann. Von der Gleichsetzung mit Räuberbanden sind nur die Machtgebilde ausgenommen, an deren Spitze ein wahrhafter Christ stand oder steht. Dagegen fallen alle heidnisch regierten Reiche, auch das antike Rom, unter das Urteil.

Augustin sagt das zwar nicht ausdrücklich, aber es hat doch den Anschein, daß er diese Folgerung nicht so sehr verhüllen<sup>44</sup>) als vielmehr den Leser selbst ziehen lassen wollte; denn die Worte, mit denen er im folgenden die Entwicklung eines *latrocinium* zu einem *regnum* beschreibt, erinnern bedenklich an das Asyl des Romulus und an die Anfänge Roms (Z. 4ff.): *Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, civitates occupet populos subiuguet, evidentius regni nomen adsumit, quod ei iam in manifesto confert non dempta cupiditas, sed addita impunitas.* Der heidnische Römer, der diesen Satz las, dürfte der weiteren Entwicklung der Argumentation mit großem Unbehagen entgegengesehen haben.

Das Kapitel schließt mit der Anekdote vom Seeräuber, der sich vor Alexander damit rechtfertigt, daß er im Kleinen nichts anderes tue als der Eroberer im Großen. Das illustriert noch einmal die Gleichung *regnum = magnum latrocinium*. Überblicken wir das Weitere, so folgt im wesentlichen als Beispiel für ein *latrocinium*, das sich zu einem *regnum* entwickelte, eine Schilderung der Sklavenhaufen des Spartacus (Kap. 5) sowie als Beispiel für ein *regnum*, das nur als große Räuberbande bezeichnet werden könne (Z. 27f.), eine Beschreibung des Assyrrreiches des Königs Ninus (Kap. 6). Damit ist der Argumentationsgang abgeschlossen, der es als Torheit erweisen soll, sich eines Großreiches rühmen zu wollen.

Seine Analyse hat ergeben, daß er, so allgemein er auch gehalten ist, ein Urteil über Rom enthält. Deswegen braucht aber dieses Urteil nicht sogleich auch eine Verurteilung Roms zu bedeuten. Zumindest für die Zeit der Republik ist das fraglich; denn der republikanische Römer konnte noch gar nicht zum wahren Glauben finden, da sich Gott noch nicht in Christus

---

menschliche -, begeht aber eine *petitio principii*, wenn er formuliert: „In dem IV 4 vorliegenden Zusammenhang ... kann nur die letzte in der Stufenfolge der *iustitia*-Arten gemeint sein.“

43) „Beiseite bleiben“ kann die Gerechtigkeit nur im gedanklichen Experiment, zu dem Augustin seine Leser einlädt; denn in der Realität der Staaten ist sie entweder als vorhanden oder als nicht vorhanden anzusehen.

44) Maier 119.

offenbart hatte<sup>45</sup>). Augustin ist sich dessen bewußt; denn er beschränkt sich in der Wahl seiner Argumente für seine Polemik überall auf die republikanische Zeit, damit die nachgewiesenen Mängel und Übel nicht dem Gott der Christen angelastet werden könnten<sup>46</sup>).

In der Anspielung auf das Asyl des Romulus (civ. 4, 4, 4 ff.) schien sich anzukündigen, daß Rom als Beleg für die zuvor aufgestellte These werde herhalten müssen. Tatsächlich exemplifiziert Augustin sie aber an den Beispielen der Spartacusbande und des Assyrrreiches. Vorher aber macht er, wohl nicht zufällig, erst die Zuspitzung der Argumentation auf Rom rückgängig. Er leitet Kap. 5 mit dem Satz ein: *Proinde omitto quaerere quales Romulus congregaverit, quoniam multum eis consultum est, ut ex illa vita dato consortio civitatis poenas debitas cogitare desisterent, quarum metus eos in maiora facinora propellebat, ut deinceps pacatiores essent rebus humanis. Proinde* – das heißt zunächst: „Deshalb, weil mich nur die großen Machtgebilde mit ihrer ungeniert ausgenutzten *impunitas* interessieren.“ Dann aber folgt mit dem *quoniam*-Satz eine weitere Begründung. Mit ihr billigt Augustin den Römern einen positiven Charakterzug zu, der der Vorstellung relativer Gerechtigkeit sehr nahe kommt.

Anderes kommt hinzu: In den Kapiteln 7–13 wird die These zurückgewiesen, die Größe staatlicher Machtgebilde sei auf die Gunst der heidnischen anthropomorphen Götter zurückzuführen. Mit Kap. 14 setzt die Prüfung der abstrakten Gottheiten ein. Die Ausdehnung einer Herrschaft beruht auf Kriegen. Warum wird also nicht die Göttin Victoria als Verursacherin der Großmächte verehrt? Scheut man sich etwa, weil der Sieg oft das Ergebnis ungerechter Kriege ist?

Dieser Gedanke veranlaßt Augustin, noch einmal auf die civ. 4, 3 gestellte Frage zurückzukommen (civ. 4, 15)<sup>47</sup>): *Viri*

45) Das gilt auch für Ninus und Spartacus, aber es steht kein Anspruch von ihrer Seite zur Diskussion, einen gerechten Staat gelenkt zu haben.

46) Z. B. civ. 2, 21, 96 ff. u. ö. Vgl. auch die Differenzierung zwischen den älteren und den späteren Römern civ. 2, 21, 115 f.

47) Vgl. Maier 121 ff., Hand 57 und 91. – Maier scheint allerdings zu meinen, die Wiederaufnahme der früheren Fragestellung sei Selbstzweck. Sie hat aber eine dienende Funktion: Augustin möchte auf die Schlußfolgerung hinaus, von bestimmten Prämissen aus ergebe sich, daß die *iniquitas aliena* als göttliche Verursacherin einer Großmacht verehrt werden müsse, um so die römische Argumentation im Zusammenhang mit der These der gerechten Kriege ad absurdum zu führen.

*boni* sollten sich besser nicht über die Ausdehnung ihrer Herrschaft freuen. Er begründet das mit dem Satz (Z. 2f.): *Iniquitas enim eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum adiuvit ut cresceret...* Dieser Satz bezieht sich bereits auf Rom; denn die indikativischen Prädikate stehen im Perfekt, die Aussage meint also einen historischen Sachverhalt. Ferner war es Roms Anspruch, immer nur gerechte Kriege geführt zu haben. Vor allem aber nennt Augustin im folgenden die Römer, wenn er folgert (Z. 15f.): *Si ergo iusta gerendo bella, non impia, non iniqua, Romani imperium tam magnum acquirere potuerunt, numquid tamquam aliqua dea colenda est eis etiam iniquitas aliena?*

Zwischen Feststellung und Folgerung schieben sich Ausführungen, die aufhorchen lassen: Besser wäre ein friedliches Nebeneinander kleiner und im Umgang miteinander gerechter Staaten<sup>48</sup>). Darum könne die Ausdehnung einer Herrschaft mit kriegerischen Mitteln nur schlechten Menschen als Glück erscheinen, den Guten erscheine sie als Notwendigkeit. *Sed quia peius esset, ut iniuriosi iustioribus dominarentur, ideo non incongrue dicitur etiam ista felicitas* (Z. 10f.).

Es kann kein Zweifel bestehen: Augustin spricht den Römern zwar wahre Gerechtigkeit ab – auch die Gerechtigkeit ihrer Kriege ist fragwürdig, da sie die Ungerechtigkeit der Nachbarn voraussetzt<sup>49</sup>) –, aber er gesteht ihnen zu, relativ gerecht gewesen zu sein und den von ihnen Beherrschten ein relatives Glück beschert zu haben. Muß also das vorhin gewonnene Interpretationsergebnis revidiert werden?

Man hat entweder aus der Summe der divergierenden Äußerungen Augustins eine im Gesamtergebnis noch positive Einstellung zu Rom herausgerechnet<sup>50</sup>) oder die positiv klingenden Äußerungen als taktisch bedingt und nicht ins Gewicht fallend beiseite geschoben<sup>51</sup>). Vielleicht ist es aber falsch, die Aussagen in der einen oder anderen Weise aufeinander zu beziehen; denn die christlich verstandene Gerechtigkeit und die den heidnischen Römern zugestandene Gerechtigkeit bemessen sich nicht

48) Das ist eine nachgeholte Ausführung der einen Seite des Vergleichs zwischen den beiden Menschen (civ. 4, 3). – Die Prädikate stehen im Irrealis, Augustin ist sich also dessen bewußt, daß sein Wunschbild eine Utopie darstellt. Wegen ihres utopischen Charakters konnte diese Seite des Vergleichs in civ. 4, 3 auch nicht ausgeführt werden; denn dort ging es um gegebene, reale Machtgebilde (vgl. o. Anm. 22).

49) Vgl. (in der Deutung weniger bestimmt) Maier 121 ff.

50) So zuletzt Hand, s. bes. S. 100ff.

51) So am konsequentesten Maier, s. bes. S. 195 ff.

nach derselben Norm. Die christlich verstandene Gerechtigkeit ist objektiv wahr, weil sie im Glauben an den einen wahren Gott gründet. Nur eine Gerechtigkeit, die aus dem *amor Dei* kommt, läßt sich im Vorläufigen des Diesseits relativ und in der *civitas Dei* vollkommen verwirklichen. Die Gerechtigkeit der heidnischen Römer dagegen, die im Diesseits verharren, kann als relative Gerechtigkeit nur insoweit anerkannt werden, als sich die Römer durch sie positiv von der Ungerechtigkeit anderer abheben. Gerechtigkeit ist sie aber nur in einem subjektiven, im Selbstverständnis der Römer gründenden Sinne. An der Norm des christlichen Glaubens gemessen, erweist sie sich – im Gegensatz zu der auch dem Christen im Diesseits nur relativ möglichen, aber doch wahren Gerechtigkeit – als scheinhafte Gerechtigkeit.

In diese Deutung fügt sich Augustins letztgültiges Urteil in Buch 19 bruchlos ein<sup>52)</sup>: Die römische Republik konnte nach Ciceros eigener Definition kein Staat sein, weil Gerechtigkeit darin besteht, jedem das Seine zukommen zu lassen, die Römer aber Gott das Seine nicht zukommen ließen. Wo aber keine Gerechtigkeit herrscht, da ist auch kein *iuris consensus* möglich, darum auch kein *populus*, und darum gibt es auch keine *res populi* (civ. 19, 21). So weit der christliche Standpunkt, den der Kirchenvater mit derselben unerbittlichen Konsequenz durchhält wie in civ. 4, 3f. Abermals kommt aber auch die andere, innerweltliche Sicht zu ihrem Recht. Augustin schlägt eine eigene Definition vor (civ. 19, 24, 2f.): *Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communiione sociatus*. Gemäß dieser Definition ist Rom ein Staat (Z. 9ff.). Er kann es nur sein, weil die Gerechtigkeit als konstitutives Merkmal aus dem Spiel bleibt. Augustin führt letzten Endes das Gedankenexperiment fort, zu dem er seine Leser schon civ. 4, 4 einlud: *Remota itaque iustitia...*; nur daß er dort die Folgerung zog, die sich aus christlicher Sicht ergibt, während er sich hier auf eine Sicht einläßt, die sich auf innerweltliche Elemente beschränkt und ein historisch gerechteres Urteil zuläßt. Doch läßt er keinen Zweifel daran aufkommen, welcher Standpunkt ihm wichtiger ist. Nachdrücklich schließt er seine Darlegungen mit dem unmißver-

---

52) Vgl. Maier 188ff., Suerbaum 176ff., Hand 80ff. – Aus der Fülle der Literatur sei hier ferner hervorgehoben: S. Cotta, *La città politica di Sant' Agostino*, Milano 1960.

ständlichen Satz (Z. 25 ff.): *Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi, ... caret iustitiae veritate*<sup>53</sup>).

Der Christ Augustin, der sich der verwandelnden Kraft des Glaubens stolz bewußt ist, kann konsequenterweise nur zu einem negativen Urteil über jedes heidnische Staatsgebilde kommen. Bezeichnend für seine Haltung zu Rom ist aber nicht so sehr sein grundsätzliches, nicht auf Rom beschränktes Urteil, sondern das Bemühen, die niederschmetternde Wirkung des christlichen Urteils dadurch abzumildern, daß er ihm ein historisches Urteil an die Seite stellt. Da die beiden Urteile von verschiedener Warte aus gesprochen sind, darf man sie nicht gegeneinander aufrechnen. Die Spannung, die zwischen ihnen besteht und nach Augustins Willen wohl auch bestehen und ausgehalten werden soll, ist darauf zurückzuführen, daß auch die christliche Offenbarung nicht zeitlos im Raume steht, sondern in der Menschwerdung Christi einen historischen Anfang genommen hat.

Freiburg i. Br.

Johannes Christes

---

53) Es ergibt sich also eine Position zwischen Maier und Straub, aber näher bei Maier. Für diese Position votierte mit anderen Argumenten z. B. auch F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967, 263 ff.