

DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Gericht, Verdammnis und Glückseligkeit

Die Eschatologie des späten Augustinus und ihre Systematisierung

verfasst von | submitted by

Mag.theol. Thomas Franz Sudi

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Theologie (Dr.theol.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 780 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of
study as it appears on the student record
sheet:

Katholische Theologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Thomas Prügl

Inhaltsverzeichnis

Proömium.....	7
Einleitung.....	9
1. Thematik	9
2. Quellen und Stand der Forschung.....	10
2.1. Hauptquellen.....	10
2.2. Bibliographisches, Handbücher, Lexika und Biographien	11
2.3. Sekundärliteratur zu <i>De ciuitate Dei</i>	12
2.4. Sekundärliteratur zu den anderen Hauptquellen	15
2.5. Zur Entwicklung der Eschatologie in der Spätantike und im Frühmittelalter	15
2.6. Über die Eschatologie Augustins.....	16
2.7. Eschatologische Einzelthemen	17
3. Aufbau und Methode	19
I. <i>De ciuitate Dei</i> , libri 20–22.....	21
1. Eine Einführung in das Hauptwerk Augustins	21
1.1. Historischer Hintergrund	21
1.2. Adressaten.....	24
1.3. Entstehung	26
1.4. Aufbau und Inhalt	27
1.5. Augustins antike Quellen und sein Umgang mit ihnen	32
1.6. Das Subjekt der Geschichte: Die <i>ciuitas Dei</i>	33
1.7. Der Beginn des letzten Abschnitts: das Buch 19.....	47
2. Das Buch 20 über das Jüngste Gericht	52
2.1. Capp. 1–4: Einleitung	53
2.2. Capp. 5 und 6: Die Herrenworte.....	58
2.3. Capp. 7–17: Die Auslegung von Offb 20,1–21,5	62
2.4. Capp. 18–20: Aus den Episteln.....	83
2.5. Capp. 21–30: Zeugnisse aus dem Alten Testament.....	87
3. Das Buch 21 über die ewige Verdammnis.....	107
3.1. Cap. 1: Die Reihung der Bücher 21 und 22	107
3.2. Capp. 2–10: Die immerwährende Unsterblichkeit bei ständiger Höllenqual .	108
3.3. Capp. 11–16: Verschiedene Aspekte der zeitlichen Endlosigkeit	130

3.4.	Capp. 17–27: Einwände gegen eine ewige Strafe für den Einzelnen.....	140
4.	Das Buch 22 über die ewige Glückseligkeit	159
4.1.	Capp. 1 und 2: Grundsätzliche Voraussetzungen.....	160
4.2.	Capp. 3–11: Der Leib im Himmel an sich	163
4.3.	Capp. 12–21: Die Gestalt des Auferstehungsleibes	175
4.4.	Capp. 22–24: Die postlapsale Welt	185
4.5.	Capp. 25–28: Einwände vonseiten der Philosophie	189
4.6.	Capp. 29 und 30: Das Sein in der ewigen Glückseligkeit.....	192
II.	Eschatologische Inhalte in den praktischen Schriften Augustins.....	199
1.	<i>De fide, spe et caritate</i>	199
1.1.	Über das Werk.....	199
1.2.	Cap. 14 / §§ 54sq.: Wiederkunft und Jüngstes Gericht.....	201
1.3.	Cap. 18 / §§ 67–69: Das reinigende Feuer	202
1.4.	Cap. 23 / §§ 84–93: Die Auferstehung des Fleisches	204
1.5.	Cap. 24 / §§ 94–97: Die Prädestination.....	206
1.6.	Cap. 29 / §§ 109–113: Das ewige Leben	207
2.	<i>De cura pro mortuis gerenda</i>	211
2.1.	Über das Werk.....	211
2.2.	Cap. 1 / §§ 1–3a: Einleitung.....	212
2.3.	Capp. 2sq. / §§ 3b–5: Die Bestattung in <i>De ciuitate Dei</i>	213
2.4.	Capp. 4sq. / §§ 6sq.: Der Vorteil eines prominenten Bestattungsortes.....	215
2.5.	Zweiter Teil: Das Verhältnis der Verstorbenen zum Diesseits	216
2.6.	Cap. 18 / § 22: Zusammenfassung	216
3.	Zwei Predigten	217
3.1.	Einleitung	217
3.2.	<i>Sermo</i> 17 über den Ps 49/50	219
3.3.	<i>Sermo</i> 361.....	220
III.	Versuch einer systematischen Darstellung der Eschatologie des späten Augustinus ..	222
1.	Vorbemerkungen.....	222
2.	Grundlegende Ereignisse.....	223
2.1.	Engelssturz	223
2.2.	Sündenfall.....	224
2.3.	Inkarnation des Sohnes Gottes	225
3.	Die individuelle Eschatologie	226
3.1.	Vormerkungen.....	226

3.2.	Der Tod	228
3.3.	Die Zwischenzeit für die Heiligen	228
3.4.	Die Behältnisse der Seelen	229
3.5.	Reinigungsstrafen	230
3.6.	Suffragien.....	233
4.	Der Transitus in die Ewigkeit	234
4.1.	Die vorletzten Ereignisse dieser Welt.....	235
4.2.	Die Wiederkunft zum Jüngsten Gericht.....	237
4.3.	Die Auferstehung der Toten	238
4.4.	Das Jüngste Gericht	244
5.	Die Eschata im eigentlichen Sinne	250
5.1.	Die ewige Glückseligkeit.....	251
5.2.	Die immerwährende Verdammnis	253
IV.	Ein Ausblick der Rezeption Augustins	255
1.	Gregor der Große († 604)	255
2.	Julian von Toledo († 690).....	256
3.	Das zwölfte Jahrhundert	258
	Abschließende Betrachtung	260
	Bibliographie	265
1.	Abkürzungen.....	265
2.	Heilige Schrift.....	265
3.	Antike und mittelalterliche Quellen.....	266
4.	Sekundärliteratur.....	270
5.	Hilfsmittel	281
5.1.	Wörterbücher	281
5.2.	Fachlexika und Handbücher	282
5.3.	Datenbanken	282
	Abstract.....	283

Proömium

Der erste Dank gilt Herrn Prof. Thomas Prügl, der die Betreuung der vorliegenden Arbeit übernommen hat und mir mit seinen Rückfragen, Einwänden und Ratschlägen zur Seite stand. Vielmals gedankt sei ihm auch die große Geduld, die er mir entgegenbrachte.

Danksagen möchte ich meinen Mitbrüdern, den Augustiner-Chorherren des Stiftes Vorau, die mir eine wissenschaftliche Vertiefung in das Schaffen unseres Ordensvaters ermöglicht haben. Unter ihnen gilt mein Dank besonders jenen, die mich – vor allem gegen Ende hin – von seelsorglichen Verpflichtungen freigespielt haben, um die vorliegende Arbeit fertigzustellen.

Den Mönchen des Schottenstiftes danke ich für ihre lang gewährte Gastfreundschaft und Aufnahme, ihre Anteilnahme und die anregenden Gespräche.

Zum Abschluss gebracht werden konnte die Arbeit in Graz-Mariatrost, wo mich die Pfarrhofgemeinschaft herzlich aufgenommen hat. Ihr möchte ich auch meinen Dank ausdrücken. Möge Gott in seiner Barmherzigkeit allen alles vergelten.

Einleitung

1. Thematik

Der nordafrikanische Bischof Augustinus von Hippo (354–430) gilt nicht nur allgemein als der vielleicht bedeutendste Kirchenvater der westlichen Christenheit überhaupt, sondern auch im Bereich der Eschatologie war er über Jahrhunderte hinweg die prägende Autorität. Quellen für eschatologische Aussagen gibt es bei Augustinus mit seinem enormen Schrifttum unüberschaubar viele. Dazu kommt, dass er in seiner jahrzehntelangen Tätigkeit als Autor und Prediger – das Œuvre erstreckt sich über einen Zeitraum von über 40 Jahren – manche Positionen auch überdacht hat.

Im Fokus der vorliegenden Arbeit stehen jene Quellen, in denen sich Augustinus auf systematische Weise mit den Fragen und Themen auseinandersetzt, die man in späterer Zeit unter dem Begriff Eschatologie zusammengefasst hat. Die Quellen sind die Bücher 20–22 aus *De ciuitate Dei*, das *Enchiridion* – eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses – und die Schrift *De cura pro mortuis gerenda*. Diese Texte bzw. Textabschnitte wurden alle in den 420er-Jahren verfasst, weshalb man sie als Werke des *späten* Augustinus klassifizieren kann. *De cura pro mortuis gerenda* ist ferner auch eine praktische Abhandlung, die Einblick in die damalige Frömmigkeitspraxis gewährt.

Der im Folgenden gebrauchte Begriff „Eschatologie“ ist hinsichtlich der zu behandelnden Materie ein Anachronismus. Der Begriff „Eschatologie“ kommt erst im späten 16. Jahrhundert in der protestantischen Theologie auf. Im Mittelalter wird dieses Themenfeld je nach Gewichtung unter den Schlagwörtern „Zeitenende“, „Auferstehung“, „Endgericht“ etc. behandelt. „Es fehlt für dieses Gebilde der Glaubenslehre lange Zeit ein passender Oberbegriff“¹, wie Christian Schütz konstatiert. Obwohl erst spät diese Inhalte unter dem Traktat *de novissimis* und dann im 19. und 20. Jahrhundert unter dem Begriff „Eschatologie“ zusammengefasst wurden, sah man dieses Themenfeld doch schon lange zusammengehörig.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich der Frage nachgehen, nach welchen Kriterien und Prinzipien Augustinus seine Reflexion zu den Letzten Dingen angeordnet hat. Den Eschata selbst hat er keine Schrift gewidmet. Das *Enchiridion* enthält als Auslegung

¹ Schütz, Grundlegung, 562.

eines Symbolums verschiedene eschatologische Passagen, aber keinen größeren geschlossenen Abschnitt zu dem Thema. *De cura pro mortuis gerenda* behandelt bloß Fragen der später sogenannten individuellen Eschatologie. Diese beiden Werke haben für die vorliegende Arbeit daher tatsächlich einen eher ergänzenden Charakter.

Das Hauptaugenmerk liegt daher auf den letzten drei Büchern von *De ciuitate Dei*. „In this enormous work we find Augustine’s eschatology translated into a theology of history“², bemerkt Michael Scanlon. Untersucht werden sowohl der innere Aufbau dieses Abschnitts als auch der Gebrauch der biblischen und außerbiblischen Quellen. Ziel soll es sein, die Vorstellungswelt des Augustinus bezüglich des Weltenendes, seine theologische Durchdringung der biblischen Narrative und die Ordnungsprinzipien innerhalb dieses eschatologischen Abschnitts herauszuarbeiten. Zur Ergänzung möchte ich vorwegnehmen, dass *De ciuitate Dei* als ein Werk, das Ursprung, Verlauf und Ausgang einer Körperschaft behandelt, nämlich der *ciuitas Dei*, in erster Linie eine allgemeine Eschatologie bietet.

Um zumindest eine schemenhafte Vorstellung von der Predigtpraxis Augustins zu erhalten, wurden noch zwei *sermones* angehängt. Diese sind allerdings alles andere als repräsentativ. Zum einen sind sie schwer bis gar nicht datierbar und zum anderen stehen sie in keinem Verhältnis zu dem, was an Predigten und Auslegungen – einschließlich der großen Predigtreihen zu den Psalmen (*Enarrationes in Psalmos*) und zum Johannes-evangelium (*In Iohannis euangelium tractatus*) überliefert ist.

2. Quellen und Stand der Forschung

2.1. Hauptquellen

Das Werk *De ciuitate Dei* liegt in zwei kritischen Editionen vor, jene von Emanuel Hoffmann, Wien 1899–1900, die in der Reihe „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum“, Band 40, erschien, und jene von Bernhard Dombart und Alfons Kalb. Dombart gab sie erstmals 1877 heraus. Die vierte Auflage von Dombart und Kalb, Stuttgart 1928, wurde 1955 von der Reihe „Corpus Christianorum“, CCSL 47–48, Turnhout 1955, übernommen. Die fünfte Auflage aus dem Verlag Teubner, Stuttgart 1981, ist nur ein Nachdruck der vierten. In der Literatur wird überwiegend auf die Aus-

² Scanlon, Eschatology, 317.

gabe des „Corpus Christianorum“ zurückgegriffen, weshalb diese auch in der vorliegenden Arbeit verwendet wurde. In das Deutsche wurde *De ciuitate Dei* von Alfred Schröder, Kösel 1911–1916 – erschienen in der Reihe „Bibliothek der Kirchenväter“, erste Reihe, Bände 1, 6 und 28 –, von Wilhelm Thimme, Zürich 1955, und von Carl Johann Perl, Paderborn 1979, übertragen. Die Zitate aus *De ciuitate Dei* habe ich selbst übertragen, doch boten mir die Ausgaben von Schröder und Thimme eine Hilfestellung.

Das *Enchiridion* wurde von E. Evans, Turnhout 1969, in der Reihe „Corpus Christianorum“, CCSL 46, 49–114, ediert. Übersetzungen fertigten Joseph Barbel, Düsseldorf 1960, und Paul Simon, Paderborn ²1962, die ich auch für meine Übertragungen zu Hilfe nehmen konnte. Die Schrift *De cura pro mortuis gerenda* gab Joseph Zycha, Wien 1900, in der Reihe „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum“, Band 41, 619–660, heraus. Eine Übersetzung besorgte Gabriel Schlachter, Würzburg 1975, die mich in meiner unterstützte.

Den *sermo* 17 edierte Cyrille Lambot, Turnhout 1961, im „Corpus Christianorum“, CCSL 41, 237–243. Eine Übersetzung aus dem 19. Jahrhundert stammt aus der „Augustinus-Postille“ von Carl Haas, Tübingen 1861, eine aus jüngerer Zeit von Hubertus R. Drobner, Frankfurt am Main 2016, in der Reihe „Patrologia“, Band 35. Für den *sermo* 361 konnte leider nur auf Jacques-Paul Mignes „Patrologia Latina“, Band 39, 1599–1611, zurückgegriffen werden. Auch von dieser gibt es eine Übersetzung in Haas’ „Augustinus-Postille“.

Sofern die direkten Zitate aus den Werken Augustins nicht ausdrücklich aus einer deutschsprachigen Edition entnommen wurden, wurden sie von mir übersetzt.

2.2. Bibliographisches, Handbücher, Lexika und Biographien

Über den bedeutendsten Lehrer der westlichen Christenheit existiert freilich eine unüberschaubare Fülle von Literatur. Hilfe bieten u. a. die abgeschlossenen Bibliographien von Carl Andresen³, die des Institut d’Études Augustiniennes in Paris⁴ und die von Wilhelm Geerlings⁵ und als laufende Bibliographien die „Augustinian studies“, Villanova

³ Andresen, Carl: *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt ²1973.

⁴ Fichier Augustinien. Institut d’Études Augustiniennes. 4 Bde., Boston 1972.

⁵ Geerlings, Wilhelm: *Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Paderborn 2002.

1970ff., die „Augustiniana“, Löwen 1951ff., das „Augustinianum“, Rom 1961ff., und die „Revue d'études augustiniennes“ bzw. „Revue d'études augustiniennes et patristiques“, Paris 1954ff. Die katholischen Universitäten Löwen und Villanova betreiben die Online-Datenbank „Finding Augustine“ (URL: <http://www.findingaugustine.org>). Die Literaturdatenbank des Zentrums für Augustinus-Forschung in Würzburg war zum Zeitpunkt meiner Recherche nicht mehr zugänglich.⁶

Einen breiten Überblick über Leben und Werk des Kirchenvaters geben das „Augustin-Handbuch“, ein von Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, herausgegebener Sammelband, und zwei Enzyklopädien, nämlich „Augustine through the Ages“, herausgegeben von Allan D. Fitzgerald et alii, Grand Rapids 1999, und das von Cornelius Mayer († 2021) initiierte „Augustinus-Lexikon“, Basel 1995–2024, dessen fünfter und letzter Band in jüngster Zeit vervollständigt wurde.

Daneben gibt es noch eine hohe Zahl von *companions* wie den „Cambridge Companion to Augustine“, herausgegeben von Eleonore Stump, Cambridge ³2004, den von Mark Vessey und Shelley Reid herausgegebenen „Companion to Augustine“, Chichester 2012, Therese Fuhrers „Augustinus“, Darmstadt 2004, etc., die das Themenfeld der vorliegenden Arbeit aber kaum berühren. Im Gesamten der augustinischen Themenkreise, wie man nicht vergessen darf, bildet die Eschatologie nur ein kleines Segment. Das größte Interesse bezüglich Augustinus herrscht an seiner Bekehrung, die auch abseits des wissenschaftlichen Diskurses thematisiert wird.

Die große Augustinus-Biographie, die auch den späten Augustinus und diesen Themenkreis beleuchtet, ist nach wie vor Peter Browns „Augustinus von Hippo“, Neuausgabe München 2000. In jüngerer Zeit brachte auch Klaus Rosen die Biographie „Augustinus. Genie und Heiliger“, Darmstadt ²2017, heraus. Robin Lane Fox hat mit seinem umfangreichen Portrait „Augustinus. Bekenntnisse und Bekehrungen“, Stuttgart 2017, den letzten Lebensabschnitt weniger im Blick.

2.3. Sekundärliteratur zu *De ciuitate Dei*

Eine wertvolle Hilfe zum Verständnis von *De ciuitate Dei* boten die Anmerkungen Carl Andresens zu Wilhelm Thimmes Übersetzung, München 1977/78. Mit einem detaillier-

⁶ Vgl. Die Augustinus-Literaturdatenbank zieht um, URL: <https://www.augustinus.de/literatur/literaturdatenbank/recherche> (Stand: 6. März 2025).

ten „Commentary on Augustine *City of God*“ begann Gillian Clark, der allerdings noch nicht zu den Büchern 20–22 vorgestoßen ist. Der erste Band zu den Büchern 1–5 erschien 2021 in Oxford. 2024 erschien ebenda der zweite zu den Büchern 6–10.

Weitere Einführungen bieten Gerard O’Daly im „Augustinus-Lexikon“, Band 1, 969–1010, und Johannes van Oort in Drecolls „Augustinus-Handbuch“, Tübingen 2007, 347–363. „Zum Aufbau von Augustins *De civitate Dei*“ verfasste Basil Studer einen Beitrag in der Festschrift „Collectanea Augustiniana“ zu Ehren Tarsicius Jan van Bavel, Band 2, Löwen 1990, 937–951.

Systematisch geordnete Kommentare zu *De ciuitate Dei* erstellten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Heinrich Scholz unter dem Titel „Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte“, Leipzig 1911, und Viktor Stegemann mit der Abhandlung „Augustins Gottesstaat“, Tübingen 1928. In den 90er-Jahren desselben Jahrhunderts geben Dorothy F. Donnelly den Sammelband „The City of God. A Collection of Critical Essays“, New York 1995, und Christoph Horn den Sammelband „Augustinus. De civitate dei“, Berlin 1997, heraus. In diesen systematischen Kommentaren wird den Büchern 20–22 und der damit verbundenen Eschatologie kaum Aufmerksamkeit entgegengebracht, was der philosophisch-geisteswissenschaftlichen Ausrichtung dieser Publikationen geschuldet sein mag.

Mit der *ciuitas Dei* an sich setzten sich Hans Leisegang in einem Aufsatz⁷ in den 1920ern und Catherine Conybeare in einem jüngeren Beitrag⁸ auseinander. Im Bereich der Ekklesiologie wurde über das Verhältnis der *ciuitas Dei* zur *ciuitas terrena* und jenes der *ciuitas Dei* zur Kirche diskutiert. Zu nennen sind hier vor allem die Dissertation Joseph Ratzingers, „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“, München 1954, und die Dissertation Johannes van Oorts, „Jerusalem and Babylon. A study into Augustine’s City of God and the sources of his doctrine of the two cities“, Leiden 1991. Auch Horns Sammelband enthält einen Beitrag⁹ van Oorts dazu. Bruce W. Speck veröffentlichte 1996 einen Aufsatz¹⁰ zum Fortgang der zwei *ciuitates*.

⁷ Leisegang, Hans: Der Ursprung der Lehre Augustins von der civitas dei, in: AKuG (1926) 16, 127–158.

⁸ Conybeare, Catherine: On the Interpretation of *Civitas* in Augustine, in: Harrison, Carol, et al. (Hg.): Being christian in late antiquity. A FS for Gillian Clark, Oxford 2014, 139–155.

⁹ Oort, Johannes van: *Civitas dei – terrena civitas*: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI–XIV), in: Horn, Christoph (Hg.): Augustinus. De civitate dei, Berlin 1997, 157–169.

¹⁰ Speck, Bruce W.: Augustine’s Tale of Two Cities. Teleology/Eschatology in *The City of God*, in: JIDS 8 (1996) 105–130.

Mit der Geschichtsauffassung Augustins setzten sich im Besonderen Alois Wachtel in seinen „Beiträgen zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus“, Bonn 1960, und Robert Markus in „Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine“, Cambridge 1988, auseinander. Einen Beitrag lieferte Karla Pollmann¹¹ in Horns Sammelband, sowie auch Horn¹² selbst. Weitere Beiträge dazu publizierten Pamela Bright¹³ in seinem Sammelband 1993 und Jan-Heiner Tück¹⁴ in der „Communio“ 2019.

Zu den Büchern 20–22 arbeiteten Alexandra Pârvan mit einem Aufsatz¹⁵ über das „Buch des Lebens“ im Buch 20 und Karla Pollmann mit einem Beitrag¹⁶ zur Eschatologie in einem weiteren Sinne in den Büchern 20 und 21.

2023 veröffentlichte Christian Hofmann seine Dissertation „Das Reich Gottes bei Augustinus, *De civitate Dei*“, Paderborn 2023,¹⁷ die ihren Schwerpunkt wie die vorliegende Arbeit auf den letzten drei Büchern des „Gottesstaats“ hat. In dieser Arbeit thematisiert Hofmann den Ausgang der beiden *ciuitates*, wobei der Ausgang der *ciuitas Dei* im Reich Gottes mündet, das für ihn eine eschatologische Größe darstellt (6). Der Überblick über die Bücher 20–22 ist eher knapp gehalten (51–85). Das große Verdienst dieser Arbeit sind seine systematischen Teile (87–246), für den die letzten drei Bücher von *De ciuitate Dei* als Hauptquelle dienen. Eingehend untersucht Hofmann die Verhältnisse des Reiches Gottes zu den Körperschaften *ciuitas Dei*, *ciuitas terrena*, Reich des Antichristen und Kirche (101–128). Viel Aufmerksamkeit verwendet Hofmann auch für die ethische Reflexion der Theologie des Kirchenvaters.

¹¹ Pollmann, Karla: Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung (Buch I–V), in: Horn, Christoph (Hg.): Augustinus. *De civitate dei*, Berlin: 1997, 25–40.

¹² Horn, Christoph: Geschichtsdarstellung, Geschichtsphilosophie und Geschichtsbewußtsein (Buch XII 10–XVIII), in: Ders. (Hg.): Augustinus. *De civitate dei*, Berlin 1997, 171–193.

¹³ Bright, Pamela: Augustine and the Thousand Year Reign of Saints, in: Lienhard, Joseph, et al. (Hg.): Augustine. *Presbyter Factus Sum*, New York 1993, 445–453.

¹⁴ Tück, Jan-Heiner: Das Reich hat schon begonnen. Zur ekklesiologischen Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus, in: *IKaZ* 48 (2019) 601–615.

¹⁵ Pârvan Alexandra: Revelation 20:12–15. Augustine on the book of life, and the conflicting picture of presentation in *De civitate dei* 20,14–15, in: *ZAC* 21 (2017) 472–495.

¹⁶ Pollmann, Karla: Moulding the Present. Apocalyptic as Hermeneutics in *City of God* 21–22, in: *Aug-Stud* 30 (1999) 165–181.

¹⁷ Die Seiten der folgenden Verweise werden in Klammern angegeben.

2.4. Sekundärliteratur zu den anderen Hauptquellen

Einen Überblick über das *Enchiridion* geben die Einleitungen der Übersetzungen von Joseph Barbel, Düsseldorf 1960, und Paul Simon, Paderborn ²1962, die jeweils vom Übersetzer selbst verfasst wurden.

Zu Gabriel Schlachters Übersetzungen von *De cura pro mortuis gerenda*, Würzburg 1975, steuerte Rudolph Arbesmann eine Einleitung bei.

Das Corpus der *sermones* umreißt Hubertus R. Drobner mit „Augustinus von Hippo: *Sermones ad populum*“, Leiden 1999. Übersicht darüber geben weiters Gert Partoens mit zwei Beiträgen¹⁸ in Drecolls „Augustin-Handbuch“ und Éric Rebillard¹⁹ in Fitzgeralds „Augustine through the Ages“.

2.5. Zur Entwicklung der Eschatologie in der Spätantike und im Frühmittelalter

Einen knappen Überblick über Ausfaltung der antiken Eschatologie geben u. a. Peter Müller-Goldkuhle in einem Beitrag²⁰ im deutschsprachigen „Concilium“ 1969 und Peter Stockmeier in „Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike“, Düsseldorf 1983. Einen historischen Überblick beinhaltet ferner Christian Schütz’ „Allgemeine Grundlegung der Eschatologie“ im „Mysterium Salutis“, Band 5, Einsiedeln 1976, 553–700. Sie weist allerdings die Schwäche auf, dass sie Augustinus überwiegend aus modernen Florilegien zitiert und sich die Blüten nur sehr umständlich zurückverfolgen lassen. Von einem breiteren Umfang ist Brian Daleys Faszikel „Eschatologie. In der Schrift und Patristik“, Freiburg im Breisgau 1986, aus dem „Handbuch der Dogmengeschichte“, Band IV/7a, wo er die Epoche autorenweise behandelt. Der Augustinus-Abschnitt entspricht weitestgehend dem in seinem späteren Handbuch „The Hope of the Early Church“, Cambridge 1991. Die theologischen Entwicklungen zu Augustin hin zeichneten u. a. Alfons Fürst in „Von Origenes und Hieronymus zu Augusti-

¹⁸ Partoens, Gert: Augustin als Prediger, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, 242–247; und: Mit der Predigtstätigkeit zusammenhängende Werke, in: Ebd., 393–416.

¹⁹ Rebillard, Éric: Art. Sermones, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids 1999, 773–792.

²⁰ Müller-Goldkuhle, Peter: Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens, in: Conc(D) 5 (1969) 10–17.

nus“, Berlin 2011, und Avihu Zakai und Anya Mali in einem australischen Zeitschriftenbeitrag²¹ im Jahre 1993 nach.

Die Reflexion über das Dogma von der Auferstehung des Leibes hat Caroline Walker Bynum in einem weiten Zeitraum von elf Jahrhunderten in ihrer Monographie „The resurrection of the body in western Christianity, 200–1336“, New York 1995 (²2017), untersucht. Auch zu diesem Thema, aber in systematischer Gliederung verfasste Candida Moss die Monographie „Divine Bodies. Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity“, New Haven 2019. Acht Jahre zuvor publizierte sie auch einen Zeitschriftenbeitrag dazu.²²

Vonseiten der individuellen Eschatologie beobachtete die Entwicklung Peter Brown in seinem Buch „Der Preis des ewigen Lebens“, Cambridge 2015 / Darmstadt 2018, und zuvor schon in einem Beitrag²³ in einem Sammelband von Caroline Walker Bynum und Paul Freedman.

2.6. Über die Eschatologie Augustins

Was eine Gesamtzusammenschau der augustinischen Eschatologie anbelangt, hat Bernhard Lohse 1967 in einem Fachbeitrag geurteilt: „Bis heute fehlt es an einer befriedigenden Gesamtdarstellung über Augustins Eschatologie.“²⁴ Die bisher einzige versuchte Gesamtdarstellung der Eschatologie Augustins, Hans Egers Monographie „Die Eschatologie Augustins“, Greifswald 1933, weist für ihn „doch manche Mängel auf. Eger hat Augustins Gedanken stark systematisiert, häufig ohne die Abfassungszeit und den Kontext hinreichend zu berücksichtigen“²⁵.

Es wurde immer wieder versucht, Augustins Eschatologie in meist kürzeren Beiträgen oder Abschnitten diverser Lexika, Handbücher und anderer Sammelbände darzustellen. Die Abschnitte in den Publikationen von Daley und Schütz wurden im Abschnitt vorhin erwähnt. Aus den Publikationen der letzten dreißig Jahre möchte ich Michaels J. Scan-

²¹ Zakai, Avihu / Mali, Anya: Time, History and Eschatology. Ecclesiastical History from Eusebius to Augustine, in: JRH 17 (1993) 393–417.

²² Moss, Candida R.: Heavenly Healing: Eschatological Cleansing and the Resurrection of the Dead in the Early Church, in: JAAR 79 (2011) 991–1017.

²³ Brown, Peter: The Decline of the Empire of God. Amnesty, Penance, and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages, in: Bynum, Caroline Walker / Freedman, Paul (Hg.): Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages, Philadelphia 2000, 41–59, 277–283.

²⁴ Lohse, Bernhard: Zur Eschatologie des älteren Augustin (de civ. Dei 20,9), in: VigChr 21 (1967) 221–240, 221.

²⁵ Ebd., 221¹.

lons Artikel²⁶ in Fitzgeralds Augustinus-Enzyklopädie, Hermann Härings Beitrag²⁷ in Drecolls „Augustin-Handbuch“, Therese Fuhrers Beitrag „Angst oder Hoffnung? Formen und Funktionen eschatologischer Vorstellungen bei Augustin“ im von Reinhard Feldmaier und Monika Winet herausgegebenen Sammelband „Gottesgedanken: Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters“, Tübingen 2016, 91–97, und Karla Pollmanns Beitrag „Knowing one’s place. Eschatological thought in Augustine“ im Sammelband „Eschatology in Antiquity: Forms and Functions“, herausgegeben von Hilary Marlow et alii, London 2021, 472–484, anführen. Ähnlich wie bei Hans Eger muss man auch bei späteren Darstellungen systematischer Theologen feststellen, dass sie verschiedene Aussagen und Quellen Augustins synchron verwenden und mit dieser ahistorischen Methodik m. E. dem Umstand nicht gerecht werden, dass allein zwischen den *Confessiones* und der Finalisierung von *De ciuitate Dei* fast dreißig Jahre liegen und Augustinus in manchen Dingen seine Positionen geändert, adaptiert oder weiterentwickelt hat, wovon im Allgemeinen auch seine *Retractationes* zeugen.

2.7. Eschatologische Einzelthemen

Dass man sich mehr für Strafe und Hölle interessiert als für die Freuden des Himmels, findet seinen Ausdruck auch in der vorhandenen Literatur zu den einzelnen Elementen der Eschatologie. Augustins Beitrag zum späteren Fegefeuer würdigt Jacques Le Goff in seiner „Geburt des Fegefeuers“, Stuttgart 1984. Einen Überblick über den *ignis purgatorius* bei Augustinus, das allerdings nicht dem späteren Fegefeuer oder Purgatorium gleichzusetzen ist, bietet Antonie Wlosok im „Augustinus-Lexikon“, Band 3, 487–491. Mit dem Straffeuer zwischen Tod und allgemeiner Auferstehung setzte sich Michael D. Barbezat 2013 in einem Zeitschriftenbeitrag²⁸ auseinander. Einen Überblick über Augustins Vorstellung von der ewigen Verdammnis geben Herbert Vorgrimler in seiner „Geschichte der Hölle“, München 1993, Jeffrey Burton Russell in Fitzgeralds Augusti-

²⁶ Scanlon, Michael J.: Art. Eschatology, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids 1999, 316–318.

²⁷ Häring, Hermann: Eschatologie, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, 540–547.

²⁸ Barbezat, Michael D.: „In a corporeal flame“. The materiality of hellfire before the resurrection in six Latin authors, in: Viator 44 (2013) 1–20.

nus-Enzyklopädie²⁹ und der vorhin erwähnte Antonie Wlosok im „Augustinus-Lexikon“, Band 3, 588–592. Augustins Höllenkonzent reflektieren ferner Graham Keith in einem Zeitschriftenbeitrag³⁰ 1999 und John Bowlin in einem Sammelband³¹ 2012. Von eher spekulativem Charakter sind die Zeitschriftenbeiträge von Thomas A. Smith³² 1999, Paul J. Griffiths³³ 2007 und Hohyun Sohn³⁴ auch 2007.

Mit himmlischen Dingen beschäftigen sich dagegen Rudolf Lorenz in seinem Beitrag „Fruitio dei bei Augustin“ in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, Jahrgang 63 (1950/51), 75–132, und Gerald Boersma in seinem Beitrag „Augustine on the beatific vision as *ubique totus*“ im „Scottish Journal of Theology“, Jahrgang 71 (2018), 16–32.

In *De ciuitate Dei* 22, 17, thematisiert Augustinus die Geschlechtlichkeit des Auferstehungsleibes bzw., ob Frauen nach der allgemeinen Auferstehung auch Frauen sein werden. Diese Stelle wurde zu einem Bezugspunkt in der Frage nach Augustins Position zu Frauen und Weiblichkeit. Einen knappen Überblick bietet E. Ann Matter³⁵ in Fitzgeralds Enzyklopädie, einen umfangreicheren Carina Larissa Seelbach mit ihrer Dissertation „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen...“. Die Frau und ihre Gottesebenbildlichkeit bei Augustin“, Würzburg 2002. Eine von vielen Publikationen Margaret R. Miles' zu diesem Themenkreis ist ihr Beitrag „From rape to resurrection: sin, sexual difference, and politics“ im von James Wetzel herausgegebenen Sammelband „Augustine's City of God. A Critical Guide“, Cambridge 2012, 75–92. Felipe Do Vale veröffentlichte 2019 auch einen Beitrag³⁶ zur Geschlechtlichkeit des Auferstehungsleibes.

Ein nicht weniger heikles Themenfeld ist Augustins Verhältnis zum Judentum. *De ciuitate Dei* 20, 30, gibt Anlass, sich damit auseinanderzusetzen. 1946 erschien in Basel Bernhard Blumenkranz' Monographie „Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur

²⁹ Russell, Jeffrey Burton: Art. Hell, Damnation, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids 1999, 422f.

³⁰ Keith, Graham: Patristic Views on Hell, in: EvQ 71 (1999) 217–232, 291–310.

³¹ Bowlin, John: Hell and the dilemmas of intractable alienation, in: Wetzel, James (Hg.): Augustine's City of God. A Critical Guide, Cambridge 2012, 186–204.

³² Smith, Thomas A.: The Pleasure of Hell in *City of God* 21, in: AugStud 30 (1999) 195–204.

³³ Griffiths, Paul J.: Self-annihilation or damnation? A disputable question in Christian eschatology, in: ProEc 16 (2007) 416–444.

³⁴ Sohn, Hohyun: The Beauty of Hell? Augustine's Aesthetic Theodicy and its Critics, in: ThTo 64 (2007) 47–57.

³⁵ Matter, E. Ann: Art. Women, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids 1999, 887–892.

³⁶ Do Vale, Felipe: Cappadocian or Augustinian? Adjudicating Debates on Gender in the Resurrection, in: IJST (2019) 182–198.

Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten“. Zwanzig Jahre später publizierte Jesús Alvarez ein Paper³⁷ zu diesem Thema. Thomas Raveaux verfasste einen Beitrag³⁸ für Cornelius Mayers Festschrift zum sechzigsten Geburtstag 1989 und einen³⁹ für Drecolls „Augustinus-Handbuch“. Einen Überblick bietet ebenso Michael Signers Artikel⁴⁰ in Fitzgeralds Enzyklopädie. Einen Abriss über einen größeren Zeitraum geben Paula Fredriksen und Oded Irshai in einem Sammelbandbeitrag⁴¹ 2006. Paula Fredriksen verfasste auch die Monographie „Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism“, New Haven 2010. Speziell zu Augustinus dissertierte auch Lisa A. Unterseher mit „The Mark of Cain and the Jews. Augustine’s Theology of Jews and Judaism“, Piscataway 2014. Einen größeren Zeitraum behandeln die Monographien „Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity“ von Jeremy Cohen, Berkeley 1999, und „From Anti-Judaism to Anti-Semitism. Ancient and medieval Christian constructions of Jewish history“ von Robert Chazan, New York 2016.

In seinem Buch „Augustinus der Seelsorger“, Köln 1953, geht Frederik van der Meer u. a. auf die Suffragien ein und liefert damit einen kleinen Beitrag zur individuellen Eschatologie. Verbunden mit dem Gebet für die Lebenden und Toten ist auch die Hoffnung, die Tarsicius Jan van Bavel in seinem Beitrag „Hoffen für andere bei Augustinus“ im Studienband „Traditio Augustiniana“, Würzburg 1994, 19–37, erörtert.

3. Aufbau und Methode

Der erste Hauptteil befasst sich mit den Büchern 20–22 von *De ciuitate Dei* und bildet mit Abstand den größten Abschnitt der vorliegenden Arbeit. Die Einführung in *De ciuitate Dei* befasst sich neben den Fragen nach Hintergrund, Adressaten, Entstehung, Aufbau und Inhalt auch mit dem Umgang Augustins mit antiken Quellen, aus denen er viel-

³⁷ Alvarez, Jesús: St. Augustine and Antisemitism, in: Cross, F. L. (Hg.): Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963. Bd. 3, Berlin 1966, 340–349.

³⁸ Raveaux, Thomas: Aduersus Iudaeos. Antisemitismus bei Augustinus?, in: Zumkeller, Adolar (Hg.): Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag, Würzburg 1989, 37–51.

³⁹ Raveaux, Thomas: Augustin und die Juden, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, 215–218.

⁴⁰ Signer, Michael: Art. Jews and Judaism, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids 1999, 470–474.

⁴¹ Fredriksen, Paula / Irshai, Oded: Christian anti-Judaism: polemics and policies, in: Katz, Steven T. (Hg.): The Cambridge history of Judaism. 4. The late Roman-Rabbinic period, Cambridge 2006, 977–1034.

fach zitiert. Ferner wird versucht, einen Überblick über den Hauptgegenstand dieses Hauptwerkes, die *ciuitas Dei*, zu geben und die Fragen, die mit ihr zusammenhängen. Diese Fragen sind allerdings mehr ekklesiologischer Natur denn eschatologischer, weshalb die vorliegende Arbeit hier nicht sehr in die Tiefe geht. In jüngster Zeit damit auseinandergesetzt – vor allem auch ausgehend von den letzten drei Büchern dieses Hauptwerks – hat sich, wie vorhin erwähnt, Christian Hofmann in seiner Dissertation, auf die ich an dieser Stelle verweisen möchte. Die Bücher 20–22 bilden aufgrund ihrer eschatologischen Thematik für sich ein Ganzes, den letzten Abschnitt von *De ciuitate Dei* bilden sie allerdings gemeinsam mit dem Buch 19, weshalb die Einführung mit einem Überblick desselben endet.

Im Folgenden werden die Bücher 20–22 Passage für Passage aufgearbeitet. Wo es sich anbietet, werden die Abschnitte auch kommentiert. Es wird versucht, innerhalb der Bücher eine Gliederung zu erstellen, um so auch die innere Logik der Anordnung der Kapitel – ein Buch besteht aus mehreren Kapiteln – und Themen zu erkennen und nachvollziehen zu können. Dieser Gliederung entsprechend werden die mehrere Kapitel umfassenden Abschnitte zusammengefasst. Bei der Vielfalt an Inhalten wurde versucht, auf die Eschatologie fokussiert zu bleiben und nicht in Schöpfungslehre, Gnadentheologie oder Ekklesiologie abzudriften, obgleich sich das oft nicht sauber abgrenzen lässt.

Im nächsten Hauptteil, der das *Enchiridion* und *De cura pro mortuis gerenda* behandelt, wurden zur Aufarbeitung nur jene Kapitel dieser Schriften ausgewählt, die die Letzten Dinge im engeren Sinne betreffen. Dem wurden noch die *sermones* 17 und 361 angehängt.

Der dritte Hauptteil mag einen doppelten Anachronismus darstellen. Es wird versucht, Augustins eschatologische Positionen systematisch zu ordnen. Dieser Hauptteil orientiert sich dabei an der traditionellen Reihung, zuerst die Inhalte der individuellen Eschatologie zu behandeln und dann jene der allgemeinen. Diese Systematik gab es weder damals, noch wenden die Traktate jüngerer Zeit sie an, aber sie scheint ein geeignetes Mittel zu sein, um die Unterschiede zu späteren Entwicklungsstufen aufzuzeigen.

Dem schließt sich gleichsam als Anhang ein Überblick über den Fortgang der Weiterentwicklung des eschatologischen Traktats bis in das zwölfte Jahrhundert an, um einen Eindruck für die Bedeutung der Arbeit Augustins in diesem theologischen Themenfeld für die ihm nachfolgende Zeit zu vermitteln.

I. *De ciuitate Dei*, libri 20–22

1. Eine Einführung in das Hauptwerk Augustins

1.1. Historischer Hintergrund

„Für die Geschichtstheologie Augustins, für sein Verhältnis zur antiken Kultur und speziell zur Philosophie, für seine Ethik, gerade auch die politische Ethik, und für eine Fülle von Einzelfragen“ ist *De ciuitate Dei* „eine der wichtigsten Quellen in der Diskussion“⁴², wie Johannes van Oort schreibt. Da ihr ferner als besonders umfangreiche Schrift über die Jahrhunderte hindurch eine reichhaltige Rezeption zugekommen ist, qualifiziert sie van Oort als das Hauptwerk des Kirchenvaters. Zu diesem *Opus magnum* sah sich Augustinus durch die Reaktionen auf den Fall Roms 410 veranlasst, wie er selbst in seinen *Retractationes* schreibt:

„Inzwischen ist Rom durch den Einfall der umherziehenden Goten unter König Alarich und durch die Schwere eines großen Unheils zerstört worden. Roms Zerstörung begannen die Verehrer falscher und vieler Götter, die wir für gewöhnlich Heiden nennen, der christlichen Religion zuzuschreiben und mit Anstrengung heftiger und bitterer als gewöhnlich den wahren Gott zu lästern. Daher habe ich es unternommen, entbrannt durch den Eifer für das Haus Gottes, gegen ihre Lästerungen und Irrtümer die Bücher über den Gottesstaat zu schreiben.“⁴³

Wie sich die Stimmung nach dem Fall Roms verdüsterte, kann man, worauf Gillian Clark hinweist, auch am Schrifttum des hl. Hieronymus beobachten. In einer zeitgenössischen Epistel verbindet er dieses Ereignis mit dem Untergang Trojas in Vergils *Aeneis* und der Zerstörung Jerusalems in Ps 78/79,1–3. Im Prolog zu seinem Ezechielkommentar schreibt Hieronymus, dass das Licht aus der Welt verschwand und das Reich einem

⁴² Oort, *ciuitate*, 347.

⁴³ Aug., retr. 2, 43, 2–8 (CCSL 57, 124): „Interea Roma Gothorum inruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis euersa est. Cuius euersione deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos uocamus, in christianam religionem referre conantes solito acerbius et amarius deum uerum blasphemare coeperunt. Vnde ego exardescens zelo domus dei aduersus eorum blasphemias uel errores libros de ciuitate dei scribere institui.“

enthaupteten Leichnam gleiche. Hieronymus hatte immerhin in Rom studiert, hatte dort Freunde und mehr noch als Augustinus einst eine hoffnungsvolle Karriere begonnen.⁴⁴

Bereits 401 fielen die Goten unter Alarich in Italien ein und belagerten die damalige Residenzstadt Mailand. Mit gallischer und britannischer Verstärkung konnte das römische Heer die Goten aus Italien vertreiben. 405 versuchte der germanische Heerführer Radagaisus sein Glück. Die militärische Konzentration auf das italische Kernland entblößte die Grenzregionen so sehr, dass Rom über sie die Kontrolle verlor, sodass sie sich verselbstständigten. In dieser Zeit blieb auch Alarich nicht untätig und drohte, von neuem einzumarschieren. Der römische Heerführer Stilicho, der 402 Alarichs Streitmacht noch zurückschlug, suchte nun angesichts der Lage die Zusammenarbeit mit Alarich, was ihm aber als Kollaboration ausgelegt wurde, weswegen Stilicho 408 als Hochverräter zum Tod verurteilt wurde. Germanische *foederati* schlossen sich daraufhin Alarich an. Nachdem der weströmische Kaiser Honorius ein Verhandlungsangebot Alarichs zurückgewiesen hatte, erstürmten die Goten am 24. August 410 Rom.⁴⁵

Obwohl die Sicherheitslage schon einige Zeit prekär schien, schockte der Fall Roms mit der anschließenden dreitägigen Plünderung viele Zeitgenossen. Augustinus wurde mit Anfragen dazu von überall her konfrontiert und setzte sich in verschiedenen Predigten damit auseinander. Seine Predigt *De excidio urbis Romae* greift bereits Themen auf, die in *De ciuitate Dei* ihre Entfaltungen finden, weswegen Wilhelm Geerlings sie als „ein Präludium zu *De ciuitate dei*“⁴⁶ versteht. Die Kernbotschaft dieser unmittelbaren Reaktionen Augustins fasst van Oort zusammen:

Augustinus zeigt, „daß selbst Himmel und Erde vergehen müssen und daß man daher nicht allzu verwundert sein sollte, wenn Rom untergehe. [...] Hier auf Erden gibt es keine ewigen Reiche: Feststehend und bleibend ist allein die *ciuitas dei*, zu der die gesamte Christenheit pilgernd auf dem Wege ist.“⁴⁷

Aus einem Brief Augustins an den Priester Victorinus Ende 409 wird deutlich, dass Barbarenstürme auch vor 410 für Augustinus schon ein Thema waren. Aus diesem und ähnlichen Schreiben schließt van Oort, dass Augustinus im Wesentlichen das Material für die ersten Bücher von *De ciuitate Dei* bereits zusammengetragen hatte, nur habe

⁴⁴ Vgl. Clark, Commentary, 4. Dies. verweist auf: Hier., ep. 127; Vergil, Aen. 2, 361–369.

⁴⁵ Vgl. Krause, Spätantike, 439 und 507.

⁴⁶ Geerlings, Augustinus, 71.

⁴⁷ Oort, *ciuitate*, 348.

noch der Anlass gefehlt, es zu ordnen.⁴⁸ Christoph Horn folgert mit Blick auf das Vorwort zu *De ciuitate Dei* ähnlich: „Das Werk ist somit alles andere als eine politisch-religiöse Gelegenheitsschrift; das historische Ereignis, zu dem es in direkter Beziehung steht, erklärt nur einen kleinen Teil seines komplexen Inhalts.“⁴⁹

Jene, die der römischen Religion anhängen, also vor allem der höhere Adel Roms, sahen in der Plünderung Roms eine Folge des Abfalls von der paganen Götterverehrung. Für sie stellten die Christen mit ihrer neuen Religion die Hauptschuldigen dar. Dass viele Angehörige der römischen Oberschicht über das Mittelmeer nach Karthago emigrierten, vergegenwärtigte diese Problematik in Nordafrika erheblich.⁵⁰

Seit der Einnahme Roms knapp 800 Jahre zuvor durch die Gallier wurde Rom schlimmstenfalls belagert, wie etwa 211 v. Chr. durch Hannibal. „Daher bildete die Integrität Roms“, so Christoph Horn, „das wichtigste Symbol für die politische und kulturelle Kontinuität des Reiches.“⁵¹ Die barbarischen Heerscharen zogen zwar schon lange durch das Reich und wüteten, aber mit 410 wurde eine Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, ob der Abfall von der römischen Religion am Niedergang des Reiches schuld sei, unaufschiebbar. Nach der heidnischen Vorstellung war der Wohlstand und der politische Erfolg Roms von der exakten Einhaltung und Ausführung der kultischen Ordnung abhängig.⁵²

Diese enge Verbindung von Staatsgeschick und Religion konnte man aber auch in der christlichen Theologie finden, selbst im Umfeld Augustins, nämlich bei Hieronymus und Orosius. Den Umstand, dass Christi Geburt und die *pax Augusta* bzw. die Regentschaft des ersten und friedensstiftenden Kaisers Augustus zusammenfielen, deutete Eusebius von Caesarea unter dem Einfluss Origenes' als Werk der göttlichen Vorsehung. Genauso sah Eusebius auch den Sieg Konstantins an der Milvischen Brücke als einen Sieg des Christentums an. Orosius' *Historia aduersus paganos*, die im Anschluss an die ersten Bücher von *De ciuitate Dei* entstand, läuft sogar auf eine Identifikation der ro-

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Horn, Einleitung, 2. Vergleiche dazu auch: Brown, Augustinus, 272.

⁵⁰ Vgl. Oort, *ciuitate*, 348.

⁵¹ Horn, Einleitung, 4.

⁵² Vgl. ebd., 3.

manitas mit der *christianitas* hinaus, was dem Grundansinnen Augustins allerdings entgegensteht.⁵³

1.2. Adressaten

1.2.1. Christliche Adressaten

Obleich Augustinus den christlichen Glauben nach der Plünderung Roms gegen die Heiden verteidigen musste, konnte ihm die Sorge der deswegen desillusionierten Christen nicht weniger ein Anliegen sein. Seit der Einnahme Roms waren die Sicherheiten dahin. Karthagos Behörden gaben damals, um die Stimmung aufzuhellen, ein Toleranzedikt für die Donatisten heraus. Der Kampf dagegen war Augustins Hauptsorge, aber nicht der Fall Roms an sich. Ein paar offene Briefe zu diesem Thema verfasste er dennoch. Der Tribun und Notar Marcellinus, ein Freund Augustins und der spätere Widmungsträger von *De ciuitate Dei*⁵⁴, übernahm die Verbreitung derselben, doch waren die Antworten darin für ihn nicht ausreichend: „Als Aufseher erbitte ich, dass Bücher verfasst werden, die der Kirche in dieser höchst erstaunlichen Zeit nützlich sein mögen.“⁵⁵ Dieser Brief zeigt, dass das Werk *De ciuitate Dei* sich nicht allein an die Heiden wandte, sondern auch an die Mitchristen.⁵⁶

Den Tribun Flavius Marcellinus sandte Kaiser Honorius 410 nach Afrika, um den Donatistenstreit beizulegen. An dieser kaiserlichen Sendung mag man erkennen, dass sich die nordafrikanische Kirche ohnehin in einer krisenhaften Situation befand. Dem Widmungsträger von *De ciuitate Dei* war es allerdings nur vergönnt, die Abfassung des ersten Teils – wenn überhaupt – zu erleben. Die Verwicklung in einen Aufstand brachte ihm 413 das Todesurteil ein, gegen welches auch Augustins Intervention nichts vermochte. Allerdings wurde Marcellinus posthum rehabilitiert. Als frommer und theolo-

⁵³ Vgl. ebd., 4f. Ders. verweist auf: Peterson, Erik: Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, in: Ders.: Theologische Traktate, München 1951, 45–147; und Goetz, Hans-Werner: Die Geschichtstheologie des Orosius, Darmstadt 1980.

⁵⁴ Vgl. Aug., ciu. 1, praef., 1–23 (CCSL 47, 1).

⁵⁵ Marcellinus, ep. ad Augustinum (= Aug., ep. 136) 3 (CSEL 44, 96, 9f.): „Exactor libros confici deprecor ecclesiae hoc maxime tempore incredibiliter profuturos.“

⁵⁶ Vgl. Brown, Augustinus, 253f.; Oort, ciuitate, 349.

gisch interessierter Christ korrespondierte er nicht nur mit Augustinus, sondern auch mit Hieronymus.⁵⁷

1.2.2. Heidnische Adressaten⁵⁸

Heidnische Adelige waren nach dem westgotischen Überfall in großer Zahl nach Karthago emigriert, darunter Philosophen wie Dioscurus und Anhänger der altrömischen Religion wie Volusianus, der aus einer traditionsreichen römischen Familie stammte. Für ihn und seinesgleichen war der große religiöse Bezugspunkt Vergil. Es war ein Rückgriff in eine goldene und ferne Vergangenheit, als diese Religion noch uneingeschränkt herrschte, ein Heidentum, das Volusianus nie erlebt hatte. Diese Rückbesinnung in einer mittlerweile faktisch postpaganen Zeit führte zu einer Art Neuheidentum. „Solchen Männern erschien das Christentum, wie auch vielen heute noch, als eine Religion ohne Verbindung zu den natürlichen Voraussetzungen einer ganzen Kultur. Die großen Platoniker des Zeitalters, Plotinus und Porphyrius, konnten ihnen eine tief religiöse Weltsicht vermitteln, die ganz natürlich aus einer unvordenklichen Tradition erwuchs“⁵⁹, beschreibt Brown das Verhältnis zwischen Heiden- und Christentum am Beginn des fünften Jahrhunderts. Die Annahme der Inkarnation beispielsweise hätte für sie ein Aufgeben sowohl der Vernunft als auch der wissenschaftlichen Errungenschaft ihrer Kultur bedeutet. Während die heidnische Kultur und Philosophie als intellektuell galt, betrachtete man das Christentum als eine törichte Angelegenheit.

„Dieses literarische und philosophische Neuheidentum“⁶⁰, welches breit vernetzt war, nahm Augustinus als Bedrohung wahr. Für ihn „kam die wirkliche Gefahr im Jahr nach den Ereignissen von 410 weniger von der Mutlosigkeit des Volkes angesichts der Plünderung Roms als vielmehr von der Macht dieser Männer, die eine blendende Tradition gegen die Ausbreitung des Christentums verfestigen konnten.“⁶¹ Den philosophischen Hintergrund dieser konservativen Kräfte lieferten die sogenannten Platoniker. Ähnlich wie Augustinus bevorzugten diese einen asketischen Stil, waren überweltlich gesinnt

⁵⁷ Vgl. Leppin, Marcellinus, 849. Von seiner Korrespondenz mit Hieronymus zeugt: Hier., ep. 126 (CSEL 56, 142–145). Dieses Schreiben deckt sich mit Aug., ep. 165 (CSEL 44, 541–545), doch schreibt man diese Zeilen Augustinus nicht mehr zu (vgl. Eno, *Epistulae*, 302).

⁵⁸ Vgl. Brown, Augustinus, 261–270.

⁵⁹ Ebd., 263.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

und hatten die Rettung der Seelen anderer im Blick. Dieses aristokratische, intellektuelle und traditionell-heidnische Kollektiv bildet die Gegnerschaft in *De ciuitate Dei*.

Zeitgenössische heidnisch-religiöse Bezüge sind in *De ciuitate Dei* kaum zu finden. „Es scheint“, wie Brown m. E. sehr treffend formuliert, „als ob Augustinus ein Heidentum zerstöre, das nur noch in Bibliotheken existierte.“⁶² Auf die Quellen dieses alten und nun neuen Heidentums zielte Augustinus ab. Vergil bildete gleichsam das heidnische Gegenstück zur christlichen Bibel. *De ciuitate Dei* wird so für den Kirchenlehrer auch zur Geste der Abgrenzung von seiner eigenen Vergangenheit. Jene Literatur, die Augustinus studiert hatte und von der er geprägt wurde, ist nun zu *deren* Literatur geworden. Die römische Tradition war Augustinus zu etwas geworden, das überwunden werden musste, da sie auf alten Werten beruhte, die von den Folgen der Ursünde verdorben waren. Roms Geschichte ist keine privilegierte, lediglich aus Herrschsucht war das Reich so groß geworden. *De ciuitate Dei* wurde nicht als kompakte Abhandlung für schlichte Hörer konzipiert, sondern für Menschen mit Muße, die auch einer mehrmaligen Lektüre nicht abgeneigt waren. Daher sollte es auch den literarischen Ansprüchen dieser gebildeten Neuheiden genügen.

1.3. Entstehung⁶³

Den Zeitraum der Abfassung von ca. eineinhalb Jahrzehnten zwischen 412 und 426/27 gliedert van Oort in sieben Etappen: (1) bis 413/14 die Bücher 1–3, (2) bis 415 die Bücher 4 und 5, (3) bis 417 die Bücher 6–11, (4) bis um 418 die Bücher 12 und 13, (5) bis um 420 die Bücher 14–16, (6) bis um 425 die Bücher 17 und 18 und (7) bis 426/27 die Bücher 19–22. Spätestens vollendet habe Augustinus das „große und schwierige Werk“⁶⁴, wie er es bezeichnet, als er seine *Retractationes* abfasste. Zu diesem Zeitpunkt war er um die 72 Jahre alt. Eine vergleichbar lange Entstehungszeit ist noch von der Abhandlung *De Trinitate* bekannt, die Augustinus von 399/400 bis 419 oder 425 geschrieben hat. Wenn man von Sammelwerken wie den *Enarrationes in Psalmos* absieht, bilden so lange Abfassungszeitspannen im Œuvre Augustins die Ausnahme.

⁶² Ebd., 266.

⁶³ Vgl. Oort, *ciuitate*, 349. Ders. verweist auf: Aug., ep. 169 und Oros., hist. 1, prol. 11; Geerlings, Augustinus, 79; Brachtendorf, *trinitate*, 363; Drecoll, *Chronologie*, 253–261.

⁶⁴ Aug., *ciu.* 1, praef., 8 (CCSL 47, 1): „Magnum opus et arduum“.

1.4. Aufbau und Inhalt

1.4.1. Gliederungen

In einem Brief an einen nicht näher bestimmten Firmus erläutert Augustinus die grobe Struktur von *De ciuitate Dei*. Die Bücher 1–10 widerlegen schwerpunktmäßig die Argumente der Gottlosen (*impii*) und die Bücher 11–22 legen hauptsächlich die christliche Religion dar und verteidigen diese. Bis zu einem Grad werde man aber auch das jeweils andere in der jeweiligen Werkhälfte finden.⁶⁵

Man könne *De ciuitate Dei* aber auch in fünf Bände (*codices*) teilen, wie Augustinus weiterschreibt. Deren erster beinhalte die ersten fünf Bücher, mit denen Augustinus gegen jene argumentiert, die für Glück und Erfolg in diesem Leben dem Kult der Götter und Dämonen anhängen. Für Augustinus sind Götter und Dämonen mit Verweis auf Ps 95/96,5 (LXX) im Wesentlichen dasselbe.⁶⁶ Der zweite Band umfasst die Büchern 6–10 gegen jene, die glauben, dass die Götterverehrung zumindest für das Leben nach dem Tod notwendig sei. Die weiteren zwölf Bücher bilden drei Vierergruppen. Die Bücher 11–14 zeigen den Ursprung (*exortus*) der *ciuitas Dei*, die Bücher 15–18 ihren Fortgang (*procursus*), die letzten vier Bücher erläutern das geschuldete Ende (*debiti fines*).⁶⁷ Diese Gliederung bestätigt der Kirchenvater auch in seinen *Retractationes*.⁶⁸

Dass das Gesamtkonzept von *De ciuitate Dei* im Werk selbst nicht immer durchscheint, mag an der langen Entstehungszeit liegen und an dem Umstand, dass dieses Werk nebenbei zu diktieren war. Zu einem hatte Augustinus als Bischof gewisse Verpflichtungen und zum anderen entstanden – von seinen Briefen und Ansprachen abgesehen – in dieser Zeit auch unzählige andere Schriften, einschließlich *De Trinitate*.⁶⁹ Abschweifungen und Exkurse nehmen mit der Zeit zu und Fußnoten gab es noch keine, sodass alles in den Haupttext floss. Augustinus kehrte freilich immer wieder zum Hauptstrang zurück, doch konnten die Umwege lang werden.⁷⁰

⁶⁵ Vgl. Oort, *ciuitate*, 350. Ders. verweist auf: Aug., ep. 1A*.

⁶⁶ Vgl. Aug., *ciu.* 1, 29, 17sq. (CCSL 47, 30) et passim. Vgl. ferner Clark, *Commentary*, 13.

⁶⁷ Vgl. Aug., ep. 1A* (CSEL 88, 7, 12–8, 12).

⁶⁸ Vgl. Aug., *retr.* 2, 43, 12–30 (CCSL 57, 124f.).

⁶⁹ Vgl. Drecoll, *Chronologie*, 256–259.

⁷⁰ Vgl. Oort, *ciuitate*, 350f.

Van Oort fasst die Gliederung folgendermaßen zusammen:

„A. Widerlegender Teil (1–10)

1. Gegen diejenigen, die sagen, daß die Götter um des zeitlichen Lebens willen verehrt werden müssen (1–5)
2. Gegen diejenigen, die sagen, daß die Götter um des zukünftigen Lebens willen verehrt werden müssen (6–10)

B. Thetischer Teil (11–22)

1. Der Ursprung der beiden Städte (11–14)
 - in der Engelwelt (11–12,9)
 - bei den ersten Menschen (12,10–28)
 - der Fall des Menschen und seine Strafe: der Tod (13)
 - weitere Folgen des Sündenfalls (14)
2. Die Geschichte der beiden Städte (15–18)
 - bis zur Sintflut (15)
 - die Gottesstadt von Noah bis David (16)
 - die Gottesstadt von David bis zum babylonischen Exil (17)
 - die beiden Städte bis zum Weltende (18)
3. Die Bestimmung der beiden Städte (19–22)
 - das höchste Gut und das größte Elend, Friedenslehre (19)
 - das Jüngste Gericht (20)
 - die ewigen Strafen (21)
 - die ewige Glückseligkeit (22)⁷¹

Die Unterteilung der Bücher (*libri*) in Kapitel stammt ebenso wie deren Überschriften aus dem Mittelalter.⁷²

1.4.2. Der Aufbau der beiden Hauptteile

1.4.2.1. Der erste Teil: Die Widerlegung der römischen Religion⁷³

Aufgrund ihrer teilweise obszönen und unsittlichen Gottesvorstellungen sei die römische Religion zumindest so verdorben, dass sie für sich keine Moralität beanspruchen könne, wie Augustinus im zweiten Buch ausführt und was er mit Sallust belegt (vgl. *ciu.* 2, 17–20). An verschiedenen Beispielen zeigt Augustinus, dass Rom in seiner Geschich-

⁷¹ Ebd., 351.

⁷² Vgl. Clark, *Commentary*, vii.

⁷³ Vgl. Oort, *ciuitate*, 352f.

te immer wieder von Katastrophen heimgesucht wurde und das lange vor dem Auftreten des Christentums. Genauso erlebten auch andere Großreiche Tragödien, so der Kirchenvater im dritten und vierten Buch. Im fünften Buch postuliert Augustinus, dass Größe und Wohlergehen Roms weniger dem heidnischen Kult als vielmehr der göttlichen Vorsehung zu verdanken seien.

In den Büchern 6–10 nimmt Augustinus die Bedeutung der römischen Religion für das jenseitige Leben in den Blick. In seiner Kritik geht Augustinus zuerst von einem Konzept Varros (116–27 v. Chr.) aus. Nach ihm gebe es drei *genera* der Theologie: die mythische Theologie, wo die Göttermýthen zu verorten seien; die natürliche Theologie im Sinne einer philosophischen Gotteslehre; und eine bürgerlich-öffentliche (*ciuilis*) Theologie, die die allgemein praktizierte Religiosität betreffe (vgl. ciu. 6, 5).⁷⁴ Varros Konzeption hält Augustinus entgegen, dass das mythische und praktizierte *genus* zusammenfallen. „Die mythischen Erzählungen und die verbreiteten Gottesvorstellungen gehen Hand in Hand und enthalten eine in vieler Hinsicht moralisch zweifelhafte, ja unehrenhafte Vorstellung von Göttern“⁷⁵, wie van Oort Augustins Position umschreibt. An früherer Stelle kritisiert Augustinus die Kluft zwischen persönlicher Überzeugung und der äußerlichen Tat hinsichtlich praktizierter Religion.⁷⁶ Ein weiterer Kritikpunkt Augustins ist die Verknüpfung der Gottheiten mit philosophischen Begriffen: Janus symbolisiere beispielsweise die Welt und Jupiter sei der Verursachende. Mit diesen Zuschreibungen werden diese Gottheiten für Augustinus einerseits rehabilitiert, aber andererseits stellt sich nun die Frage, ob sie nicht mehr Symbole denn Gottheiten seien, womit die Diskussion eine philosophische werde, weswegen sich Augustinus im Anschluss der Philosophiegeschichte zuwendet (vgl. ciu. 7, 7 und 9 und ciu. 8, 1).

1.4.2.2. Der zweite Teil: Eine große Katechese⁷⁷

Hinsichtlich des Inhalts und der literarischen Struktur fallen van Oort Parallelen zwischen dem zweiten Teil von *De ciuitate Dei* und der Abhandlung *De catechizandis rudibus* – vor allem der darin enthaltenen ersten Musterkatechese – auf. Das lege nahe, *De*

⁷⁴ Augustinus zitiert indirekt aus: Varro, r. diu. Aufgrund dieser Zitate gilt *De ciuitate Dei* als die wichtigste Quelle für den Inhalt und die Gliederung der 41 Bücher der *Antiquitates rerum humanarum et diuinarum* bzw. deren zweiten Teil, der Bücher 26–41 der *Antiquitates rerum diuinarum* (vgl. Andresen, Anmerkungen 1, 582).

⁷⁵ Oort, *ciuitate*, 352.

⁷⁶ Vgl. Clark, *Commentary*, 13. Selbst Cicero vollzog staatsreligiöse Rituale um der politischen Karriere willen (vgl. Aug., ciu. 2, 27 (CCSL 47, 62f.)).

⁷⁷ Vgl. Oort, *ciuitate*, 361f.; Horn, *Einleitung*, 8f.

ciuitate Dei eine katechetische Intention zuzusprechen. „Unterweisung ist für Augustin bekanntermaßen die beste Form der Verteidigung“⁷⁸, so van Oort. Augustins Konzept von zwei *ciuitates*, das noch erläutert werden wird, habe – wie Briefe und Predigten bestätigen – seinen Ort in der Katechese. Eine Alternative zur These, den zweiten Hauptteil, die Bücher 11–22, als eine Katechese zu betrachten, während der erste Teil eine Verteidigung darstelle, ist für Horn das Konzept Basil Studers, nach dem die Bücher 11–22 eine Entfaltung des letzten Kapitels des zehnten Buches darstellen, wo gegen Porphyrios die christliche Perspektive auf die Geschichte verteidigt wird.

Traditionell betrachtet man *De ciuitate Dei* als ein apologetisches Werk und zwar „als End- und zugleich Höhepunkt in einer langen Reihe“⁷⁹ von Apologien. Das eigentliche Anliegen der frühchristlichen Apologeten, wie Aristides, Clemens von Alexandria, Athanasius und Laktanz, war aber nicht die Abgrenzung, sondern vielmehr eine positive Darstellung der christlichen Religion, um diese damit zu stärken. Diesem Ansinnen begegnet man auch in *De ciuitate Dei*. Augustinus selbst hatte vor, mehr die eigenen Reihen (*nostri*) zu stärken und zu trösten, als sich vor den Fernstehenden (*alieni*) zu rechtfertigen (vgl. ciu. 1, 16). In seinen *Retractationes* erklärt Augustinus, dass die Bücher 11–22 eine positive Begründung darstellen, während den Büchern 1–10 ein widerlegender Charakter innewohne (vgl. retr. 2, 43).

1.4.2.3. Exkurs: Die erste Musterkatechese in *De catechizandis rudibus*

Um die vorhin dargestellte These van Oorts, dass die Bücher 10–22 mit *De catechizandis rudibus* korrespondieren und große Katechese seien,⁸⁰ nachvollziehen zu können, soll diese Gelegenheitsschrift an dieser Stelle vorgestellt werden. *De catechizandis rudibus* beinhaltet zwei Musterkatechesen, eine längere und eine kürzere, denen ein katechetischer Traktat vorausgeht. Diese Schrift verfasste Augustinus 399/400, als er noch relativ am Anfang seines bischöflichen Wirkens stand, für einen Diakon Deogratias, der in Karthago als Katechet wirkte. Boniface Ramsey sieht in diesem Werk das erste Handbuch für Katecheten, das erhalten ist. Er charakterisiert die Methode der ersten

⁷⁸ Oort, *ciuitate*, 361.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. ebd., 361f.

Katechese als historisch. Diese baut auf dem Modell der sechs Weltzeitalter auf, die mit jenen in *De ciuitate Dei* ident sind.⁸¹

Das Ziel eines christlichen Lebens umschreibt Augustinus bereits am Anfang der großen Musterkatechese mit der Ruhe (*requies*) nach diesem Leben (*post hanc uitam*),⁸² also mit jenem Motiv, mit dem sowohl *De ciuitate Dei* endet (vgl. ciu. 20, 30) als auch die „Bekenntnisse“ beginnen: „Und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.“⁸³ Die Ruhe schließt an die Tugendkonzeption der antiken Philosophie an und ist auch eng mit dem Friedensbegriff Augustins verknüpft.⁸⁴

Die Kapitel 16 und 17 von *De catechizandis rudibus* bilden eine Präambel, ehe Augustinus die heilsgeschichtliche Darlegung mit der Schöpfung von allem Lebendigen durch Gott beginnt.⁸⁵ In den folgenden Kapiteln wandert Augustinus die Heilgeschichte entlang, bis er zur Wiederkunft des Herrn in Kapitel 24 kommt, bei der Christus „alle Frommen von den Gottlosen absondern wird“⁸⁶. Kapitel 25 behandelt als letztes Kapitel der größeren Musterkatechese die Eschata: die Auferstehung des Leibes, die ewigen Qualen (*tormenta*) und das ewige Leben.⁸⁷ Die Musterkatechese schließt dann mit moralischen Aufforderungen ab.⁸⁸

Dieser Aufbau entlang der biblischen und später kirchlichen Geschichte stellt für Ramsey eine Neuheit in der Katechetik dar. Eine rein heilsgeschichtliche Methodik sei in diesem Bereich in der frühen Kirche die Ausnahme gewesen, wie beispielsweise Irenäus' Darlegung der apostolischen Verkündigung. *De catechizandis rudibus* scheine nicht nur Katechumenen im Blick gehabt zu haben, sondern auch solche, die noch suchen und fragen. Mit Blick auf diese habe sich Augustinus für eine heilsgeschichtliche Methode entschieden. Ramsey erklärt: „It is undoubtedly for this reason that Augustine uses history as his vehicle, because it is easier to grasp by inquirers than a more strictly dogmatic approach.“⁸⁹ Ein Gegenmodell begegnet uns in Augustins *Enchiridion de fide*,

⁸¹ Vgl. Ramsey, *Catechizandis*, 144f.

⁸² Aug., cat. rud. 16/24 (CCSL 46, 148f.).

⁸³ Aug., conf. 1/1, 7 (CCSL 27, 1): „Et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“

⁸⁴ Vgl. Geerlings, *civitate*, 213.

⁸⁵ Vgl. Aug., cat. rud. 18/29 (CCSL 46, 153f.).

⁸⁶ Ebd. 24/45, linea 28 (CCSL 46, 169): „Omnes pios ab impiis segregabit“.

⁸⁷ Vgl. ebd. 25/46sq. (CCSL 46, 169–171).

⁸⁸ Vgl. ebd. 25/48sq. (CCSL 46, 171–173).

⁸⁹ Ramsey, *Catechizandis*, 144.

spe et caritate, wo Augustinus den Glauben entlang eines Mailänder Glaubensbekenntnisses darstellt.⁹⁰

1.5. Augustins antike Quellen und sein Umgang mit ihnen⁹¹

Augustinus hatte in seiner Ausbildungszeit eine Abneigung gegen die griechische Sprache, wie er in den *Confessiones* überliefert (vgl. ebd. 1, 13sq.). Ob er deshalb die Sprache auch schlecht beherrscht, lässt sich nicht klären. Lateinische Übersetzungen konnte Augustinus mit dem griechischen Originaltext abgleichen, aber mit dem Lesen unübersetzter griechischer Originaltexte tat er sich schwer (vgl. *trin.* 3, 1). Die Platoniker las er auf Latein (vgl. *conf.* 7, 9/13).

James O'Donnell fiel auf, dass Augustinus viel Material seines philosophischen, historischen und mythologischen Wissens aus den Erinnerungen an seine früheren Studien bezog.⁹² Augustinus zitiert – zumindest in *ciu.* 1–5 – die profanen Quellen oft nur sehr kurz. „Augustine cites short, often very short, extracts from a small number of books, and the extracts, which are insistently repeated, are taken out of context and forcefully reinterpreted“⁹³, so Gillian Clark. Sie stellt fest, dass Augustinus, wenn er das Wort *paene* einbaute, meistens einen Schriftsteller sehr frei wiedergab. Clark denkt hier wohl an Wendungen, wie in *ciu.* 3, 4, wo Augustinus meint, dass Varro „jedoch *beinahe* einräumt“⁹⁴, nicht an die Sagen von den Göttersöhnen wie Aeneas und Romulus zu glauben. Manche antiken Textfragmente sind nur durch *De ciuitate Dei* überliefert worden. Wo allerdings die Originale erhalten blieben, kann man Augustins Methode erkennen, die man dann auch bei den nicht mehr vollständig überlieferten Werken berücksichtigen sollte. Clark kann sich vorstellen, dass Augustinus dort genauer zitierte, wo er vermuten konnte, dass seine Leser – vor allem seine Opponenten – das Werk selbst zur Verfügung hatten.

⁹⁰ Vgl. Westra, Creed, 189.

⁹¹ Vgl. Clark, Commentary, 11f.

⁹² Vgl. ebd. Clark verweist auf: O'Donnell, James: Augustine's Classical Readings, in: *RechAug* 15 (1980) 144–175.

⁹³ Clark, Commentary, 12.

⁹⁴ Aug., *ciu.* 3, 4, 3 (CCSL 47, 67): „*Paene* tamen fatetur.“ (Hervorhebung T. F. S.)

1.6. Das Subjekt der Geschichte: Die *ciuitas Dei*

1.6.1. Die *ciuitas* im Allgemeinen

Aufgrund ihres Bedeutungsumfanges kann man *ciuitas* im Deutschen nur schwer wiedergeben. Man kann vier Bedeutungen unterscheiden: (1) die Gemeinschaft von Bürgern (*ciues*), (2) das Territorium – sei es Stadt oder Land –, auf dem eine solche Bürgergemeinde wohnt, (3) den Staat als Institution und (4) das Bürgerrecht bzw. die Staatsbürgerschaft. Es sind zwar für damals alle vier Bedeutungen belegt, doch gibt Augustinus eine eigene Definition vor: *Ciuitas* ist „eine Menge von Menschen, die durch ein Band der Gemeinschaft verbunden sind“⁹⁵. Diese Definition entspricht der ersten Bedeutung. Augustinus hat in *De ciuitate Dei* die Begriffe *societas* und *ciuitas* mehrmals synonym verwendet. Nahe beieinander liegen auch die Bedeutungen „Gemeinschaft“ und „Stadt“, was in der typologischen Verwendung der Städte Jerusalem und Babylon für die beiden *ciuitates* zum Ausdruck kommt. Schon in den ersten Wörtern des Vorworts von *De ciuitate Dei*, „Gloriosissimam ciuitatem Dei“⁹⁶, klingt Ps 86/87,3, „gloriosa dicta sunt in te ciuitas Dei“, an, der dann auch am Anfang des zweiten Teiles, Buch 11, zitiert wird. Folglich darf man der biblischen Verwendung des Begriffs eine weitere Vorbildrolle für Augustinus zuerkennen. Dass es allerdings wiederum um mehr als um eine Stadt geht, wird darin deutlich, dass Augustinus nicht die Bezeichnung *urbs* verwendet, sondern *ciuitas*, da sie auch die *ciues* einschließt, die in einer Stadt oder auf einem Territorium wohnen. Die beiden *ciuitates* sind nicht, wie auf mittelalterlichen Darstellungen oft gezeigt wird, ummauert. Indem aber im antiken Stadtstaat Staat und Stadt zusammenfallen, gründeten die Brüdermörder Romulus und Kain nicht nur Städte (vgl. Gen 4,17), sondern auch staatliche Gefüge (vgl. *ciu.* 15, 5).⁹⁷

Sowohl die griechische *πόλις* als auch die lateinische *ciuitas* besaßen eine religiöse Dimension, die vor allem für die römische Religion von zentraler Bedeutung war. Demnach bezog sich Frömmigkeit nicht nur auf die Verehrung der Götter, sondern auch auf die der Heimat. Frömmigkeit war auch Patriotismus. Aus diesen Überlegungen folgt von Oort:

⁹⁵ Aug., *ciu.* 15, 8, 66f. (CCSL 48, 464): „Hominum multitudo aliquo societatis uinculo colligata“.

⁹⁶ Aug., *ciu.* 1, praef. 1 (CCSL 47, 1).

⁹⁷ Vgl. Oort, *ciuitate*, 353; Clark, *Commentary*, 1.

„Für Augustin ist die *ciuitas* nicht nur eine zufällige Gruppe von beieinander wohnenden Menschen, sondern eine organisierte Gemeinschaft mit sie verbindenden Elementen wie Gottesdienst, Rechtsnormen, Kultur und ethischen Werten.“⁹⁸

In den deutschen Ausgaben übersetzten Alfred Schröder, München 1911–1916 (BKV² Reihe 1, Bde. 1, 16 und 28), Carl Johann Perl, Salzburg 1951–1952, und Wilhelm Thimme, Zürich 1955, „*ciuitas*“ mit „Staat“ bzw. „*ciuitas Dei*“ mit „Gottesstaat“. Ein von Hans Urs von Balthasar eingeleiteter Querschnitt der Übersetzung Thimmes erschien 1961 in Frankfurt am Main unter dem Titel „Die Gottesbürgerschaft“. Die Übersetzung „Gottesstaat“, die auch in der Sekundärliteratur vorherrscht, empfindet van Oort als problematisch, da sie die Intention Augustins nicht eindeutig treffe. Augustinus beabsichtigte keine Staatenlehre im Sinne einer politischen Theorie. Für Staat im heutigen Sinne hätte er eher die Begriffe *res publica*, *imperium* oder *regnum* verwendet. Seine Skepsis an der Übersetzung mit „Staat“ äußerte 1911 auch schon Heinrich Scholz, dennoch gab er selbst „*ciuitas Dei*“ durchgehend mit „Gottesstaat“ wieder. Verworfen hat die Übersetzung „Staat“ auch Horn, da sie falsche Assoziationen wecke. Van Oort schlägt abschließend vor, „*ciuitas*“ mit „Stadt“ zu übersetzen, da diese zum einen der *ciuitas* bzw. der *πόλις* begrifflich näher sei und zum anderen die Verbindung zur biblischen Bildsprache aufrecht erhalte, habe doch Augustinus selbst die *ciuitates* in *De ciuitate Dei* mit den Städten Jerusalem und Babylon verknüpft.⁹⁹

Ob die körperschaftliche Dimension, der verbindende und verbindliche Aspekt der Gemeinschaft der Bürger, der das wesentlichste Moment der *ciuitas* darstellt, im Begriff „Stadt“ zum Ausdruck kommt, ist m. E. zu hinterfragen. Wenn die Stadt in erster Linie als eine Siedlungsform neben anderen Formen wie Dorf oder Rotte betrachtet wird, ergibt sich die Assoziation zu den gemeinschaftlichen und bürgerschaftlichen Elementen der *ciuitas* nicht von vornherein. Dieser Aspekt findet im Begriff „Staat“ eher seinen Ausdruck.

Insofern das Alte Testament, wo von den *ciuitates* Jerusalem und Babylon die Rede ist, eine Quelle für den *ciuitas*-Begriff Augustins darstellt, ist „Stadt“ auch für Joseph Ratzinger die treffende Übersetzung. Doch könne der Begriff „Staat“ in seinem antiken

⁹⁸ Oort, *ciuitate*, 354.

⁹⁹ Vgl. Oort, *ciuitate*, 354; Scholz, *Glaube*, 84; Horn, *Einleitung*, 9. Für die vorliegende Arbeit wurde in den meisten Fällen entschieden, den Begriff *ciuitas* nicht zu übersetzen. Diese Vorgangsweise hat auch Christian Hofmann nach einer Empfehlung van Oorts in einer älteren Publikation angewandt (vgl. Hofmann, *Reich*, 13; ders. verweist dabei auf: Oort, *Jerusalem*, 103).

Verständnis ebenso bei Jerusalem und Babylon mitklingen. Diese beiden Städte unterliegen bei Augustinus einer typologischen Deutung, weswegen sie als Urbilder für die beiden Gemeinschaften dienen (vgl. ciu. 15, 2), die Augustinus in *De ciuitate Dei* behandelt.¹⁰⁰

Die zweite Quelle ist das antike Verständnis der *ciuitas* als Stadtstaat, welches das Besondere in der Bedeutung Roms widerspiegelt. Rom bezeichnet sowohl jene *urbs*, die das Zentrum des Reiches war, als auch das Reich selbst. Wer das römische Bürgerrecht besaß, war in einem praktischen Sinne Bürger des Römischen Reiches und in einem theoretischen Sinne Bürger der Stadt Rom. Der Staat an sich war die Stadt Rom. Ratzinger fasst zusammen: „Auf diese höchst seltsame Weise lag also nun das Faktum vor, daß Rom zugleich Stadt-Staat geblieben und Weltstaat geworden war oder umgekehrt gesagt: daß die ganze Welt in die Stadt Rom hineingezogen war.“¹⁰¹ Das erkläre, warum die Idee des Stadtstaats, der *πόλις*, im Westen präsenter war als im griechischen Osten, und warum das Entsetzen über die gotische Plünderung Roms so enorm war.

Ferner existiere bei Augustinus eine enge Verbindung zwischen *ciuitas* und *populus* (vgl. ciu. 2, 21 und 19, 21). In gewissen Zusammenhängen entspreche die *ciuitas* der *res publica*, die für Augustinus in der *res populi* aufgehe. Allgemein beobachtet Ratzinger in *De ciuitate Dei* eine Mehrdeutigkeit der *ciuitas*. *Ciuitas* sei an mehreren Stellen sowohl äquivalent zur *urbs* (vgl. u. a. ciu. 15, 8) als auch zur *res publica* (vgl. ciu. 2, 21). Innerhalb des Buches 19 verschiebe sich überdies die Bedeutung der *ciuitas* von der Stadt zum Weltstaat hin.¹⁰²

Es wurde beobachtet, dass Augustins *ciuitas* auf Ciceros Vorstellungen vom Staat basiert. *De re publica* wird in *De ciuitate Dei* häufig zitiert.¹⁰³ Dieses staatsphilosophische Werk Ciceros entstand in den Jahren 54–51 v. Chr. und ist als Dialog gestaltet, der 129 v. Chr. spielt. Im ersten der sechs Bücher werden zunächst Begriff und Ursprung des Staates behandelt (38–41). Das dritte Buch, das zu jenen zählt, die schlechter erhalten sind, thematisiert die Gerechtigkeit als Basis für einen Staat.¹⁰⁴ Catherine Conybeare macht darauf aufmerksam, dass das *ciuitas*-Konzept Augustins im Dialog mit *peregrini* steht, also mit jenen, die 410 aus Rom geflohen sind, mit Fremden im irdischen Sinne.

¹⁰⁰ Vgl. Ratzinger, Volk (1954), 262f.

¹⁰¹ Ebd., 264.

¹⁰² Vgl. Ebd., 263f.

¹⁰³ Vgl. Hübner, Literatur, 52f. Ders. verweist auf: Aug., ciu. 2, 21.

¹⁰⁴ Vgl. Albrecht, Geschichte, 446f.

Ähnlich sind die Umstände schon bei Cicero, der seine Vorstellung vom Staat in *De re publica* zu einer Zeit schrieb, als er des Staats in gewisser Weise verlustig wurde, da er in das Exil musste und so zum *peregrinus* wurde.¹⁰⁵

1.6.1. Herkunft und Verbreitung des Zwei-*ciuitates*-Konzepts¹⁰⁶

Die Deutung der Weltgeschichte als Geschichte zweier *ciuitates* stellt eine originäre Leistung Augustins dar. Für das Konzept zweier *ciuitates* an sich kommen mehrere Vorlagen infrage. Die dualistische Zwei-Reiche-Lehre des Manichäismus weist viele Parallelen auf, aber auch im Neoplatonismus findet man Lehren, die von zwei Welten, Reichen oder Städten ausgehen. Als Quelle für Augustinus bietet sich auch der Donatist Tyconius (ca. 330–390) an, dessen wesentliches Werk hierfür, sein Kommentar zur Geheimen Offenbarung, aber nur aus Zitaten späterer Autoren fragmentarisch rekonstruierbar ist.¹⁰⁷ Nachdem die späteren Schriftsteller auch Augustins *De ciuitate Dei* kannten, lasse sich der konkrete Beitrag Tyconius' zu den zwei *ciuitates* nicht herausarbeiten.

Ein Dualismus, der von zwei Wegen, Geistern, Königen, Reichen oder Städten ausgeht, mit dem ein Aufnahmekandidat konfrontiert wird, findet sich sowohl in den jüdischen Schriften, wie in der Gemeinderegel aus den Qumran-Schriften (vgl. 1QS 3,13–4,26), als auch im frühchristlichen Schrifttum, wie in der *Didache*, im „Hirten des Hermas“ und in den Pseudo-Clementinen. Van Oort hält es für am wahrscheinlichsten, „daß der Bischof von Hippo aus diesem in der Alten Kirche bekannten und besonders in judenchristlichen Schriften überlieferten Konzept der zwei Reiche oder Städte seine Lehre von den zwei *ciuitates* entwickelt hat.“¹⁰⁸ Eine Aufteilung der Menschheit in eine Gruppe von Erwählten und in eine von Verworfenen denkt Augustinus bereits 390 in *De uera religione*. In *De catechizandis rudibus* werden zehn Jahre später aus diesen beiden menschlichen *genera* die zwei *ciuitates*.

Eine spätere Rezeption der zwei *ciuitates* ist im *sermo* 11 des heiligen Bonifatius († 754) zu finden, die von zwei Reichen (*regna*) handelt, die Gott errichtet habe. Innerhalb der mittelalterlichen Historiographie wird das augustinische Konzept von den zwei

¹⁰⁵ Vgl. Conybeare, Interpretation, 153f.

¹⁰⁶ Vgl. Oort, *ciuitate*, 362; O'Daly, *Ciuitate*, 969 und 1003; Stegemann, Gottesstaat, 19f.

¹⁰⁷ Wenn es um die Auslegung der Geheimen Offenbarung in *ciu.* 20, 7–17 geht, ist Tyconius' Einfluss nicht zu übersehen (vgl. Bright, Augustine, 448f.; Pärvan, Revelation, 475f.).

¹⁰⁸ Oort, *ciuitate*, 362.

ciuitates von Otto von Freising in seiner *Chronica* oder, wie er sie in seiner Erstfassung nannte, *Historia de duabus civitatibus* angewandt und durchgezogen.¹⁰⁹

1.6.1. Das Konzept der zwei *ciuitates* bei Augustinus

Die beiden Sozietäten *ciuitas Dei* und *terrena ciuitas* existieren für Augustinus schon vor der Erschaffung der sichtbaren Welt und werden sich bis zum Ende dieser Welt entgegenstehen. Die *ciuitas Dei* bestehe aus den guten Engeln und Menschen und die *terrena ciuitas* aus den bösen. Obwohl sich die beiden *ciuitates* gegenüberstehen und ausschließen, seien beide *ciuitates* in dieser Welt miteinander so vermischt, dass man hier keiner in Reinform ansichtig werde. Die Unterschiedlichkeit kommt weiters in den Attributen zum Ausdruck, die Augustinus der jeweiligen Körperschaft zuweist: Stadt Gottes / Stadt des Teufels, himmlisch/irdisch, ewig/zeitlich, fromm/gottlos et cetera. Das Gründungsereignis der *ciuitates* ist der Engelsfall. Der Aufstand einiger Engel gegen Gott trennte die Engel in gute und böse, wodurch sich die beiden Körperschaften bildeten. Es mussten sich auch unter den Menschen diese beiden *ciuitates* bilden, womit sie mit den Menschen in diese Welt kamen. Die Existenz bzw. die Entwicklung der beiden Körperschaften gliedert Augustinus in drei Phasen: Im Engelsfall haben sie ihren Ursprung (*exortus*), mit dem Sündenfall ihren Fortgang (*procursus*) und mit dem Jüngsten Gericht das jeweils entsprechende Ende (*debiti fines*). Diese Trias *exortus*, *procursus* und *debiti fines* stellt ein übliches Schema dar, nach dem man eine Laudatio oder eine tadelnde Rede auf eine Person im Stile Quintilians konzipierte.¹¹⁰

Jeder Mensch gehört einer der beiden *ciuitates* an. Obgleich er aufgrund der göttlichen Vorsehung in dieser Welt die Bürgerschaft wechseln kann, wird er letztlich nur eine besitzen. Aufgrund der diesseitigen Durchmischung der beiden Bürgerschaften sehen einzelne Autoren das irdische *saeculum* als eine dritte Entität an, was Horn explizit ausschließt. Im irdischen *saeculum* seien die Entitäten zwar durchmischt, aber nur äußerlich, weswegen diese Zeit weder „einen neutralen Zwischenbereich“ noch „eine Synthese beider *civitates*“¹¹¹ bilde. Das Getrenntsein der *ciuitates* sei wesenhaft, weswegen ihr

¹⁰⁹ Vgl. Lammers, Einleitung, XXXIVf.

¹¹⁰ Vgl. Oort, *ciuitate*, 354f.; Horn, Einleitung, 9.

¹¹¹ Horn, Einleitung, 13. Ders. verweist auf: Marrou, Henri-Irénée: *Civitas dei, civitas terrena, num tertium quid?*, in: Aland, Kurt (Hg.): *Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955*. Bd. 2, Berlin 1957 (= *StPatr* 2), 341–350; Markus, *Saeculum*; Leisegang, *Ursprung*.

gegenseitiger Kontakt nur äußerlicher Natur sei. Heinrich Scholz und Peter Müller-Goldkuhle interpretieren das Verhältnis der *ciuitates* zueinander gar als Kampf.¹¹²

1.6.1. Jerusalem und Babylon¹¹³

Für die beiden *ciuitates* verwendet Augustinus stets die antithetischen Allegorien Jerusalem und Babylon, die vor ihm schon Origenes, Ambrosius und Tyconius gebrauchten, doch vertiefte Augustinus dieses Gegensatzpaar. In einer wahrscheinlich frühen Psalmenauslegung bezeichnet Jerusalem das jenseitige Leben und Babylon die Gefangenschaft im diesseitigen. Diese Allegorese begegnet in vielen *Enarrationes* und in anderen Werken. Den jerusalemitisch-babylonischen Gegensatz thematisiert Augustinus in *De ciuitate Dei* ausführlich in den Büchern 16–18, die den Turmbau zu Babel, die dazugehörige Sprachverwirrung (vgl. Gen 11,1–9) und die Babylonische Gefangenschaft behandeln. Überdies beleuchten diese Bücher noch die Geschichte des assyrischen Reiches, welches für Augustinus eine *Babylonia prima* darstellt, und dann des Römischen Reiches, für den Kirchenvater das zweite Babylon.

Für Augustinus bedeuten sowohl Jerusalem als auch Zion „Schau des Friedens“ (*uisio* bzw. *speculatio pacis*) und Babylon „Verwirrung“ (*confusio*).¹¹⁴ Ihren Gegensatz illustriert Augustinus in einer Auslegung zu Psalm 44/45 in *De ciuitate Dei*, Buch 17. Während der im Psalm gepriesene König für Christus stehe, bedeuten seine Gefährten in Ps 44/45,8 die Christen, deren Gesamtheit die im Psalm feierlich eingeführte königliche Braut darstelle. Diese allegorische Braut identifiziert Augustinus mit der „Stadt des großen Königs“ bzw. mit Zion in Ps 47/48,3. Diese *ciuitas* sehe dem großen Gut des kommenden Zeitalters entgegen. Zion kongruiere mit Jerusalem. Die Feindin Jerusalems sei Babylon als Stadt des Teufels (*ciuitas diaboli*). Indem die königliche Braut aus Psalm 44/45 ihr heidnisches Vaterhaus Babylon verlasse, wechsle sie – und in ihr Angehörige der *gentes* – vom Reich des Teufels zu dem des Christus.¹¹⁵

¹¹² Vgl. Horn, Einleitung, 13; Schütz, Grundlegung, 585. Dies. verweisen auf: Scholz, Glaube; Müller-Goldkuhle, Akzentverschiebungen, 11.

¹¹³ Vgl. Oort, *ciuitate*, 356f.

¹¹⁴ Diese Interpretationen, obgleich sie im Fall Babylon sogar biblisch sind (vgl. Gen 11,9), sind Volksetymologien. Dass sich der Wortteil *-salem* in Jerusalem von *šalom* (Friede) ableiten lasse, sei aufgrund des vorhebräischen Quellenmaterials zu verwerfen. Ferner sei der Wortteil *Jeru-* dem Wortfeld *Stadt* zuzuordnen, aber nicht *Schau* oder dergleichen (vgl. Schipper, Jerusalem, 356; Ernst, Babel/Babylon, 66). Dass Zion „Ausschauen“ (*speculation/specula*) bedeute, findet sich auch bei Hieronymus (vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 943. Ders. verweist auf: Hier., nom. hebr.; Lag. 2, lin. 25 (CCSL 72, 108).

¹¹⁵ Vgl. Aug., *ciu.* 17, 16, 49–65 (CCSL 48, 581).

1.6.1.1. Exkurs: Das Verhältnis zwischen dem allegorischen und dem historischen Babylon¹¹⁶

Zur Aufklärung ist anzumerken, dass das neuassyrische Reich, welches wir als assyrisches Reich im Alten Testament kennen (vgl. 2 Kön 15–20) – für Augustinus das „erste Babylon“ –, vom Neubabylonischen Reich zu unterscheiden ist. Die vollständige Eroberung Israels respektive des Nordreichs 722 v. Chr. und eines Teils Judas um 700 v. Chr. geschah unter den Königen von Aššur, welche bis 609 v. Chr. herrschten. Ab 624 v. Chr. begannen die südlicheren Neubabylonier die Neuassyrier als herrschende Macht im Zweistromland abzulösen und annectieren ca. 37 Jahre später – 587/6 v. Chr. – Jerusalem und das restliche Juda, worauf für die dortigen Bewohner das Babylonische Exil folgte.

Das Zweistromland respektive Mesopotamien, wohin die Völker des Nordreichs und Judas verschleppt wurden, bezeichnet Augustinus als die Länder der Assyrier (*terrae Assyriorum*) und die Eroberer sowohl des Nordreichs als auch Judas als Chaldäer (vgl. ciu. 17, 23). Die Territorien der Großreiche Assyrien und Babylonien decken sich im Wesentlichen, doch die Chaldäer umfassen nur die Dynastie Nebukadnezars II. und stehen damit als *pars pro toto* für die Neubabylonier. Ferner bezeichnet Augustinus die die Nordstämme exilierenden Neuassyrier als Chaldäer (vgl. ciu. 18, 24), während Babylon an anderer Stelle dem *regnum Assyriorum* entspricht (vgl. ciu. 18, 22). Die Bezeichnungen Assyrier, Chaldäer und Babylon (als Reich) decken sich bei Augustinus und meinen sowohl das neuassyrische als auch das Neubabylonische Reich, die ihre Zentren, Aššur und Babylon, in Mesopotamien bzw. im heutigen Irak hatten. Weiters nennt er den persischen König Kyros auch einen Herrscher der Chaldäer und Assyrier (vgl. ciu. 18, 26).

1.6.2. Die Gliederung des Verlaufs der *ciuitas Dei*¹¹⁷

Der *procursus* der beiden *ciuitates* deckt sich mit der Weltgeschichte, die Augustinus in sechs bzw. sieben Weltzeitalter (*aetates*) gegliedert hat. Der Fortgang der *ciuitates* entspricht sechs Abschnitten, während der siebte und letzte mit *saeculum futurum* nach dem Jüngsten Gericht zu identifizieren ist und damit mit dem Ausgang zusammenfällt. In Anlehnung an die Schöpfungstage entspricht das siebte Weltzeitalter dem Sabbat.

¹¹⁶ Vgl. Nissen/Oelsner, Mesopotamien, 17–32; Liwak, Juda, 1190.

¹¹⁷ Vgl. Oort, *ciuitate*, 355f.

Als nie endender Tag sei er ein *finis sine fine*. Die sechs Zeitalter dieser Welt umfassen die Zeit (1) von Adam bis zur Sintflut, (2) von der Sintflut bis Abraham, (3) von Abraham bis David, (4) von David bis zum Babylonischen Exil, (5) vom Exil bis Christus – die drei Zeitalter von Abraham bis Christus entsprechen dem Stammbaum Jesu in Mt 1,1–17 – und (6) vom ersten Kommen Christi bis zur Wiederkunft bzw. bis zum jüngsten Gericht.¹¹⁸ Dass Augustinus die Weltgeschichte nicht nach allgemeingeschichtlichen Ereignissen gliedert, sondern die Geschichte des Volkes Israel als Ausgangspunkt festlegt, mag daran liegen, dass Augustinus nicht den Lauf der Welt darstellen möchte, sondern den des Gottesstaats. Mit dieser Vorgangsweise werden Eschatologie und Geschichtstheologie miteinander verbunden. Diese Verbindung war schon bei den Nordafrikanern Tertullian und Cyprian und den Kaisertheologen Eusebius und Ambrosius grundgelegt, von denen Augustinus lernte.¹¹⁹

Die *ciuitates* kamen mit der Erschaffung des Menschen in diese Welt. Gott hat sich die ganze Menschheitsgeschichte hindurch einzelnen Menschen mitgeteilt, wobei die vorchristlichen Heilsereignisse auf Christus hinweisen und darin auch ihren Sinn finden. Darum sind die Patriarchen und Propheten des Alten Bundes für Augustinus als Christen zu betrachten, die im Kommen eines Christus die Rettung sehen. Durch diesen Glauben wurden die Gläubigen des Alten Bundes von Abel an gerechtfertigt und mit dem Edomiter Ijob öffnete sich die Heilserweisung den Heiden.

In *De uera religione* weist Augustinus den Weltzeitaltern die menschlichen Lebensabschnitte zu. In der Antike unterteilte man ein Menschenleben für gewöhnlich in sechs Abschnitte: Kleinkindalter (*infantia*), Kindheit (*pueritia*), Jugend (*adolescentia*), junges Erwachsenenalter (*iuuventus*), höheres Alter (*senectus*) und nachlassendes Alter (*deterior aetas*) (vgl. *uera rel.* 48–50). Dem Schema nach den Schöpfungstagen und dem nach den Lebensaltern ist gemeinsam, dass sie die Weltgeschichte in sechs Zeitalter einteilen. Die Verbindung der Gliederungsmodelle nach Schöpfungstagen und Lebensaltern vermutet van Oort im Anschluss an die Forschungen Auguste Luneaus und Johan Hendrik Jacob van der Pots als eine eigene Innovation Augustins.

¹¹⁸ Vgl. Aug. *ciu.* 22, 30, 124–148 (CCSL 48, 865f.).

¹¹⁹ Vgl. Scanlon, *Eschatology*, 317.

1.6.3. Das Verhältnis der *ciuitas Dei* zur Kirche

In *De ciuitate Dei* wird die *ciuitas Dei* oft mit der Kirche (*ecclesia*) gleichgesetzt, womit allerdings nur die Kirche in ihrer vollendeten bzw. zukünftigen Gestalt zu verstehen ist, die sich nicht mit der irdischen bzw. erlebten, hierarchischen Kirche decke, derer man durch den Empfang der Sakramente angehöre. Die Kirche ist in dieser Welt auf die *ciuitas Dei* hingeordnet, aber nicht mit dieser ident und daher ein *corpus permixtum*. Für van Oort existiert die Kirche bei Augustinus in drei Schichten, die als konzentrische Kreise ineinander liegen. Der äußerste Kreis umfasst die Gemeinschaft aller, die durch die Sakramente zur Kirche gehören, bzw. die empirische Kirche in dieser Zeit. Der mittlere Kreis umfasst die Gemeinschaft der Heiligen (*communio sanctorum*) und der innere die sichere Zahl der Vorherbestimmten (*certus numerus praedestinatorum*). Die Heiligkeit werde der Kirche – von ihrer Vollendung her gedacht – in unsere Zeit rückwirkend zuteil und in diesem Sinne entspreche sie auch der *ciuitas Dei*, aber nicht in ihrer aktuell irdischen Gestalt. Die noch unvollendete kirchliche Gemeinschaft bestehe im Gegensatz zur *ciuitas Dei* auch aus Verworfenen. Eine Erläuterung der Differenz zwischen der Zahl der Auserwählten und der Gemeinschaft der Heiligen bleibt van Oort in seiner Darlegung leider schuldig.¹²⁰

Augustinus betont, dass die Throne in Offb 20,4 nicht auf das Jüngste Gericht zu beziehen sind, sondern in Bezug auf Mt 18,18 das Bischofskollegium meinen (vgl. *ciu.* 20, 9). Daraus geht hervor, dass Augustinus Kirche nicht nur innerlich verstanden hat, da sie sich sonst nicht mit dem Gericht der Bischöfe vereinen ließe. Bernhard Lohse meint, dass Augustinus mit Kirche die empirisch-katholische Kirche vor Augen hatte, ohne die eschatologische Differenz zu übersehen. Da in der Kirche auch Sünder sind, ist eine Spannung vorhanden. Der Unterschied der äußeren und irdischen Kirche und der zukünftigen Kirche sei nicht so groß, dass sie Augustinus nicht miteinander identifizieren würde. Die Begriffe Kirche und *ciuitas Dei*, wie auch *regnum Christi* und *regnum caelorum* weitgehend, werden oft als synonym und äquivalent betrachtet, obgleich sie nicht untereinander austauschbar sind. Die Kirche sei in gewisser Weise eine noch pilgernde,

¹²⁰ Vgl. Oort, *ciuitate*, 357f. Ders. verweist auf: Aug., *ciu.* 1, 35. Dort heißt es beispielsweise: „Ex illorum numero etiam dei ciuitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum“ (Aug., *ciu.* 1, 35, 5–8 (CCSL 47, 33)) / „Aus der Zahl jener hat der Gottesstaat auch welche bei sich – solange er in der Welt pilgert –, die ihm durch die Gemeinschaft der Sakramente verbunden sind, doch nicht im ewigen Los der Heiligen“.

die zu ihrer Vollendung unterwegs ist.¹²¹ Christian Hofmann fiel überdies auf, dass in den Büchern 20–22 der Begriff *ciuitas* zugunsten der Begriffe „Kirche“ und „Reich Gottes“ zurücktritt. Das bedeute allerdings keinen Bruch, sondern eine Entwicklung, da das Reich Gottes die eschatologische Größe darstelle. Nach dem Jüngsten Gericht werden die Begriffe *ciuitas Dei* und „Reich Gottes“ auch austauschbar.¹²²

An dieser Stelle sei auf ciu. 20, 6 verwiesen, wo Augustinus die Verse Joh 5,25–29 auslegt. In dieser Rede spreche Jesus von zwei Auferstehungen. Wer bei der ersten auferstehe – sie entspricht der Rechtfertigung –, werde bei der zweiten Auferstehung, der allgemeinen Auferstehung, nicht zum Gericht (im johanneischen Sinne), sondern zum Leben auferstehen. Diese Auslegung müsse nicht unbedingt eine Identifikation zwischen sakramentaler und himmlischer Kirche implizieren, da Augustinus zwischen Gerechtfertigten und Getauften zu differenzieren weiß (vgl. ciu. 21, 27).

Jan-Heiner Tück sieht in der Kirche, obgleich sie sich nicht mit der *ciuitas Dei* decke, die „sichtbare Rechtsgestalt“ und den „geschichtliche[n] Träger“¹²³ derselben. Mit dem Konzept eines *corpus permixtum* zeige sich der nüchterne Blick Augustins auf die Kirche. Bis zur Reinigung durch das Jüngste Gericht sei sie auch eine Gemeinschaft von Sündern, womit bis zu einem gewissen Grad die Makel ihrer schwächeren Glieder toleriert werden müssen. Diese Konzeption steht im Gegensatz zu den Vorstellungen der rigorosen Reformbewegungen, wie damals der Donatisten, die das Unkraut schon vor der Ernte eigenmächtig ausreißen wollten.¹²⁴

Augustinus versteht die Kirche in dieser Welt als ein *corpus permixtum*, dem die *ciues Dei* angehören, aber auch *ciues Diaboli*. Es gibt aber keine *ciues Dei*, die bis zu ihrem Tod nicht Glieder der Kirche geworden sind, da man sonst die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche bzw. der Taufe unterlaufen würde. Vor Christus gab es außerhalb Israels *ciues Dei* wie den Edomiter Ijob, ab Christus das aber nicht mehr anzunehmen.

Die Familie (*familia*) des Herrn denke daran – so Augustinus –, dass auch unter ihren Feinden welche seien, die später zu Bekennern (*confessi*) werden können, weswegen die Kirche die Feindseligen ertrage (*portare infensos*). Das gelte allerdings nur, solange die

¹²¹ Vgl. Lohse, Eschatologie, 232–239.

¹²² Vgl. Hofmann, Reich, 71 et passim.

¹²³ Tück, Reich, 609.

¹²⁴ Vgl. ebd., 610.

ciuitas des Herrn eine *peregrina* sei.¹²⁵ Da kein Mensch von Geburt an ein Christ sein könne, kommt im eigentlichen Sinne jeder zum Heil Vorherbestimmte von außen zur Kirche. Hermann Häring fasst Augustins Position, die er seit *Ad Simplicianum* um 397 hinsichtlich der Erlösung vertrete, wie folgt, zusammen: „Die Menschheit ist eine Masse der Verdammten. Nur durch die Taufe geschieht Rettung.“¹²⁶

Für Augustinus steht außer Frage, dass die Kirche heilsnotwendig sei, da, so Tück, „die Gottesliebe (*caritas*) nur in der Kirche als Einheit (*unitas*) sichtbar“¹²⁷ sei. Es stehe freilich außer Zweifel, dass der Versuch, der Gottesliebe in dieser Gemeinschaft Raum zu geben, oft misslinge, was sie von der vollendeten Kirche unterscheide. In diesem Zusammenhang verweise man oft auf Augustins Werk *De baptismo*, wo es heißt, dass viele, die draußen scheinen, drinnen seien und umkehrt (vgl. bapt. 5, 27/38). Durch den Kontext dieser Stelle wird deutlich, dass sie in Bezug auf die zum Heil Prädestinierten zu verstehen ist, zu welchen man nicht gehören müsse, nur weil man äußerlich Teil der Kirche sei, und zu welchen man gehören könne, ohne dass man *jetzt* Teil der Kirche sei. Wie sich Gottessstaat und Kirche nicht vollständig decken, seien ebenso die Getauften nicht mit den Gerechtfertigten ident: „Was nämlich hilft es jemandem, dass man getauft wird, wenn man nicht gerechtfertigt wird?“¹²⁸

Augustinus, vor ihm Cyprian von Karthago (200–258) und nach ihm Fulgentius von Ruspe († 533) hielten daran fest, dass man nicht ohne Christus zum Heil gelangen könne:

„Sie sahen [...] keine andere Möglichkeit, dieses grundlegende Prinzip zu wahren, als die Menschen auszuschließen, die Jesus Christus ignoriert oder das Mittel mißachtet und zurückgewiesen hätten, das Jesus Christus eingesetzt hat, um der Welt das Heil zu bringen: die Kirche.“¹²⁹

Es fällt auf, dass in diesen Überlegungen die Völker außerhalb des christlichen Kulturraums nicht bedacht wurden. Sowohl in der Spätantike als auch im Mittelalter hatten die Kirchenväter gewusst, dass noch Völker existierten, zu denen das Evangelium nicht gelangt war und denen man daher keinen Vorwurf machen konnte, dass sie die Taufe

¹²⁵ Vgl. Aug., ciu. 1, 35, 1–5 (CCSL 47, 33).

¹²⁶ Häring, Macht, 264.

¹²⁷ Tück, Reich, 609.

¹²⁸ Aug., ciu. 21, 27, 78–79 (CCSL 48, 801): „Nam quid cuiquam prodest, quod baptizatur, si non iustificatur?“

¹²⁹ Congar, Kirche, 110.

bzw. den Glauben nicht empfangen hatten. Das damalige Desinteresse an diesen Völkern, das immerhin bis zur frühen Neuzeit andauerte, erklärt Congar folgendermaßen: „Zweifellos stand die Kirche in ihrer sieghaften Größe so stark im Blick, daß dadurch die Kraft des Bewußtseins, das man von dem haben konnte, was jenseits der Christenheit lag, bedeutend geschmälert wurde.“¹³⁰

1.6.1. Die *terrena ciuitas*

Ähnlich wie Kirche und *ciuitas Dei* verhalten sich der Staat und die *terrena ciuitas* zueinander. Solange sich Augustinus mit dem heidnischen und Christen verfolgenden Rom auseinandersetzte, schien die *terrena ciuitas* dem Römischen Reich zu entsprechen. Diese Identifikation tritt jedoch zunehmend in den Hintergrund, sodass das Römische Reich nur mehr als eines von vielen Reichen, wie jene der Assyrer oder Babylonier, die *terrena ciuitas* verkörpert. Die *terrena ciuitas*, die Augustinus auch als *ciuitas* der Ungläubigen (*infidelium*), der Sterblichen (*mortalium*), des Teufels (*diaboli*), dieser Welt (*huius saeculi*) oder als gottlose Stadt (*impia ciuitas*) bezeichnet, habe hinter verschiedenen Verkörperungen zu allen Jahrhunderten existiert. Analog zur *ciuitas Dei* sei sie auch eine eschatologische Entität, die ihr aber entgegengesetzt sei. Sie umfasse alles, was nicht zur *ciuitas Dei* gehöre.¹³¹ Wenn aber die Staaten in einem ähnlichen Verhältnis zur *terrena ciuitas* stehen wie die Kirche zur *ciuitas Dei* so müssen m. E. auch die Staaten *corpora permixta* darstellen. Überdies kann auch niemand Christ sein, ohne dass er einer weltlichen Körperschaft, also einem Staat, angehört. Irdische Staaten sind, wie Medard Kehl Augustins Position beschreibt, faktisch immer eine Verkörperung des Prinzips der Selbstliebe, womit sie auf transzendenter Ebene am Reiche Satans mitbauen. Demnach ist ein irdischer Staat nie ein Ort des Heils. Einen Fortschritt zum Heil gibt es dagegen nur dort, wo sich der Einzelne geistig aus dem Glauben heraus von einem solchen System löst und sich Gott zuwendet.¹³²

Die beiden *ciuitates* seien in dieser Welt mit keinen Institutionen zu identifizieren. Daher erklärt Horn: „Als geschichtsbestimmende Faktoren setzt er [sc. Augustinus] zwei grundverschiedene und unversöhnliche ethische Ausrichtungen an und keineswegs konkrete Ereignisse, Staaten, Institutionen oder Personen.“¹³³ Ob man selbst der einen oder

¹³⁰ Ebd., 111.

¹³¹ Vgl. Oort, *ciuitate*, 358.

¹³² Vgl. Kehl, *Eschatologie*, 206f.

¹³³ Horn, *Einleitung*, 5.

anderen *ciuitas* angehöre, werde man in diesem Leben nicht erfahren. Gewissheit in der eigenen Analyse der moralischen Motive für das Handeln halte Augustinus, wie viele Jahrhunderte später Kant, für unmöglich. „Es ist“, wie Horn schreibt, „ausgeschlossen, eigene oder fremde Integrität unzweifelhaft festzustellen und damit Aussagen über die eschatologische Errettung oder Verwerfung zu treffen.“¹³⁴ Die sich entgegenstehenden *ciuitates* lassen sich nach Augustins Konzept nicht durch äußere Merkmale identifizieren. „Auch die subtileren Indizien dafür, daß jemand zur Gruppe der ‚Erwählten‘ gehört“, so Horn, „sind trügerisch; denn Gott nimmt auch seine Heiligen keineswegs von allen menschlichen Unvollkommenheiten aus.“¹³⁵

1.6.2. Die *ciuitas Dei* in der vorübergehenden Welt

Mit *De ciuitate Dei* bzw. mit dem Konzept der Gottesbürgerschaft versucht Augustinus, den Blick von der irdischen Heimat – namentlich dem 410 heimgesuchten Rom – zur wahren Heimat hinzulenken. Das Ziel der Geschichte verlagerte Augustinus in das Jenseits, womit der konstantinischen Reichsideologie – zumindest indirekt – eine Absage erteilt wurde. Die Geschichte dazwischen ist ein bloßes „Interim“.¹³⁶ Im dritten Buch von *De ciuitate Dei* wird Augustins nüchterner Realismus hinsichtlich des römischen Staats erkennbar: Christus wurde in Augustus’ Friedensreich geboren und die Bürgerkriege gingen weiter (vgl. *ciu.* 3, 30). Dies ist eine unausgesprochene Kritik am christlichen Optimismus hinsichtlich des Römischen Imperiums.¹³⁷ Dem steht die Position seines Schülers Orosius gegenüber, der das einst christlich gewordene „Römische Reich als den von der göttlichen Gnade begünstigten Zielpunkt der Geschichte“¹³⁸ sah. Bruce Speck attestiert dem Bischof eine „bemerkenswerte Gleichgültigkeit“¹³⁹ gegenüber der Politik. Letztlich wich auch die Begeisterung für die Christianisierungspolitik des Kaisers Theodosius am Anfang seiner kirchlichen Laufbahn irgendwann der Ernüchterung.

Die Angehörigen der *ciuitas Dei* haben nicht in dieser Welt ihre Heimat, sondern seien hier pilgernde Fremdlinge. Als *ciues* des Himmels können sie trotzdem die Güter dieser Welt, wie den irdischen Frieden (*pax terrena*) dankbar annehmen. Er ermögliche erstens das Leben in dieser Welt überhaupt und zweitens, dass ein Leben in dieser Welt gut

¹³⁴ Ebd., 6.

¹³⁵ Ebd., 12f.

¹³⁶ Vgl. Kehl, *Eschatologie*, 201–204.

¹³⁷ Vgl. Rosen, *Augustinus*, 176.

¹³⁸ Horn, *Einleitung*, 5.

¹³⁹ Speck, *Augustine’s Tale*, 118: „remarkable indifference“.

werde. Schon der erste Satz in *De ciuitate Dei*, der nach antikem Brauch stets ein programmatischer Satz war, hebt den Pilgergedanken hervor: „Den glorreichen Gottesstaat – sei es im Laufe dieser Zeiten, während er unten den Ungläubigen aus dem Glauben lebend *pilgert*, sei es in der Sicherheit der ewigen Heimat – habe ich mir vorgenommen zu verteidigen“¹⁴⁰. Dieses Pilgermotiv nehme Augustinus immer wieder auf, u. a. auch, wenn er an Übergängen bestimmte Inhalte zusammenfasse oder in Erinnerung rufe, wie etwa zu Beginn des 18. Buches.¹⁴¹

Es sollte so sein, dass Christen gute Staatsbürger seien, jedoch bleibe das Ziel Christus und kein weltlicher Staat. Christen ordnen sich unter und wählen eher das Martyrium als die Rebellion. In die politischen Systeme insgesamt haben Christen daher nur eine begrenzte Hoffnung. Sie hoffen auf Gott und nicht auf menschliche Leistungen. Keine Institution dieser Welt wird ohne Makel ihre Ziele erreichen. Auch die Demokratie versagt, wenn die Bürger verdorben sind, was zu einem gewissen Grad immer zutrifft.¹⁴²

Der wesentliche Unterschied der Bürger beider *ciuitates* ist ihr Verhältnis zu Gott und zur Welt, das Augustinus in den Verben „genießen“ (*frui*) und „gebrauchen“ (*uti*) ausdrückt. Um Gott genießen zu können, gebrauchen seine *ciues* die Welt – so, als ob sie sie nicht bräuchten (vgl. 1 Kor 7,31). Die *ciues* der Welt dagegen benützen Gott, um die Welt genießen zu können (vgl. *ciu.* 15, 7). Die Gottesbürger lieben demnach Gott mehr als das, was er geschaffen habe, weil ihnen die gottgewollte Ordnung (*ordo*) gegenwärtig ist. Sie gebrauchen die Güter dieser Welt als vorbeiwandernde Pilger. Diese Unterscheidung hat Augustinus der zeitgenössischen Philosophie entnommen. Ob er sich dabei eher von Konzepten leiten ließ, die auf die alten Klassiker Varro, Cicero und Seneca zurückgingen, auf den späteren Plotin oder die Manichäer sei dahingestellt.¹⁴³ Nach einigen frühen philosophischen Gedankengängen sehe Augustinus das glückselige Le-

¹⁴⁰ Aug., *ciu.* 1, prol., 1–3.6.8 (CCSL 47, 1): „Gloriosissimam ciuitatem Dei siue in hoc temporum cursu, cum inter impios *peregrinatur* ex fide uiuens, siue in illa stabilitate sedis aeternae, [...] defendere [...] suscepi“ (Hervorhebung T. F. S).

¹⁴¹ Vgl. Oort, *ciuitate*, 358f.

¹⁴² Vgl. Speck, *Augustine's Tale*, 125f.

¹⁴³ Vgl. Oort, *ciuitate*, 359f. Ders. betont immer wieder die große Ähnlichkeit der *ciuitates*-Lehre Augustins mit der Zwei-Reiche-Lehre des Manichäismus und hebt auch den Einfluss des Manichäismus auf Augustinus hervor (vgl. Oort, *Ciuitas*, 164f.). Doch warnt van Oort andernorts vor einer zu einfachen Lösung: „The foregoing makes one fact very clear: it is incorrect to follow the example of a number of scholars who have pointed to *one* source as the origin of Augustine's doctrine of the two *civitates*, sometimes to the exclusion of other possibilities. On the contrary, the origin of Augustine's concept turns out to be a complex matter.“ (Oort, *Jerusalem*, 351; Hervorhebung im Original)

ben im Genuss Gottes. Indem der selige Mensch Gott genieße, genieße er alles. Ferner bewirke dieser Genuss Frieden, Ruhe und Sicherheit.¹⁴⁴

Der Friede in weltlichen Dingen ist eine der zentralen Fragen in Augustins Konzept. Insofern irdische Güter (*bona*) per definitionem gut seien, bewertet Augustinus sie positiv. Der Vorbehalt des christlichen Pilgers gegenüber dem Irdischen solle sich demnach nicht zur Weltverachtung steigern, doch solle der Christ sich bewusst sein, dass nur der ewige Friede bei Gott das höchste Gut sei und die anderen Güter irdisch und zeitlich begrenzt seien. Die diesseitigen Güter fasst der Kirchenlehrer im 19. Buch unter der *pax terrena* zusammen. Während sich das Begehren der Ungläubigen im diesseitigen Frieden erschöpfe, gebrauchen ihn die Angehörigen der *ciuitas Dei* lediglich auf dem Weg zu Gott, sofern diese *pax terrena* die rechte Gottesverehrung nicht einschränke. So lasse sich der irdische Friede sogar auf den himmlischen beziehen. „Mit dieser Zielrichtung können die Bürger der Gottesstadt sich den Regelungen der *terrena ciuitas* unterordnen“¹⁴⁵, führt van Oort Augustins Ansicht weiter aus. Da die Weltbürger den Weltfrieden für weltliche Güter anstreben und die Gottesbürger den diesseitigen Frieden zur Erlangung des jenseitigen gut gebrauchen können, herrsche diesbezüglich zwischen den beiden *ciuitates* Eintracht (vgl. *ciu.* 19, 17).¹⁴⁶ Im Allgemeinen nimmt Augustinus aber Güter wie „Glück, Tugend, Freude, Rechtssicherheit, Frieden und Freundschaft unter irdischen Bedingungen“¹⁴⁷ als unerreichbar an.

1.7. Der Beginn des letzten Abschnitts: Das Buch 19

Das Buch 19 bildet mit den Büchern 20–22 den letzten Teil von *De ciuitate Dei*, welche Bestimmung und Ausgang der beiden *ciuitates* zum Inhalt haben. Die Bücher 19–22 bilden sowohl von der Abfassungszeit her – nach einer letzten Pause verfasste Augustinus diese Bücher in den Jahren 426/427 –¹⁴⁸ als auch inhaltlich ein Ganzes. Während dem Buch 19 allerdings ein philosophischer Charakter eigen ist, behandeln die Bücher 20–22 mit Gericht, Hölle und Himmel genuin theologische Themen, die man unter dem Begriff allgemeine Eschatologie zusammenfassen kann. Deshalb heben sich die Bücher

¹⁴⁴ Vgl. Lorenz, *Fruitio*, 92.

¹⁴⁵ Oort, *ciuitate*, 360.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. Oort verweist auf: *Aug.*, *ciu.* 19, 17.

¹⁴⁷ Horn, *Geschichtsdarstellung*, 176. Ders. verweist auf: Boros, Ladislaus: *Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus*, München 1954, 149–204.

¹⁴⁸ Vgl. Oort, *ciuitate*, 349.

20–22 vom Buch 19 ab und bilden innerhalb des letzten Abschnitts noch einmal eine inhaltlich geschlossene Einheit.¹⁴⁹ Im Folgenden soll der Inhalt des Buches 19 kurz dargestellt werden.

1.7.1. Das höchste und letzte Gut für den Einzelnen (vgl. ciu. 19, 1–4)

Das finale Gut (*finis boni*) – was man auch immer dafür halte – sei das, worauf man alles Tun und Streben ausrichte. Es sei gleichsam das höchste Gut, während das finale Übel das schlimmste Übel darstelle. Auf die Frage, was das *summum bonum* sei, habe Varro 288 Lehrmeinungen herausgearbeitet, die theoretisch gelehrt werden könnten, aber nicht wirklich vertreten wurden. Diese 288 Meinungen habe Varro wiederum auf drei Lebensweisen (*sectae*) reduziert, die sich aber gegenseitig ausschließen: Man erstrebe entweder (1) Tugend um der ursprünglichen Naturgüter (*prima naturae*) willen – nämlich Lust (*uoluptas*), Ruhe (*quies*), Unversehrtheit (*integritas*), Gesundheit (*salus*) etc. –, (2) die Naturgüter um der Tugend willen oder (3) die Tugend um der Tugend willen und die Naturgüter um derentwillen. Da der Mensch Leib und Seele sei, seien für Varro im Sinne der dritten Lebensweise sowohl Tugenden als auch Naturgüter zu erstreben. Damit die Güter nützlich seien, bedürfe es der Ordnung der Seele. Wenn kein Mangel von etwas sei, habe man einen glückseligen Zustand (*uita beata*) erreicht. (Vgl. ciu. 19, 1–3)

Als Christ bekennt Augustinus, dass das ewige Leben das höchste Gut bedeute und der ewige Tod das schlimmste Übel. Für das höchste Gut müsse man ein (moralisch) gutes Leben führen, aber man sehe dieses Gut noch nicht. Rechtes Leben sei aber nur mit dem göttlichen Beistand möglich. Im Gegensatz zum ewigen Leben seien die Naturgüter – die Güter dieser Welt im Allgemeinen – zerbrechlich. Ebenso erreiche in diesem Leben auch die Tugend nicht ihr Ziel. Glücklich sei man in diesem Leben nur in der Hoffnung auf das künftige letzte Gut (vgl. Röm 8,24f.). (Vgl. ciu. 19, 4)

Dass die finalen Dinge – sowohl der *finis boni* als auch der *finis mali* – zugleich auch ihr jeweils äußerstes bedeuten, führt dazu, dass es schlussendlich nur die eschatologische Alternative höchstes Gut und schlimmstes Übel gibt. Was Augustinus hier als phi-

¹⁴⁹ Ähnlich sieht das auch Christian Hofmann in seiner Dissertation (vgl. Hofmann, Reich, 51). Für ihn stellen die Bücher 20–22 ohne Buch 19 den Abschluss dar (vgl. ebd., 6).

Diese Distinktion findet m. E. auch darin ihren Ausdruck, dass der von Christoph Horn herausgegebene Kommentar zu *De ciuitate Dei*, der eine philosophische Perspektive beansprucht (vgl. Horn, Einleitung, 1), gerade die letzten drei *libri* nicht auslegt.

losophische Prämisse annimmt, wird er in ciu. 21, 25 als theologischen Lehrsatz behandeln.

1.7.2. Der Unfrieden in den Gemeinschaften dieser Welt (vgl. ciu. 19, 5–9)

Der Weise – und umso mehr der Christ – solle ein gemeinschaftliches Leben (*socialis uita*) führen. Der Friede innerhalb menschlicher Gemeinschaften sei allerdings ein brüchiger. Untreue gebe es selbst in engsten Beziehungen. Auch die staatlichen Institutionen wie das Justizsystem seien aufgrund menschlicher Unzulänglichkeiten nicht frei von Mängeln. Zwischen den verschiedenen Völkern bewirke die Sprachverschiedenheit Entfremdung. Nicht umsonst haben Eroberer immer wieder ihre Sprache in den neuen Gebieten als Amtssprache durchgesetzt, um mit sprachlicher Assimilierung eine Befriedung zu bewirken. (Vgl. ciu. 19, 5–7)

Wer viele Freunde habe, empfangen viel Trost und Glück, habe aber auch viel Sorge um sie – nicht nur davor, dass ihnen etwas zustoße, sondern auch, dass sie moralisch fallen. Zu besonderer Vorsicht mahnt Augustinus im Umgang mit Engeln, da sie auch gefallene sein können. Satan selbst erscheine als *angelus lucis*. Die Unwissenheit lasse einen leicht zum Opfer werden. Diener und Denker der *impia ciuitas* rühmten sich ihrer Götter, die letztlich nur böse Geister seien, denen diese *ciuitas* verfallen sei. (Vgl. ciu. 19, 8sq.)

1.7.3. Frieden auf Erden (vgl. ciu. 19, 10–17)

Ein dauerhaftes Glück und eine endgültige Seligkeit sei lediglich das ewige Leben. Jegliches irdische Glück gleiche dagegen einem Elend. Die Tugend werde sowohl die Güter eines schönen Erdenlebens, als auch die Übel eines unseligen recht zu gebrauchen wissen, da wahre Tugend (*uera uirtus*) auf einen ewigen Frieden ausgerichtet sei. Der ewige Friede entspreche dem ewigen Leben, das die *ciuitas Dei* anstrebe. Auch die Verdammten werden ewig leben – im Sinne von existieren –, aber sie werden aufgrund der Pein keinen Frieden haben. (Vgl. ciu. 19, 10sq.)

In gewisser Weise werde der Frieden von allen angestrebt. Selbst Kriegsherren wollen die Feinde unterwerfen, damit sie dann einen Frieden in ihrem Sinne haben. In seinem eigenen Haus wolle sogar der Räuber in Frieden leben. Jeder Mensch wolle Frieden mit seinem eigenen Leib haben. Frieden bestehe in der Ordnung und betreffe im letzten

auch den Frieden zwischen Gott und den Menschen, was den Gehorsam gegenüber Gottes Geboten bedeute. (Vgl. ciu. 19, 12sq.)

Das Ziel bestimme den Gebrauch der zeitlichen Güter. Dem irdischen Staat mögen sie zum irdischen Frieden dienen, dem himmlischen Staat zum himmlischen. Vernunftlosen Lebewesen genüge zum Frieden Gesundheit und Beruhigung der Triebe. Fehle dieser äußere Frieden, gebe es auch keinen inneren. Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen ordne alles, sodass er zum Frieden komme. Erkennen und Tun entsprechen einander. Damit aber das Erkennen aufgrund menschlicher Schwäche nicht abgleite, bedarf es des göttlichen Beistands, d. h. der göttlichen Unterweisung, der der Mensch gehorchen solle. Ein auf Gott ausgerichtetes Friedensstreben orientiere sich an den Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe. Da die Nächstenliebe an der Selbstliebe zu messen sei, werde man dabei auf sich selbst nicht vergessen. Man werde daher nicht nur Schaden für den Nächsten meiden, sondern ihm auch Nutzen bringen wollen. (Vgl. ciu. 19, 14)

Ursprünglich sollte der Mensch als vernunftbegabtes Wesen nur über die nicht vernunftbegabten Wesen herrschen (vgl. Gen 1,26); dass die Menschen sich gegenseitig beherrschen und versklaven, sei hingegen eine Folge der Sünde. Schon die Erzeltern hatten Mägde und Knechte, die sie hinsichtlich der zeitlichen Güter von ihren Kindern verschieden behandelten. Diesen Unterschied gab es allerdings nicht in Bezug auf die ewigen Güter, da Familienväter (*patres familias*) – im Unterschied zu den einfachen Vätern – alle Familienmitglieder und nicht nur die eigenen Kinder zur rechten Gottesverehrung anhielten. Ungehorsam müssen sie um des Friedens willen und zur Erziehung ahnden. Dadurch möge der Gezüchtigte wieder in die Gemeinschaft eingefügt werden. Staaten funktionieren im Größeren ähnlich. (Vgl. ciu. 19, 15sq.)

Je nachdem, ob eine Familie oder ein Staat gläubig sei, nütze er die Güter des irdischen Friedens zum Genuss oder zur Erziehung auf die ewigen Güter hin. Den Frieden auf Erden brauchen sowohl die *terrena ciuitas* als auch die *ciuitas Dei*, da letztere vorerst in dieser Welt gefangen sei und den Frieden zur Lebenserhaltung benötige. Solange Gesetze den Glauben nicht behindern, füge sich die *ciuitas Dei* in den irdischen Staat ein. (Vgl. ciu. 19, 17)

1.7.4. Voraussetzungen für die *ciuitas Dei* (vgl. ciu. 19, 18–20)

Unser Wissen sei zwar „Stückwerk“ (1 Kor 13,9), aber doch sicher. Unsere Sinne seien im Wesentlichen vertrauenswürdig und Erkenntnisse aus der Heiligen Schrift verläss-

lich. Was hingegen unserer Wahrnehmung entzogen und nicht offenbart sei, dürfe auch hinterfragt und bezweifelt werden. Die äußere Lebensführung sei für den Glauben solange nicht von Belang, solange sie ein Leben nach Gottes Geboten nicht behindere. Das gelte auch hinsichtlich der Lebenskonzepte. Ein kontemplatives Leben dürfe nicht in Faulheit und Ignoranz münden und ein geschäftiges (*actuosus*) dürfe nicht auf die Betrachtung vergessen und nicht zur Ehre in dieser Welt dienen. Das höchste Gut der *ciuitas Dei* sei der ewige Friede, den es in dieser Welt nicht geben werde, den sie dann aber in der zukünftigen ohne Ende genießen werde. Trotz der Annehmlichkeiten, die es in diesem Leben hier und da gebe, seien diese im Vergleich zu jenem zukünftigen Leben elendiglich. Glückselig sei in diesem Leben auf antizipierende Weise der, der im festen Glauben hoffe. „Diesseitiges Vermögen ohne jene Hoffnung ist allerdings eine vermeintliche Glückseligkeit und ein großes Elend“¹⁵⁰, so Augustinus wörtlich.

1.7.5. Religiosität und Staatlichkeit der *ciuitas terrena* (vgl. *ciu.* 19, 21–24)

Im alten Rom dienten die Menschen nicht Gott, sondern den Gottheiten – also eigentlich den Dämonen –, weshalb es nicht wirklich Gerechtigkeit gab. Demzufolge fehlte aber auch ein Rechtskonsens (*iuris consensus*) und damit ein Staatsvolk, weshalb Rom gemäß der Definition Scipio Aemilianus’ und Ciceros im Sinne einer christlichen Staatstheorie kein Staat (*res publica*) gewesen wäre. Auch das alte Rom hätte dem Gott Abrahams Gehorsam und Verehrung geschuldet. Das Wort dieses Gottes habe sich in Christus und in der Kirche erfüllt. Er sei der Gott, den Varro als den höchsten erkannt habe. Selbst der Christengegner Porphyrios musste ihn als den *deus magnus* bekennen. Porphyrios überliefere einige Orakel über den Gott der Juden und der Christen. In diesen werde Porphyrios’ Sympathie für das Judentum deutlich, aber auch seine Ablehnung des Christentums. Allerdings verbiete das Gesetz des Alten Bundes, anderen Göttern zu opfern (vgl. Ex 22,19), was sich nicht mit Porphyrios’ Orakelpraxis vereinbaren lasse. Wenn man das Volk gemäß einer anderen Definition nur als Menge betrachte, die durch das Anstreben eines gemeinsamen Gutes vereint sei, sei das römische Volk als ein Staat (*res publica*) anzusehen, wie auch viele andere Völker Staaten bilden. Der Wert des Volkes hänge dann vom Wert des erstrebten Gutes ab. Da aber Rom nicht auf der göttlichen Gerechtigkeit gründe, sei es ein gottloser Staat (*ciuitas impiorum*).

¹⁵⁰ Aug., *ciu.* 19, 20, 10sq. (CCSL 48, 687): „Res ista uero sine spe illa beatitudo falsa et magna miseria est“.

1.7.6. Der Kampf gegen die Laster (vgl. ciu. 19, 25–27)

Tugenden sollen nicht um der Tugend willen, sondern um eines anderen Gutes willen geübt werden, da sie sich sonst zu Lastern entwickeln. Was die Seele für den Leib darstelle, sei Gott für die Glückseligkeit. Ein gottfremdes Volk sei daher unselig, doch suche auch dieses Frieden, wenngleich es ihn am Ende nicht besitzen werde, da der wahre Friede zukünftig sei. Der irdische Friede sei mehr Trost im Elend denn eine Freude der Seligkeit. Die menschliche Gerechtigkeit sei so schwach und armselig, dass wir immer der Vergebung bedürfen. Selbst von der auf Gott ausgerichteten Vernunft werden die Laster letztlich nicht beherrscht, die den vollen Frieden verhindern. Nur ein hochmütiger Mensch (*homo elatus*) könne meinen, er habe nichts, weshalb er um Vergebung flehen müsste. Die Anstrengungen gegen die Laster werde es dann nicht mehr brauchen, da der Geist (*animus*) den Leib mit Leichtigkeit beherrschen werde.

1.7.7. Der Ausgang der *ciuitas terrena* (vgl. ciu. 19, 28)

Jene, die nicht zur *ciuitas Dei* gehören, werden am Ende ewiges Elend (*miseria sempiterna*) erleiden. Es sei der zweite Tod, weil eine solche gepeinigte Existenz kein wirkliches Leben sei. Da dieser Zustand aber schon der zweite Tod sei, habe er auch kein Ende.

2. Das Buch 20 über das Jüngste Gericht¹⁵¹

Während die Bücher 21 und 22 das end- und letztgültige Geschick der beiden *ciuitates* und ihrer Angehörigen beleuchten und damit die Existenz der *ciuitates* im letzten und immerwährenden Zeitalter – also der Eschata im eigentlichsten Sinne –, problematisiert das Buch 20 mit dem Jüngsten Gericht den Übergang vom sechsten zum siebten *saeculum*.

In diesem Buch legt Augustinus einschlägige Schriftstellen zum Jüngsten Gericht bzw. zur allgemeinen Eschatologie aus. Die Perikopen folgen aber nicht der chronologischen Ordnung, sondern ihrem zeitlichen und personalen Verhältnis zu Christus. Zuerst erörtert der Kirchenlehrer die *ipsissima verba* der Evangelien, dann Stellen aus den restlichen Corpora des Neuen Testaments und schließlich Zitate aus dem Alten Testament.

¹⁵¹ Die Verweise aus Aug., ciu. 20 (CCSL 48, 699–758), werden in diesem Abschnitt im Text mit Kapitel, Zeile und Seite der Edition angegeben.

Die größte Aufmerksamkeit kommt den Visionen aus der Geheimen Offenbarung zu, weshalb nach der Einleitung (capp. 1–4) folgende Gliederung naheliegt: capp. 5 und 6: Herrenworte; capp. 7–17: Offb 20,1–21,5; capp. 18–20: aus den neutestamentlichen Briefcorpora; capp. 21–29: aus den Prophetenbüchern und Psalmen des Alten Testaments. Diese Vorgangsweise rechtfertigt Augustinus in cap. 4.

2.1. Capp. 1–4: Einleitung

2.1.1. Cap. 1: Das Jüngste Gericht und die anderen göttlichen Gerichte

Die Lehren vom Jüngsten Gericht möchte Augustinus mit Nachweisen aus der Heiligen Schrift gegen die Gottlosen und Ungläubigen (*aduersos impios et incredulos*) verteidigen. Zwei Strategien gebe es im Allgemeinen, Schriftbeweise zu untergraben: Entweder man behaupte, die Schriftstellen würden etwas anderes bedeuten (*aliud significare*) oder man leugne den göttlichen Ursprung dieser (*omnino diuinitus esse dictum negare*). (Vgl. cap. 1, 1–7 (S. 699))

Die Gottlosen (*impii*) sind bei Augustinus wie in cap. 7, 81–96 (S. 711) meistens diejenigen, die verdammt werden, jene, gegen die der rechte Glaube verteidigt werden muss. Ähnlich ungenau und unbestimmt wie die Gottlosen sind auch die Ungläubigen (*increduli*), gegen die sich spätere Ausführungen richten.¹⁵² Am Ungläubigen, für den die Heilige Schrift keine Autorität darstellt, werden die folgenden Argumente, die sich auf diese stützen, wohl abprallen, doch für den Gläubigen bietet Augustinus eine Festigung. Dieses Anliegen entspricht dem allgemeinen Verständnis der altkirchlichen Apologien, die nicht die Abgrenzung, sondern die positive Darstellung des eigenen Glaubensgutes verfolgten, um damit die eigenen Brüder und Schwestern zu stärken.¹⁵³

Das allgemeine Gericht habe seinen Zeitpunkt am letzten Tag oder besser in der jüngsten Zeit (*nouissimum tempus*). Tag sei eher als Zeit zu verstehen und es sei auch ungewiss, wie viele Tage dieses Gericht überhaupt beanspruchen werde. Die Attribute *letztes* (*ultimum*) und *jüngstes* (*nouissimum*) dienen zur Unterscheidung von den anderen Gerichten Gottes, wie jenem nach dem Sündenfall (vgl. Gen 3,23), nach der Engelssünde (vgl. 2 Petr 2,4) und auch dem jetzigen, womit das ganze Elend (*aerumnae*) der Welt zu

¹⁵² Vgl. Aug., ciu. 21, 2 (CCSL 48, 759).

¹⁵³ Vgl. Oort, ciuitate, 361.

erklären sei, das sowohl Dämonen als auch Menschen treffe. (Vgl. cap. 1, 15–30 (S. 699))

Gottes Gericht sei auch nicht pauschal (*uniuersaliter*) über die Gesamtheit der Dämonen (*genus daemonum*) oder die Menschheit (*genus hominum*), sondern singular entsprechend den eigenen Werken und der dahinterliegenden Absicht (*arbitrio uoluntatis*). Gleichzeitig gelte: „Noch handelt keiner der Menschen recht, wenn er nicht von göttlicher Hilfe gestützt werde, und keiner der Dämonen noch der Menschen handelt böse, wenn es nicht durch das göttliche und ebenso gerechte Gericht zugelassen werde.“¹⁵⁴ Büßen (*luere*) könne der Mensch die Strafe sowohl in diesem Leben als auch nach dem Tod. (Vgl. cap. 1, 33–43 (S. 700))

Während im Buch 20 das Gericht aufgrund des guten oder bösen Lebens thematisiert wird, zeigt Augustinus im Buch 21, dass jeder die Hölle verdient habe (vgl. ciu. 21, 12) und niemand davor gefeit sei (vgl. ciu. 21, 17–27). Mit den obigen Aussagen, dass eine positive Disposition für das Gericht letztlich eine Wirkung der Gnade sei, führt Augustinus bereits diese beiden Positionen – dass die göttliche Gnade völlig frei agiere und dass das Gericht dem irdischen Leben entsprechen müsse – zusammen.

Wie Paulus schreibe, seien die Gerichte Gottes letztlich unergründlich (vgl. Röm 11,33). Tun und Ergehen scheinen in dieser Welt oft nicht übereinzustimmen. Das Jüngste Gericht, das Augustinus im Folgenden thematisiert, werde aber dem zu richtenden Menschen das volle Glück oder das angemessene (*digna*) Unglück zuteilen. (Vgl. cap. 1, 45–53 (S. 700))

2.1.2. Cap. 2: Die in dieser Welt verhüllte Gerechtigkeit Gottes

Für diese Zeit (*nunc*) legt Augustinus eine indifferente Haltung nahe: Gleichmütig (*aequo animo*) ertrage man die Übel, an denen auch die Guten leiden, und man überschätze (*magnipendere*) nicht die Güter, an denen sich ebenso die Bösen erfreuen. Obgleich solche Zustände die göttliche Gerechtigkeit nicht offenbaren, bleibe die göttliche Lehre zumindest heilsam (*salutaris*). Was für ein Gerichtsentscheid Gottes die Armut des Guten und den Reichtum des Bösen bewirke, weiß Augustinus nicht (*nescire*). (Vgl. cap. 2, 1–5 (S. 700))

¹⁵⁴ Cap. 1, 41–43 (S. 700): „Quamuis nullus hominum agat recte, nisi diuino adiuuetur auxilio; nullus daemonum aut hominum agat inique, nisi diuino eodemque iustissimo iudicio permittatur.“

Würde diese scheinbare Ungerechtigkeit alle Biographien durchziehen, sodass jene, auf die im Jenseits die Hölle warte, mit irdischen Gütern getäuscht (*decipere*) würden und umgekehrt, sodass die Guten sogar noch ihre Tugend vervollkommen möchten, würde man dahinter ein gerechtes und sogar gütiges (*benignum*) Gericht erkennen können. Doch nachdem den Bösen auch Böses und den Guten Gutes widerfahre, werden die Urteile des Herrn noch unergründbarer (*magis inscrutabilia*), denn „obwohl wir also nicht wissen, mit welchem Urteil Gott dieses entweder macht oder geschehen lässt, ist bei ihm höchste Tugend, höchste Weisheit, höchste Gerechtigkeit, keine Schwäche, keine Unbesonnenheit, keine Bosheit“¹⁵⁵. Daraus schließt der Kirchenlehrer, dass man die irdischen Güter und Übel nicht überinterpretieren solle, da sich von ihnen nichts ablesen lasse. Verstehen werde man die in diesem Leben unverständlichen Gerichtsurteile am Jüngsten Tag. (Vgl. cap. 2, 19–46 (S. 701))

Während Augustinus hier die Unbestechlichkeit und Erhabenheit der göttlichen Gerechtigkeit hervorhebt, versteht er Gottes Allmacht so umfassend, dass nichts geschehen könne, was Gott nicht wolle. Auch kein einzelnes Individuum könne dem göttlichen Willen letztlich zuwiderhandeln, denn eine Allmacht, die etwas anderes zulasse, sei keine.¹⁵⁶ Hinsichtlich der Theodizee-Problematik begnügt sich Augustinus damit, dass er in diesem Leben auf diese Frage keine Antwort finden werde, aber er nimmt an, dass es eine gebe.

2.1.3. Cap. 3: Die Nichtigkeit dieser Welt nach dem Buch Kohelet

Das dem König Salomo zugeschriebene Buch Kohelet (*ecclesiastes*) postuliere zu Beginn für alles die Nichtigkeit (*uanitas*) (vgl. Koh 1,2f.). Aus dieser Erkenntnis folgere der Prediger (*ecclesiastes*) die übrigen Sprüche. Obwohl die Weisheit um so viel mehr sei als die Torheit (vgl. Koh 2,13–14), ereile (*incurrere*) doch allen das eine Schicksal (*unus incursus*) der Vergänglichkeit. Im irdischen Leben, *sub sole*, treffe das Schlechte die Guten und die Bösen. Dem Gottlosen ergehe es, als wäre er gerecht, und umgekehrt,

¹⁵⁵ Cap. 2, 34–37 (S. 701): „Quamuis ergo nesciamus quo iudicio Deus ista uel faciat uel fieri sinat, apud quem summa uirtus est et summa sapientia, summa iustitia, nulla infirmitas, nulla temeritas, nulla iniquitas“.

¹⁵⁶ Vgl. Aug., ench. 24/95sq. (CCSL 46, 99f.). Ebd. thematisiert Augustinus auch die Zulassung des Bösen.

aber wie der Prediger sage: „Auch das ist Nichtigkeit.“ (Koh 8,14)¹⁵⁷ (Vgl. cap. 3, 1–21 (S. 701f.))

Die Herausforderung dieser eitlen Tage (*dies uanitatis*) bestehe darin, der Wahrheit nicht zu widerstehen (*resistere*), sondern ihr zu gehorchen (*obtemperare*) und zwar nicht wegen der vergänglichen Übel und Güter dieser Welt, sondern wegen des zukünftigen Gerichts, das Übel oder Güter zuteilen werde, die ohne Ende seien. Deshalb beschließe der Prediger das Buch mit der Mahnung: „Fürchte Gott und bewahre seine Gebote, denn das ist jeder Mensch.“ (Koh 12,13)¹⁵⁸ Das Sein habe der, der die Gebote beachte: „Wer nämlich auch immer ist, ist das: Bewahrer jedenfalls der Gebote Gottes; denn wer das nicht ist, ist nichts“¹⁵⁹. (Vgl. cap. 3, 27–39 (S. 702))

2.1.4. Cap. 4: Methodische Erläuterung

Augustinus erläutert, dass er für das Jüngste Gericht zuerst die Zeugnisse aus dem Neuen Testament heranziehen werde. Dem Alten Testament käme zwar gemäß zeitlicher Abfolge (*tempore*) der Vorrang zu, aber nicht gemäß der Würde (*dignitate*), da die alten Zeugnisse Ankündigungen (*praeconia*) der neuen seien. Die Zeugnisse aus dem Alten Testament werden dann angefügt werden, um die Aussagen aus dem Neuen Testament zu stützen (*firmitus probare*). (Vgl. cap. 4, 1–7 (S. 703))

Der Kirchenlehrer verweist auf Röm 3,20–22, nach dem die göttliche Gerechtigkeit durch Christus – also mit dem Neuen Bund – offenbar geworden sei und diese durch Gesetz und Propheten bezeugt worden sei. Bevor man die Zeugen zu Wort kommen lasse, müsse der Sachverhalt dargelegt werden. Diese Vorgangsweise lege auch das Herrenwort in Mt 13,52 nahe, nach dem ein um das Himmelreich wissender Schriftgelehrter einem *pater familias* gleiche, der aus seiner Vorratskammer Neues und Altes hervorhole. Damit ziehe der Herr eine Ordnung gemäß den Verdiensten (*ordo meritorum*) einer chronologischen Reihung vor. (Vgl. cap. 4, 8–19 (S. 703))

Wie oben erläutert, folgen daher bei der Auflistung der eschatologischen Texte zuerst die Evangelien, dann die Geheime Offenbarung, die Episteln und schließlich die Zeugnisse aus dem Alten Testament. Während innerhalb der neutestamentlichen Zeugnisse

¹⁵⁷ Zitiert nach: cap. 3, 20sq. (S. 702): „Hoc quoque uanitas.“

¹⁵⁸ Zitiert nach: cap. 3, 33sq. (S. 702): „Deum time et mandata eius custodi, quia hoc est omnis homo.“

¹⁵⁹ Cap. 3, 38sq. (S. 702): „Quicumque enim est, hoc est, custos utique mandatorum Dei; quoniam qui hoc non est, nihil est.“

der Vorzug der Herrenworte offensichtlich scheint, ließe sich bei den anderen neutestamentlichen Zeugnissen die Unmittelbarkeit als Ordnungsprinzip deuten: zuerst die direkten, göttlichen Visionen der Offenbarung, dann die Epistel des Ersten der Apostel bzw. eines unmittelbaren Zeugen des Herrn (2 Petr) und schließlich die Episteln des später berufenen Paulus (1 und 2 Thess). Da Augustinus diese Reihung allerdings nicht näher thematisiert, bleibt nur die Spekulation.

2.1.5. Zusammenfassung der capp. 1–4

In einem ersten Schritt benennt Augustinus den Zweck dieses Buches, nämlich die Festigung der Gläubigen in diesem Bereich der Glaubenslehre. In einem zweiten Schritt erläutert Augustinus die Bezeichnung Jüngstes oder Letztes Gericht und setzt dieses in das Verhältnis zu den anderen Gerichten Gottes. Während die Urteile der anderen göttlichen Gerichte oft nicht einsichtig seien bzw. Tun und Ergehen keinen Zusammenhang erkennen lassen, werden die Urteile des Jüngsten Gericht klar sein. (Vgl. cap. 1)

Diesen Gedanken faltet Augustinus in den folgenden zwei Kapiteln aus. Es sei nicht so, dass die Guten immer ein glückliches Leben genössen, sodass sie schon einen Lohn empfangen, und auch nicht so, dass die Guten immer Unglück erlebten, damit ihre Tugend geprüft werde. Es gebe sowohl das eine als auch das andere und unter umgekehrten Vorzeichen auch bei den Bösen, weshalb Augustinus eindringlich davor warnt, vom Verlauf des irdischen Lebens auf das ewige Geschick zu schließen. Klarheit gebe es erst am Jüngsten Tag. (Vgl. cap. 2)

Das richtige Verhalten angesichts dieser irdischen Unbegreiflichkeit lehre das Buch Kohelet. In diesem Leben sei alles vergänglich, sowohl das Glück als auch das Unglück, weshalb man alles als eitel und nichtig ansehen müsse und das Leben auf jene ewigen Güter ausrichten müsse, die das Jüngste Gericht zusprechen werde. Nur das Bewahren der Gebote Gottes habe bleibenden Wert. (Vgl. cap. 3)

Das vierte Kapitel erläutert den Verlauf des Folgenden. Die auszulegenden Schriftzeugnisse sind nicht chronologisch geordnet, sondern gemäß ihrem Verhältnis zu Christus: Herrenworte, Zeugnisse aus dem restlichen Neuen Testament und anschließend aus dem Alten Testament. (Vgl. cap. 4) Diese christozentrische Anordnung steht in einem gewissen Gegensatz zur allgemeinen Natur dieses Werkes, das als geschichtsphilosophische Schrift naheliegenderweise chronologisch aufgebaut ist.

2.2. Capp. 5 und 6: Die Herrenworte

2.2.1. Cap. 5: Ein Überblick

Dieses Kapitel bietet lediglich eine Übersicht über die einschlägigen Zitate aus den Evangelien, die hier nicht vertieft werden. Die Herrenworte werden bis auf das letzte nach Matthäus zitiert. Mit dem letzten Schriftwort, Joh 5,22–24, baut Augustinus eine Brücke zu cap. 6, in welchem er die darauffolgenden Verse Joh 5,25–28 auslegt.

Als erste Zeugnisse, dass das Jüngste Gericht Teil der jesuanischen Verkündigung sei, führt Augustinus Zitate aus den Wehrufen über die galiläischen Städte an und eines aus einem Disput mit den Schriftgelehrten und Pharisäern:

„Das sage ich euch: Tyrus und Sidon wird es am Tag des Gerichts erträglicher ergehen als euch.“ (Mt 11,22)

„Das sage ich euch: Dem Gebiet von Sodom wird es am Tag des Gerichts erträglicher ergehen als dir.“ (Mt 11,24)

„Die Männer von Ninive werden beim Gericht mit dieser Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie sind auf die Botschaft des Jona hin umgekehrt. Und siehe, hier ist mehr als Jona. Die Königin des Südens wird beim Gericht gegen diese Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie kam vom Ende der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören. Und siehe, hier ist mehr als Salomo.“ (Mt 12,41–42)

Aus diesen Herrenworten schließt der Kirchenvater zwei Dinge: Es werde ein Gericht tagen und Tote werden auferstehen, da der Herr mit den Niniviten und der Königin von Saba bereits Verstorbene beim Gericht erscheinen lasse. (Vgl. cap. 5, 1–19 (S. 703))

Als nächstes Zeugnis führt Augustinus das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30) und dessen Ausdeutung (Mt 13,37–43) an. Die dort angesprochene Durchmischung (*permixtio*) der Guten und Bösen in dieser Welt werde ihre Auflösung (*separatio*) am zukünftigen Gerichtstag erfahren:

„Wie nun das Unkraut aufgesammelt und im Feuer verbrannt wird, so wird es auch bei dem Ende der Welt sein: Der Menschensohn wird seine Engel aussenden und sie werden aus seinem Reich alle zusammenholen, die andere verführt und Gesetzloses getan haben, und werden sie in den Feuerofen werfen. Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein. Dann werden die Gerechten im Reich ihres Vaters wie die Sonne leuchten.“ (Mt 13,40–43)

Ein *iudicium* oder einen *dies iudicii* nenne der Herr hier zwar nicht wörtlich, doch beschreibe er ihn sachlich und erwähne auch, dass dies beim Ende der Welt (*in fine saeculi*) geschehen werde. (Vgl. cap. 5, 20–36 (S. 703f.))

Auf dem Weg nach Jerusalem sagte der Herr seinen Jüngern, dass bei der Neuerschaffung (*regeneratio*) der Welt die Jünger auf zwölf Thronen sitzend mit ihm die zwölf Stämme Israels richten werden (vgl. Mt 19,28). Aber nur weil von zwölf Thronen die Rede sei, sei die Zahl der Richter nicht auf zwölf zu beschränken. In Mt 12,27 spreche der Herr von weiteren Richtern. Vielmehr sei zwölf eine symbolische Zahl, da sonst nicht einmal mehr für Paulus ein Richterstuhl übrigbliebe, wo doch auch er davon ausgehe, einst mit den anderen Heiligen zu richten: „Wisst ihr nicht, dass wir über Engel richten werden?“ (1 Kor 6,3) Ähnlich deutet Augustinus die Zahl Zwölf hinsichtlich der zwölf Stämme, denn das Gericht werde sowohl den Stamm Levi betreffen, der nicht zu den zwölf Stämmen gehöre, als auch alle übrigen Völker (*gentes ceterae*). Mit der erwähnten Neuerschaffung (*regeneratio*) meine der Herr ohne Zweifel (*procul dubio*) die Auferstehung der Toten. (Vgl. cap. 5, 37–62 (S. 704f.))

Nicht anführen möchte Augustinus jene Stellen, die nur scheinbar auf das Endgericht zu beziehen seien, wie jene, die von der Ankunft (*aduentus*) des Erlösers geistlicherweise in den Gliedern der Kirche handeln. Deshalb komme man gleich zur großen Gerichtsrede Mt 25,31–41, nach der Christus ein höchstpersönliches und letztes Gericht (*iudicium praesentissimum atque nouissimum*) halten werde, um die Guten und Bösen voneinander zu scheiden. Die Bösen werden dann „weggehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber zum ewigen Leben“ (Mt 25,46). (Vgl. cap. 5, 65–108 (S. 705f.)) Diese Rede wird in Buch 21 noch eine große Rolle spielen.

Nach diesem matthäischen Reigen wendet sich der Kirchenvater dem Johannesevangelium zu, das am deutlichsten (*apertissime*) überliefere, dass bei der Auferstehung der Toten Gericht gehalten werde. Für eine sprachlich-inhaltliche Klärung zitiert Augustinus aus der Verteidigungsrede nach der Heilung am Betesda-Teich vorerst nur Joh 5,22–24, wo Jesus lehre: „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen.“ (Joh 5,24) Mit dieser Aussage werde deutlich, dass im Johannes-evangelium *Gericht* (*iuducium*) kein neutraler Begriff sei, sondern bereits das negative Urteil (*damnatio*) meine, weshalb man hier zu differenzieren habe. (Vgl. cap. 5, 108–119 (S. 706))

2.2.2. Cap. 6: Die zwei Arten der Auferstehung (Joh 5,25–29)

Die weiteren Verse, Joh 5,25–29, der oben eingeführten Verteidigungsrede auslegend, erklärt Augustinus, dass es zwei Arten von Auferstehung gebe. Wenn es in Joh 5,25 heiße, dass jene Toten, die den Sohn Gottes hören werden, leben werden, sei damit nicht die *secunda resurrectio*, die Auferstehung des Leibes am Jüngsten Tag gemeint, sondern die erste. Es gehe um eine Auferstehung, die schon wirke: „Die Stunde kommt und sie ist schon da“ (Joh 5,25). Diese *prima resurrectio* betreffe die Seelen, die in gewisser Weise den Tod erleiden: „Die Seelen haben nämlich ihren Tod in der Gottlosigkeit und in den Sünden“¹⁶⁰. Auf diese Seelisch-Toten bezieht Augustinus das Herrenwort: „Lass die Toten ihre Toten begraben!“ (Mt 8,22 par Lk 9,60) Jene aber, die die Stimme Gottes hören, seien die Seelisch-Lebenden. (Vgl. cap. 6, 1–18 (S. 706f.))

In Sünden gestorben seien ausnahmslos (*nemine prorsus excepto*) alle Menschen und für diese starb Christus als der einzige wirklich Lebende, „damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde“ (2 Kor 2,15). In der Befreiung von den Sünden (*remissio peccatorum*) werden die Lebenden gerechtfertigt. „Gleichsam aus dem Tode lebendig gemacht, können wir zur ersten Auferstehung, die nun ist, gelangen“¹⁶¹, so Augustinus. Die *prima resurrectio* betreffe aber die zukünftig Seligen. Der *secunda* dagegen werden sowohl die Seligen (*beati*) als auch die Elenden (*miseri*) teilhaftig werden. Die erste Auferstehung entspreche der Barmherzigkeit (*misericordia*), die zweite dem Gericht (*iudicium*) im neutralen Sinne. (Vgl. cap. 6, 18–34 (S. 707))

Die johanneischen Verse legt der Kirchenvater gemäß seiner Erbsündenlehre aus. Wie er im nächsten Buch auch erläutern wird, ging die gesamte Menschheit aufgrund der Ursünde des Paradieses verlustig, weshalb sie prinzipiell auch verdammt sei,¹⁶² also auf ewig tot.¹⁶³ Nur die gnädige Befreiung von der Erbschuld, die *prima resurrectio*, ermögliche das Leben.

Der Vater „hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist“ (Joh 5,27), bedeute, dass der Herr in derselben menschlichen Natur zum Gericht

¹⁶⁰ Cap. 6, 8sq. (S. 706): „Habent enim et animae mortem suam in impietate atque peccatis“.

¹⁶¹ Cap. 6, 30sq. (S. 707): „Tamquam ex morte uiuificati, ad primam resurrectionem, quae nunc est, pertinere possimus.“

¹⁶² Vgl. Aug., ciu. 21, 12 (CCSL 48, 778).

¹⁶³ Vgl. ebd. 21, 3, 27–33 (CCSL 48, 760).

wiederkommen werde, mit der er inkarniert sei. Dann komme Christus auf die zweite Auferstehung zu sprechen: „Die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und herauskommen werden: Die das Gute getan haben, werden zum Leben auferstehen, die das Böse getan haben, werden zum Gericht auferstehen.“ (Joh 5,28f.) Wie in Joh 5,24 sei mit dem Gericht die Verdammnis gemeint (vgl. cap. 5, 17–19 (S. 706)). Wer also auf Christus höre, habe Anteil an der ersten Auferstehung und erleide den ewigen Tod nicht. Darum rät Augustinus: „Es erstehe also in der ersten auf, wer nicht in der zweiten Auferstehung verdammt werden will.“¹⁶⁴ (Vgl. cap. 6, 36–53 (S. 707f.))

Der Zeitpunkt der zweiten Auferstehung liege in der Zukunft: Die Stunde werde noch kommen (vgl. Joh 5,28). Darin erkennt Augustinus den *finis saeculi*, an dem das Jüngste Gericht tagen werde. Während bei der ersten Auferstehung davon die Rede sei, dass jene, die die Stimme Jesu hören, leben werden (vgl. Joh 5,25), werden bei der zweiten Auferstehung die Hörenden aus ihren Gräbern hervorkommen (*procedere*). Leben werden dann aber in gewisser Weise nicht alle. Für Augustinus gibt es zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffes Leben. Das einzig wahre Leben (*sola vita dicenda*) sei das ewige selige Leben. Jene, die in den Gräbern liegen und die Stimme hören, leben auch, aber wohl nur in einer abgestuften Weise. Jene, die dann zum Gericht im johanneischen Sinne, also zur Verdammnis, auferstehen, leben nicht im eigentlichen Sinne, sondern erleiden den zweiten Tod (*secunda mors*). Die beiden Auferstehungen entsprechen den beiden Neuerschaffungen oder Wiedergeburten: der bei der Taufe *secundum fidem* und der beim Jüngsten Gericht *secundum carnem*. (Vgl. cap. 6, 53–77 (S. 708))

Leben im eigentlichen Sinne sei für Augustinus das Leben in Gott bzw. das ewige glückselige Leben, davon zu unterscheiden sei das Leben im Sinne von bloßer Existenz oder Subsistenz. Der auferstandene Mensch sei unabhängig von seinem ewigen Geschick unsterblich. Allerdings lebe oder existiere der Verdammte auf eine derartig defiziente Weise weiter, dass man es mit Blick auf Offb 20,6 einen zweiten Tod nennen könne (vgl. cap. 9, 115–139 (S. 718f.)) oder ein ewiges Sterben.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Cap. 6, 52sq. (S. 708): „Resurgat ergo in prima, qui non uult in secunda resurrectione damnari.“

¹⁶⁵ Vgl. Aug., ciu. 21, 3, 27–33 (CCSL 48, 760).

2.3. Capp. 7–17: Die Auslegung von Offb 20,1–21,5

2.3.1. Cap. 7: Das Millennium: Die Herrschaft der Heiligen

2.3.1.1. Interpretationen des Millenniums

Von zwei verschiedenen Auferstehungen spreche auch die Geheime Offenbarung. In Offb 20,1–6 sah Johannes, wie der Engel den Teufel für tausend Jahre im Abgrund einschloss. Die Seelen der Märtyrer herrschen (*regnare*) derweil mit Jesus. Diese tausendjährige Herrschaft „ist die erste Auferstehung. Selig und heilig, wer an der ersten Auferstehung teilhat! Über solche hat der zweite Tod keine Gewalt.“ (Offb 20,5f.) (Vgl. cap. 7, 1–20 (S. 708f.))

Hinsichtlich der tausend Jahre verbreitete sich die Meinung, die erste Auferstehung sei eine zukünftige (*futura*) und eine leibliche (*corporalis*). Vor dem Hintergrund von 2 Petr 3,8 – „beim Herrn [sind] ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag“ –, interpretierte man dieses Jahrtausend der Auferstehung als den siebten Tag, als einen tausendjährigen Sabbat. Zu diesem würden die Heiligen ein erstes Mal leiblich auferstehen. Die Identifikation der tausendjährigen Heilszeit mit dem Weltsabbat, die man in gewisser Weise als die klassische Deutung ansehen könne,¹⁶⁶ habe auch Augustinus selbst einmal vertreten.¹⁶⁷ Diese Meinung wäre nicht anstößig, würde man nur Sabbatfreuden geistiger Natur annehmen, doch gehöre zur verbreiteten Auffassung die Ansicht, die Heiligen frönten im Millennium maßlos fleischlicher Genüsse (*inmoderattissimae carnales epulae*). Eine derartige Vorstellung können nur fleischlich gesinnte Menschen (*carnales*) haben, sogenannte *χιλισταί* oder *miliarii*. (Vgl. cap. 7, 20–41 (S. 709))

Mittlerweile deute Augustinus diese tausendjährige Regentschaft anders, nämlich als die Zeit zwischen dem ersten Kommen und der Wiederkunft Christi. Dem Anketten und Wegsperrern Satans (vgl. Offb 20,3f.) entspreche das Herrenwort Mk 3,27, gemäß dem man nur in das Haus des Starken eindringen könne, nachdem man ihn gefesselt habe. Der zu entwendende Hausrat bezeichne die zukünftigen Gläubigen (*fideles futuri*). Mit der tausendjährigen Fesselung verliere der Satan seine Macht über die Gläubigen. (Vgl. cap. 7, 44–55 (S. 710))

¹⁶⁶ Vgl. Böcher, Chiliasmus, 723f.

¹⁶⁷ Vgl. textkritischen Apparat zu cap. 7, 34 (S. 709): Aug., s. 259, 2 (PL 38, 1197f.).

Innerhalb des neuen Interpretationsspielraums existieren für das Millennium zwei Deutungsmöglichkeiten. (1) Man könne die tausendjährige Herrschaft als sechstes Jahrtausend – als sechsten Tag vor dem immerwährenden Sabbat (*sabbatum, quod non habet uesperam*) – seit der Erschaffung der Welt verstehen, dann würde diese Heilszeit aber tatsächlich keine tausend Jahre dauern. Die tausend Jahre stellten dann ein *totum pro parte* für die verbleibende Zeit seit Christus dar, da das sechste Jahrtausend schon lange angebrochen war, als Christus inkarnierte. Nach Hippolyt und Julius Africanus wurde Christus im Jahr 5500 seit der Erschaffung der Welt geboren.¹⁶⁸ Demnach würde bei enger Auslegung die Heilszeit nur mehr ein halbes Jahrtausend umfassen, d. h. von *De ciuitate Dei* ausgehend würden nur noch ca. 73 Jahre verbleiben. (2) Alternativ könne man das Millennium schlicht als dieses Zeitalter (*saeculum*) auffassen, das Augustinus mit der Geburt Christi beginnen¹⁶⁹ und mit der Wiederkunft enden lässt. Tausend würde als vollkommene Zahl (*perfectus numerus*) die Fülle der Zeit (*temporis plenitudo*) ausdrücken, weshalb hier die tausend Jahre nicht wörtlich zu verstehen seien.¹⁷⁰ (Vgl. cap. 7, 55–65 (S. 708))

Wer die Auferstehung in Offb 20,6 als leibliche verstehe, müsse sie freilich in der Zukunft verorten, da sie offensichtlich noch nicht geschehen sei. Ferner müsse dieses Millennium vor dem Endgericht sein, da es dem apokalyptischen Showdown vorausgehe (vgl. Offb 20,7). Wenn man die Jahrtausende mit den Schöpfungstagen identifizierte, entspräche, wenn die Welt 5.500 Jahre vor Christus erschaffen worden wäre, die tausendjährige Herrschaft dem siebten Jahrtausend und damit dem Weltsabbat, was den Aspekt einer Freudenzeit unterstriche. Diese klassisch gewordene Identifikation löst Augustinus auf. Den Weltsabbat setzt er mit der ewigen Herrlichkeit nach dem Endgericht gleich,¹⁷¹ woraus folgt, dass die tausendjährige Herrschaft die Zeit zwischen Christi Ankunft und Wiederkunft bedeute. Demzufolge sei die Auferstehung in Offb 20,6 keine leibliche und nachdem sie nicht mit dem Weltsabbat zusammenfalle, gebe es auch keine Sabbatfreuden, was mit Augustins finsterem Blick auf die postlapsale Welt

¹⁶⁸ Vgl. Blum, Chiliasmus, 730.

¹⁶⁹ Vgl. Aug., ciu. 22, 30, 130–140 (CCSL 48, 865f.).

¹⁷⁰ Vollständigkeitshalber sei angemerkt, dass die Weltzeitalter bei Augustinus ohnehin nicht mit den Jahrtausenden übereinstimmen. Indem von König David bis zum Babylonischen Exil das vierte und von diesem bis zu Christus das fünfte *saeculum* gezählt wird, dauern diese *saecula* zusammen nur tausend Jahre.

¹⁷¹ Vgl. ebd. 22, 30, 95–123 (CCSL 48, 864f.).

d'accord ginge,¹⁷² aber dem die tausendjährige Herrschaft keinen Abbruch täte. Auf der Identifikation der tausendjährigen Herrschaft mit der Zeit zwischen Christi Geburt und Wiederkunft basiert im Folgenden die Auslegung von Offb 20 und 21.

Der Herrschaft der Heiligen als Herrschaft über die *uitia* zu deuten, ist nicht treffend, da die *uitia* Ausdruck der Herrschaft des Teufels sind. Die Ausrichtung auf die Liebe ist in diesem Zusammenhang naheliegender, auf die Liebe zu Christus. Mitherrschaft bedeutet Zugehörigkeit zu Christus, dem König, was einem Entnommen-Sein der Herrschaft des Teufels entspricht.¹⁷³ Mit der Gleichsetzung des Millenniums mit der Zeit nach Christi Geburt hat Augustinus eine Bereinigung der Kirchengeschichte vor Vorstellungen und Ideen bewirkt, die allzu große Hoffnungen und Erwartungen auf eine unbestimmte diesseitige Zukunft gehabt hatten.¹⁷⁴

Der Gedanke, dass die erste Auferstehung nicht jene am Ende sei, sondern dass die damit verbundene tausendjährige Herrschaft mit der Taufe einsetze, dass also Offb 20 geistlich zu verstehen sei, stammt bereits von Tyconius, wie Gennadius von Marseille überliefert.¹⁷⁵ Auch die Deutung in ciu. 20, 6, dass Joh 5,25 von einer anderen – einer früheren – Auferstehung als der des Leibes spreche, ist schon bei Tyconius in seinem *Liber Regularum* zu finden.¹⁷⁶

2.3.1.2. Weitere Aspekte

Den Abgrund (*abyssus*), in den der Teufel geworfen werde, bezeichnet Augustinus als die Masse der Gottlosen (*multitudo innumerabilis impiorum*). Der Teufel sei auch schon vor der Schließung dort gewesen, aber nicht ausschließlich. Mit dem Abschließen des Abgrunds sei er nun von den Gläubigen abgetrennt (*exclusus*), aber die Gottlosen werden noch mehr zu den Seinigen. Dass der abgesperrte Abgrund auch noch versiegelt sei (vgl. Offb 20,3), deute darauf hin, dass es geheim (*occultum*) bleiben solle, wer ein Parteilanger des Teufels sei. Hienieden (*in saeculo isto*) wisse man nicht, wer noch alles fallen (*casurus*) und sich wieder erheben (*surrecturus*) werde. (Vgl. cap. 7, 81–96 (S. 710f.))

¹⁷² Vgl. ebd. 22, 22–24 (CCSL 48, 842–852).

¹⁷³ Vgl. Lohse, Eschatologie, 233f.

¹⁷⁴ Vgl. Zakai/Mali, Time, 411.

¹⁷⁵ Vgl. Bright, Augustine, 448. Dies. verweist auf: Gennad., uir. ill. 18.

¹⁷⁶ Vgl. Bright, Augustine, 448f.

Das ewige Geschick des Einzelnen sei zwar prädestiniert, aber in diesem Leben gebe es darüber keine Gewissheit, wie Augustinus auch im nächsten Buch betont.¹⁷⁷ Dass Glück und Unglück in diesem Leben auf nichts schließen lassen, hat Augustinus bereits in cap. 2 dieses Buches erläutert. Dass man sich nicht in falscher Sicherheit wiegen sollte, bringt Augustinus wiederum im nächsten Buch in den capp. 17–27 zum Ausdruck. Augustinus habe nach Mathijs Lamberigts betont, dass sich Gläubige hinsichtlich der Prädestination nicht fürchten sollten.¹⁷⁸ In diesem Werk ist tatsächlich der Eindruck zu gewinnen, dass Augustinus sich selbst zu den Erlösten rechnet.¹⁷⁹ Seine letzten Erdentage im belagerten Hippo Regius waren von selbstgewählter Einsamkeit und Buße geprägt,¹⁸⁰ womit er zumindest alles darangelegt hat, einen Fall zu vermeiden und mit einem zerknirschten Herzen zu sterben.

Nach Augustinus geschehen Absperrung und Versiegelung des Abgrunds, um den Teufel an der Verführung der *gentes* zu hindern (vgl. Offb 20,3). Diese *gentes* bedeuten die zu Christus Gehörenden (*ad Christum pertinentes*). Die anderen Völker, die keine *gentes praedestinatae* seien und die Gott nicht *ante mundi constitutionem* dazu erwählt habe (vgl. Eph 1,4), dass sie der finsternen Macht entrissen und Christus zugeführt werden, werde der Teufel verführen. Innerhalb der erwählten Völker könne der Teufel aber sehr wohl einzelne Getaufte (*regenerati*) verführen. (Vgl. cap. 7, 96–113 (S. 711))

Offb 20,3 – „damit der Drache die Völker nicht mehr verführen konnte, bis die tausend Jahre vollendet sind“ – sei nicht so zu deuten, dass der Teufel die christlichen Völker nach dem Millennium verführen würde. Gegen die erwählten Völker werde er mit den verführten Völkern in den Krieg ziehen, wie Augustinus im folgenden Kapitel darlegen wird (vgl. cap. 8, 1–21 (S. 712)). Die tausend Jahre seien auf die Wegsperrung und nicht auf die Abhaltung von der Verfolgung zu beziehen. (Vgl. cap. 7, 119–134 (S. 711f.))

Insofern hier die erwählten Völker, die Kirche, in ihrer Gesamtheit nicht fehlgehen können, aber Einzelne sehr wohl, bleibt das Konzept der *ciuitas permixta* aufrecht. Wenn Augustinus die Kirche hier pluralisch *gentes* bezeichnet, so zitiert er bloß aus Offb 20,3. Obgleich die *ciuitas Dei* aus mehreren Stämmen oder Sprachen hervorge-

¹⁷⁷ Vgl. Aug., ciu. 21, 24, 25–42 (CCSL 48, 789f.).

¹⁷⁸ Vgl. Lamberigts, Predestination, 679. Ders. verweist auf: Aug., praed. sanct. 8, 16.

¹⁷⁹ Vgl. z. B. Aug., ciu. 22, 24, 207–211 (CCSL 48, 852).

¹⁸⁰ Vgl. Brown, Augustinus, 378f. Ders. zitiert: Possidius, uita Augustini 31, 1–4.

he,¹⁸¹ sieht sie Augustinus stets als Einheit. Inwieweit es umgekehrt in den anderen Völkern Erwählte gibt, die sich dann noch zu Christus hinwenden, wird hier nicht behandelt.

2.3.2. Cap. 8: Die letzte Zeit: Die Freilassung des Teufels

Nach Ablauf des Millenniums werde der Satan für eine kurze Zeit (*breve tempus*) freigelassen (vgl. Offb 20,7), doch werde er dann nicht die die Kirche bildenden Völker verführen, da diese nun einmal prädestiniert und erwählt seien, sondern er werde gegen sie mit den *seductae gentes* aus aller Welt in den Krieg ziehen. Schließlich werde Gott den Teufel in den Schwefelsee werfen, wo er mit der *bestia* und dem *pseudopropheta* gepeinigt werden werde (vgl. Offb 20,8–10). Dieser Inhalt sei schon dem Jüngsten Gericht zuzuordnen. (Vgl. cap. 8, 1–21 (S. 712))

Die Fesselung des Teufels innerhalb der symbolischen tausend Jahre zwischen den beiden

aduentus Christi hemme (*non permitti exserere*) die Versuchungsmacht, doch verunmögliche sie die Versuchung nicht. Denn „nicht ist also diese ganze Zeit hindurch [...] der Teufel so angebunden, dass diese seine Fesselung bedeuten würde [...], die Kirche nicht zu verführen, da er nämlich diese als Freigelassener jedenfalls nicht (mehr) verführen wird“¹⁸². Wenn die Fesselung die Verführung verunmögliche, müsste sie die Freilassung ermöglichen, was nicht sein werde. Wäre die Hemmung der satanischen Mächte für dieses Zeitalter nicht gegeben, würden wohl zu viele Fall kommen und vielen würde der Weg zum Glauben verhindert werden. (Vgl. cap. 8, 21–36 (S. 712f.))

Losgelassen werde der Teufel kurz vor dem Ende, wenn jene, gegen die er in den Krieg ziehen wolle, gegen seinen Ansturm (*impetus*) und seine Hinterlist (*insidiae*) gewappnet seien. Ohne Freilassung würde weder seine Macht offenbar werden (*apparere*) noch die Ausdauer (*patientia*) der *sancta ciuitas* „und schließlich würde man weniger deutlich erkennen, wie der Allmächtige dessen große Bosheit so günstig verwende“¹⁸³. Gott enthalte dem Teufel das Innere seiner Heiligen – das, „wo an Gott geglaubt wird“¹⁸⁴ – vor,

¹⁸¹ Vgl. Aug., ciu. 19, 17, 47–49 (CCSL 48, 685).

¹⁸² Cap. 8, 8, 21–22.24–27 (S. 712f.): „Non itaque per totum hoc tempus [...] ita diabolus alligatur, ut eius haec ipsa sit alligatio [...], non seducere ecclesiam, quando quidem illam nec solutus utique seducturus est.“

¹⁸³ Cap. 8, 43sq. (S. 713): „Minus denique perspiceretur, quam magno eius malo tam bene fuerit usus omnipotens“.

¹⁸⁴ Cap. 8, 46 (S. 713): „Ubi in Deum creditur“.

aber nicht das Äußere, damit sie in der Tugend voranschreiten. (Vgl. cap. 8, 37–47 (S. 713))

Die Fesselung des Teufels zeigte ihre Wirkung nicht nur in der Urkirche, als sich der Glaube von Judäa aus über andere *nationes* ausbreitete, sondern sie zeigen sich für Augustinus auch in seiner Zeit, indem sich noch immer Menschen vom Unglauben (*infidelitate*), in dem sie der Teufel besitze (*possidere*), hin zu Christus bekehren. Das werde bis kurz vor dem Zeitenende (*ad terminum saeculi*), vor dem er freigelassen werde, so sein. Der Starke müsse gebunden sein, damit man ihm sein Eigentum aus seinem Haus rauben könne (vgl. Mk 3,27). Dieses Haus, die *abyssus*, bevölkern im Verlauf der Geschichte nicht nur jene, die sich dem Herzen nach zur Zeit der Schließung darin befunden haben, sonst hätte sich dieser Abgrund mit dem Tod der Gefangenen irgendwann auflösen (*consumpta*) müssen, sondern immer wieder neue Menschen, die Christen hasen (*odisse Christianos*), besiedeln ihn auf geistige Weise von neuem. (Vgl. cap. 8, 63–75 (S. 713f.))

Ob in den letzten dreieinhalb Jahren (vgl. Offb 13,5) der Loslassung und der freien und ungebundenen Machtausübung des Teufels noch jemand zum Glauben kommen werde, sei nicht eindeutig zu klären. Wenn der Starke nicht gefesselt sei, könne ihm auch sein Hausrat nicht genommen werden. Umgekehrt können Christen im Endkampf aber seinen Versuchungen erliegen. Diese gehörten dann allerdings nicht zum *praedestinitus numerus*. Daher heiße es schon in 1 Joh 2,19: „Sie waren von uns weggegangen, aber sie waren nicht von uns. Wenn sie nämlich von uns gewesen wären, wären sie jedenfalls mit uns geblieben.“¹⁸⁵ (Vgl. cap. 8, 75–89 (S. 714))

Von den dann noch ungetauften Kindern christlicher Eltern nimmt Augustinus an, dass sie durch den Glauben ihrer Eltern der Kirche zugeführt werden. Auch Proselyten werden durch eigenen Glaubensmut die Nachstellungen des nun entfesselten Teufels überwinden und in die Kirche gelangen können. Trotzdem bleibe Mk 3,27 gültig, vor allem auch hinsichtlich der Reihenfolge: Der Starke werde gefesselt, die Kirche wächst an seinem Hausrat und erstarkt soweit, dass sie auch dem später entfesselten Teufel noch einiges zu entreißen vermag. (Vgl. cap. 8, 89–111 (S. 714f.))

¹⁸⁵ Zitiert nach: cap. 8, 88sq. (S. 714): „Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis; nam si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum.“

Aufgrund ihrer Disposition, die im Sündenfall gründe, sei die Menschheit prinzipiell nicht fähig, Gott anzuhängen. Nur das Christusereignis bewirke dies durch die Fesselung des Teufels. Nur in dieser symbolisch tausendjährigen Schonzeit könne die Kirche wachsen und sich stabilisieren. Da die himmlische *ciuitas* bei Augustinus aber nicht mit der irdischen Kirche – den gläubigen Völkern in Offb 20,3 – ident sei,¹⁸⁶ bleibe ein Spielraum für individuelle Geschicke erhalten. So, wie der Einzelne immer vom Teufel versucht werden und fallen könne, könne er auch immer zu Christus finden, unabhängig davon, ob der Teufel gefesselt sei oder nicht. Für die Kirche in ihrer Ganzheit bedeute das, dass sie nicht fehlgehen werde, aber das gebe dem Individuum keine Garantie, wie Augustinus im nächsten Buch in den capp. 17–27 ausfalten wird.

2.3.3. Capp. 9–17: Offb 20,4–21,5

2.3.3.1. Cap. 9: Offb 20,4f.: Die Kirche als Himmelreich und Millennium

2.3.3.1.1. Das noch nicht gereinigte Himmelreich dieser Zeit

In diesem Zeitalter seit dem ersten Kommen Christi, dem Millennium des gefesselten Teufels, herrschen (*regnare*) die Heiligen mit Christus. Ihre Herrschaft gelte nicht nur dem kommenden Reich, welches in Besitz zu nehmen der Menschensohn die Gesegneten seines Vaters einlädt (vgl. Mt 24,12), sondern auch in dieser Zeit, obgleich auch ganz anders (*alio aliquo modo*). In diesem Sinne sei die Kirche dieses Zeitalters bereits ein *regnum* bzw. das *regnum caelorum*, allerdings ein *regnum*, das die endzeitlichen Schnitter noch vom Unkraut reinigen müssen (vgl. Mt 13,39–41). Da das jenseitige Reich dagegen rein sein werde, könne das Reich in Jesu Unkrautgleichnis (vgl. Mt 13,24–30.36–43) nur ein diesseitiges bezeichnen: „Von diesem seinem Reich also, das hier die Kirche ist, wird gesammelt.“¹⁸⁷ (Vgl. cap. 9, 1–19 (S. 715f.))

Zur weiteren Ausführung zitiert Augustinus aus der Bergpredigt: „Wer eines von den kleinsten Geboten auflöst und die Menschen so (*sic*) belehrt, wird im Himmelreich der Kleinste genannt werden. Wer sie aber hält und dementsprechend lehrt, der wird im Himmelreich groß genannt werden.“ (Mt 5,19)¹⁸⁸ Das Verb *auflösen* liest Augustinus

¹⁸⁶ Vgl. Oort, *ciuitate*, 357f.

¹⁸⁷ Cap. 9, 19 (S. 716): „De isto ergo regno eius, quod est hic ecclesia, colliguntur.“

¹⁸⁸ Zitiert nach: cap. 9, 20–23 (S. 716): „Qui soluerit unum de mandatis istis minimis et sic homines, minimus uocabitur in regno caelorum; qui autem fecerit et sic docuerit, magnus uocabitur in regno caelorum.“

als *nicht bewahren* (*non seruire*) und *nicht einhalten* (*non facere*), weshalb er schließlich auch das *sic* im ersten Gliedsatz, das dem griechischem *οὕτως* entspricht und die Einheitsübersetzung (2016) mit *entsprechend* wiedergibt, anders deutet und die erste Vershälfte folgendermaßen versteht: Wer eines von den kleinsten Geboten auflöst (nicht einhält), aber trotzdem die Menschen entsprechend belehrt, wird im Himmelreich der Kleinste genannt werden. Demzufolge gebe es im Himmelreich Menschen, die den Willen Gottes nicht tun, womit nur dieses irdische Himmelreich gemeint sein könne. Im Folgevers dagegen – „wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt 5,20) – meine Jesus das jenseitige Himmelreich, in das nur jene eingehen, bei denen Lehre und Tat zusammenklingen, was bei den Pharisäern und den Schriftgelehrten gemäß Mt 23,3 nicht der Fall sei. Daraus schließt der Kirchenvater, dass das Himmelreich zweifach (*ambo*) existiere. Das Himmelreich mit den Guten und Bösen sei die jetzige Kirche und die zukünftige Kirche sei dann die gereinigte, das jenseitige Himmelreich. Wachse derweil das Unkraut (*zizania*) auch mit, so herrsche doch nur der Weizen mit Christus. Jene, die das jenseitige Himmelreich bilden werden, herrschen auch im diesseitigen Himmelreich. (Vgl. cap. 9, 20–48 (S. 716))

Obgleich die Kirche als ungereinigtes *corpus permixtum* noch in der Welt pilgere, höre sie schon den Lobpreis ihrer himmlischen Mitbürger, der Engel, was die Herrschaft der Heiligen bedeute. Diese Verlagerung der Herrschaft auf das noch nicht abgeerntete Feld, deren Weizen noch nicht von der Spreu getrennt ist, ist für Pamela Bright das tatsächlich Revolutionäre an Augustins Zugang zum Chiliasmus.¹⁸⁹ Es ist ein Gegenentwurf zu den rigorosen Reformbestrebungen und ein Aufruf zu einer gewissen Toleranz gegenüber den Mängeln in der Gemeinschaft.¹⁹⁰

2.3.3.1.2. Richterkollegium, Seelen, Tier und Standbild in Offb 20,4

Das gegenwärtige Millennium bis zur Loslösung des Teufels beschreibe der Seher in Offb 20,4: „Dann sah ich Throne; und denen, die darauf Platz nahmen, wurde das Gericht übertragen.“ Dieses Richterkollegium sei nicht für das Jüngste Gericht eingesetzt, sondern es bezeichne jene, die die Kirche diesseits leiten (*gubernare*), deren irdische Lösung und Bindung auch im Himmel gelte (vgl. Mt 18,18). Ferner sah der Seher „die

¹⁸⁹ Vgl. Bright, Augustine, 449–452.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 610.

Seelen aller, die enthauptet worden waren um des Zeugnisses für Jesus und des Wortes Gottes willen. [...] Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre.“ (Offb 20,4) Die Seelen der noch leiblosen (*nondum corporibus redditis*) Märtyrer und Frommen (*pii*) seien nicht von der Kirche getrennt, da man ihrer sonst am Altar nicht eingedenk wäre. Auch als Verstorbene bleiben die Gläubigen Glieder (*membra*) Christi. Die Kirche herrsche mit Christus sowohl in ihren lebenden als auch verstorbenen Gliedern, denn Christus sei Herr über Lebende und Tote (vgl. Röm 14,9). Die *animae martyrum* versteht Augustinus als eine pars pro toto für die Seelen aller *pertinentes ad ecclesiam*. (Vgl. cap. 9, 55–91 (S. 717f.))

Ferner erwähne Offb 20,4 das Tier (*bestia*), welches die Märtyrer nicht angebetet haben. Dieses könne als die *impia ciuitas* gedeutet werden. Das ebendort genannte Standbild (*imago*) symbolisiere eine Täuschung (*simulatio*), nämlich die eines christlichen Bekenntnisses, das nicht gelebt werde. Zum Tier gehören nicht nur die offenen Feinde, sondern auch die Hypokriten, das Unkraut. Die Aufschrift (*inscriptio*) auf Stirn und Hand entspreche auf der Stirn dem falschen Bekenntnis und auf der Hand der falschen Tat (*operatio*). (Vgl. cap. 9, 92–110 (S. 718))

2.3.3.1.3. Die erste Auferstehung

Mit einer Darstellung des Verses Offb 20,5 nimmt Augustinus die Thematik von den zwei Auferstehungen wieder auf, die im folgenden Kapitel behandelt wird. Die übrigen Toten, die nach Offb 20,5 nicht zum Leben kommen, entsprechen jenen aus Joh 5,25, die jetzt die Stimme des Sohnes Gottes nicht hören und damit nicht der ersten Auferstehung teilhaftig seien. Diese seien daher bis zum Ende des Millenniums – abgesehen vom kurzen Erdenleben – nicht lebendig. Bei der zweiten, der leiblichen Auferstehung werden sie erstmals auferstehen und zwar zum Gericht bzw. zur Verdammnis. (Vgl. cap. 9, 115–139 (S. 718))

2.3.3.2. Cap. 10: Offb 20,6: Die erste Auferstehung als Auferstehung der Seele

Auferstehen könne nur etwas, was gefallen (*cadere*) sei. Da im Tod der Leib falle, gebe es die Meinung, dass es nur eine leibliche Auferstehung gebe. Dieser Ansicht hält Augustinus Kol 3,1, Röm 6,4 und Eph 5,14 entgegen. Dort schreibe der Apostel von einer Auferstehung des inneren Menschen (*interior homo*) und nicht des äußeren (*exterior*). Außerdem würden sich auch Stellen wie Sir 2,7, Röm 14,4 und 1 Kor 10,12 auf einen Fall der Seele beziehen. (Vgl. cap. 10, 1–21 (S. 719))

Von diesen geistig Auferstandenen bzw. Erstauferstandenen heiße es nun, dass der Tod keine Macht mehr über sie habe und dass sie als Priester (*sacerdotes*) in diesem Millennium herrschen werden (vgl. Offb 20,6). Mit *sacerdotes* seien nicht ausschließlich *episcopi* und *presbyteri* gemeint, die eigentlich (*proprie*) Priester zu nennen seien, sondern alle, die Glieder des einen Priesters seien, weshalb Petrus auch von einem *plebs sancta* und einem *sacerdotium regale* (1 Petr 2,9) spreche. Mit dem Priestertum Christi hat sich Augustinus in anderen Abschnitten desselben Werks ausführlicher auseinandergesetzt.¹⁹¹ (Vgl. cap. 10, 21–34 (S. 719f.))

Der knappe Exkurs über das gemeinsame Priestertum zeigt, dass Augustinus den Text Offb 20,1–21,5 zwar einerseits Vers für Vers auslegen möchte, sich aber andererseits nicht zu lange mit Themen aufhalten möchte, die für ihn nicht zum Kernthema dieses Abschnitts gehören. Zu den capp. 9 und 10 kann man nun zusammenfassend sagen, dass die erste Auferstehung im Gegensatz zur zweiten eine geistige ist, die es nur in diesem Leben gibt. Dass Augustinus in diesem Zusammenhang nicht die Taufe erwähnt, in der die geistige Auferstehung mit dem Auftauchen aus dem Taufwasser symbolisch unterstrichen und sakramental besiegelt wird, obgleich die geistige Auferstehung im Sinne einer Bekehrung dieser vorausgeht oder die Rechtfertigung meint, ist m. E. zumindest auffällig.

2.3.3.3. Cap. 11: Offb 20,7–9a: Gog und Magog und der Endkampf

„Wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan aus seinem Gefängnis freigelassen werden. Er wird ausziehen, um die Völker an den vier Ecken der Erde, den Gog und den Magog, zu verführen und sie zusammenzuholen für den Kampf (*πόλεμος*)“ (Offb 20,7–8). Bei diesem Kampf (*πόλεμος* / *bellum*) handle es sich um die *nouissima persecutio*, die die ganze Kirche vor dem Jüngsten Gericht treffen werde. Die gesamte *ciuitas Christi* werde von der *ciuitas diaboli* in globaler Dimension bekämpft werden. (Vgl. cap. 11, 1–11 (S. 720))

Unter Gog und Magog versteht Augustinus nicht zwei exotische Völker, sondern Symbole. Aus dem Kontext wird deutlich, dass es sich vielmehr um etwas Supranationales

¹⁹¹ Vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 985. Ders. verweist auf: Aug., ciu. 16, 22; ciu. 17, 5, 17 und 20 und ciu. 18, 35.

handeln muss. Wörtlich bedeute Gog *Dach* und Magog *vom Dache (de tecto)*.¹⁹² *Tectum* versteht Augustinus als *pars pro toto* für *domus*: also ein Haus und ein aus dem Haus Hervorkommender. Davon ausgehend bietet Augustinus zwei Interpretationen an: Gog bezeichne die Völker, von denen der Teufel wie in einem *abyssus* umschlossen (*inclusus*) war, und Magog den, der aus diesen Völkern hervorkam, also den Teufel selbst. Alternativ könne man sowohl Gog als auch Magog als Völker deuten. Gog bezeichne die Völker, die gegenwärtig den Teufel wie ein Dach verdecken (*tegere*), und Magog die zukünftigen Völker, bei denen der derzeit noch verborgene Hass offen zutage treten werde. (Vgl. cap. 11, 11–28 (S. 721f.))

Nach Ez 38,2–39,15 ist Gog Fürst des Landes Magog, der den endzeitlichen Kampf gegen Jerusalem anführen werde. Dass Magog in Offb 20,8 neben Gog als Feldherr erscheint, beruht nach Gillis Gerleman und Bo Reicke auf einer jüdisch-eschatologischen Tradition.¹⁹³ Sonst werden Gog und Magog in Offb 20,8 in der jüngeren Exegese als Völker gedeutet, die der Teufel in die Schlacht schicken werde.¹⁹⁴ Für Alfred Wikenhauser seien die Völker außerhalb des babylonischen Machtbereichs zu verorten¹⁹⁵ und nach Hubert Ritt sind sie dämonischen Ursprungs, da die Streitmacht des Antichristen bereits in Offb 19,19–21 vernichtet wurde.¹⁹⁶

Wenn dann die dem Teufel anhangenden Heere die Oberfläche der Erde (*terrae latitudo*) erklimmen und das Lager der Heiligen und die *ciuitas dilecta* umzingeln (vgl. Offb 20,9), sei damit nicht ein bestimmter Ort gemeint, da die Kirche Christi über den ganzen Erdkreis verbreitet (*diffusa*) sei, was auch mit *terrae latitudo* angedeutet werde. (Vgl. cap. 11, 29–36 (S. 721))

Die Deutungslinie Gog-Dach-Haus deckt sich mit den Ausführungen in cap. 8, 63–75 (S. 713f.), wo Augustinus die *abyssus* als jenes Haus versteht, dessen Eigentümer man nach Mk 3,27 fesseln müsse, um es ausrauben zu können.

¹⁹² Diese Übersetzung geht nach Klaus Berger auf Hier., in Ezech. 11, 38 zurück (vgl. Berger, Apokalypse 2, 1350).

¹⁹³ Vgl. Gerleman, Gog, 581; Reicke, Magog, 1123.

¹⁹⁴ Vgl. Berger, Apokalypse, 1349; Rösler, Gog; Satake, Offenbarung, 394.

¹⁹⁵ Vgl. Wikenhauser, Offenbarung, 151.

¹⁹⁶ Vgl. Ritt, Offenbarung, 102.

2.3.3.4. Cap. 12: Offb 20,9b: Das auf die Feinde herabkommende Feuer

Die Feuertaufe für die feindlichen Heerscharen in Offb 20,9 meine nicht die letzte Strafe (*extremum supplicium*), in der sie in das Feuer geworfen werden. Das herabkommende Feuer werde die Standhaftigkeit (*firmitas*) der Heiligen hervorbringen, die dem Toben der Feinde nicht nachgeben. Die Feinde peinigt die glühende Eifersucht (*ardentissimus zelus*) auf den Himmel, dem sie keinen Heiligen abspenstig machen können: „Eifersucht hat das ungelehrte Volk (*plebs*) ergriffen und jetzt verschlingt das Feuer die Gegner.“ (Jes 26,11)¹⁹⁷ (Vgl. cap. 12, 1–14 (S. 721))

Der nach Jesaja *jetzt* stattfindende Verzehrungsprozess mache deutlich, dass dieses Eifersuchtsbrennen vom ewigen Straffeuer verschieden ist, ähnlich wie die Tötung des Antichristen bei der Wiederkunft des Herrn (vgl. 2 Thess 2,8) auch noch nicht dessen letzte Strafe darstelle (vgl. Offb 20,10). Das *ultimum supplicium* werde den *impii* erst nach der allgemeinen Auferstehung zuteil. (Vgl. 12, 14–21 (S. 721))

2.3.3.5. Cap. 13: Das Millennium und die dreieinhalb Jahre der Verfolgung

Wie bereits in cap. 8, 37–39 (S. 713) und 75–77 (S. 714) dargelegt und wie u. a. in Offb 11,2–3; 12,6.14 und 13,5 und in Dan 7,25 und 12,7.11 nachzulesen ist, werde die Verfolgung durch den Antichristen dreieinhalb Jahre dauern. Es tut sich für Augustinus die Frage auf, ob diese Zeit der letzte Teil des Millenniums oder schon nach demselben sei. Wenn die 42 Monate zur tausendjährigen Herrschaft der Heiligen gehören, würde die Fesselung des Teufels nur 996,5 Jahre dauern. Die Heiligen besäßen dann zwar in der großen Verfolgung das *regnum* mit Christus. Nach Offb 20,7 geschehe die Freilassung des Teufels nach dem Millennium, die damit nach der Herrschaft der Heiligen geschehen werde. Dann würden aber die Heiligen gerade in der Zeit der Verfolgung nicht herrschen, wenn sie mit Christus am meisten und stärksten (*maxime atque fortissime*) verbunden wären, was nicht sein könne. (Vgl. cap. 13, 1–32 (S. 721f.))

Wenn man den Heiligen in dieser postmillennialen *tribulatio* die Herrschaft abspreche, müsse man auch den Verfolgten innerhalb des Millenniums die Herrschaft mit Christus absprechen. Das würde sogar jene Seelen betreffen, die der Seher in Offb 20,4 gesehen habe. Wenn die Seelen der Heiligen post mortem im Millennium mit Christus herrschen

¹⁹⁷ Zitiert nach: cap. 12, 13–14 (S. 721): „Zelus occupavit plebem ineruditam, et nunc ignis contrarios comedet.“

und nach der allgemeinen Auferstehung auch, sei nicht anzunehmen, dass sie es in den dreieinhalb Jahren dazwischen nicht täten. (Vgl. cap. 13, 32–51 (S. 722f.))

Das Millennium der Heiligherrschaft werde wohl etwas länger als die Fesselung des Teufels dauern müssen. Man könne Offb 20,6–7 dann entweder so lesen, dass das *regnum sanctorum* und die *custodia Satanae* jeweils ihre eigene Ausdehnung (*propria prolixitas*) der tausend Jahre hätten, oder so, dass über dieses *breuissimum spatium* einfach hinweggeschaut würde. Dass so große Zeitmaße nicht ganz genau zu nehmen seien bzw. zu runden seien, hat Augustinus schon einmal hinsichtlich Gen 15,13 im selben Werk erläutert.¹⁹⁸ (Vgl. cap. 13, 51–68 (S. 723))

2.3.3.6. Cap. 14: Offb 20,10–12: Ein Vorausblick, der Thronende und die Bücher

2.3.3.6.1. Vorausblick auf die Verurteilung des Teufels und seiner Gefährten

Nach der Darlegung der letzten Verfolgung gibt der Visionär einen kompakten Vorausblick auf das letzte Geschick des Teufels und seiner Gefolgschaft: „Und der Teufel, ihr Verführer, wurde in den See von brennendem Schwefel geworfen, wo auch das Tier und der falsche Prophet sind. Tag und Nacht werden sie gequält, in alle Ewigkeit.“ (Offb 20,10) Das Tier könne man als die *impia ciuitas* deuten und den falschen Propheten entweder als den Antichristen oder die *imago* (vgl. Offb 20,4), die den Glauben an Christus vorheuchle, wie Augustinus bereits erläutert hat (vgl. cap. 9, 95–101 (S. 718)). Erst nach dieser inhaltlichen Vorschau komme der Seher tatsächlich auf das Jüngste Gericht zu sprechen. (Vgl. cap. 14, 1–11 (S. 723))

2.3.3.6.2. Der Anblick des Thronenden

Hinsichtlich dessen, der auf dem großen, weißen Thron sitze, betont Augustinus, dass „vor dessen Anblick“ (*cuius a facie*) und nicht vor *seinem* Anblick „der Himmel floh und die Erde“ (Offb 20,11).¹⁹⁹ Die Flucht der alten Erde und des alten Himmels werde erst nach dem Gericht sein und geschehe nicht in dem Augenblick, den der Seher sehe. Das Relativpronomen *cuius* drücke aus, dass der Thronende jenes Antlitz habe, dass solches später bewirken werde. Durch Wandlung (*mutatio*) und nicht durch Vernichtung (*interitus*) werde die alte Welt vergehen, damit sie als neue kommen könne. Gemäß 1

¹⁹⁸ Vgl. Aug., ciu. 16, 24, 83–87 (CCSL 48, 528).

¹⁹⁹ Zitiert nach: cap. 14, 13sq. (S. 724): „*Cuius a facie fugit caelum et terra*“ (Hervorhebung T. F. S.).

Kor 7,31 vergehe die *figura* dieser Welt und nicht die *natura*. (Vgl. cap. 14, 12–24 (S. 724))

2.3.3.6.3. Die Bücher

Dann behandelt Augustinus die Bücher, die aufgeschlagen werden (vgl. Offb 20,12). Unter den erstgenannten *libri* seien die des Alten und Neuen Testaments zu verstehen,²⁰⁰ da in ihnen die Gebote Gottes überliefert seien. Anhand der Heiligen Schrift werde die Biographie des Einzelnen (*vita uniuscuiusque*) durchgegangen, welche sich im *liber uitae* befinde. Aufgrund dieses unvorstellbaren Umfangs sei das Buch des Lebens bildlich zu verstehen. (Vgl. cap. 14, 26–49 (S. 724))

Die Interpretation, dass die ersten Bücher die Testamente meinen und das andere Buch unsere Taten memoriert, ist ähnlich bei Tyconius zu finden.²⁰¹

2.3.3.6.4. Überleitung zu einer Nachreichung

Die Herausgabe der Toten durch Meer, Tod und Unterwelt (*infernus*) (vgl. Offb 20,13) müsse noch vor dem Gericht geschehen. Ab dann halte der Seher die Reihenfolge (*ordo*) ein und komme wieder auf das Gericht zurück. (Vgl. cap. 14, 49–63 (S. 724f.))

2.3.3.7. Cap. 15: Offb 20,13–15: Die Toten in Meer, Unterwelt und Tod

2.3.3.7.1. Die Toten im Meer

Bezüglich des Totenmeers in Offb 20,13 und dessen Verhältnisses zur Unterwelt, wo eigentlich alle Toten zu verorten wären, schließt sich Augustinus einer bereits vorhandenen Interpretation an: „Aber in der Tat nehmen einige zutreffend diesbezüglich an, dass das Meer diese Welt darstellt.“²⁰² Mit den Toten des Meeres meine der Seher jene Menschen, die Christus bei seiner Wiederkunft auf Erden noch antreffen werde. Dass der Seher die dann eigentlich noch Lebenden Tote nenne, versteht Augustinus so, dass die Guten bereits in der ersten Auferstehung bildlich gestorben seien – er zieht hier Kol

²⁰⁰ Exegeten unserer Zeit fassen die erstgenannten Bücher als solche auf, „in denen die Taten derer belegt sind, die dem zweiten Tod verfallen sind“ (Holtz, Offenbarung, 131; vgl. ferner: Ritt, Offenbarung, 104; Satake, Offenbarung, 396). Bei Wikenhauser listen diese Bücher auch die guten Werke auf (vgl. Wikenhauser, Offenbarung, 153).

²⁰¹ Vgl. Pârvan, Revelation, 475f. Dies. verweist auf: Tyconius, Fragmentum Commentarii in Apocalypsin 7, 27–28 (CCSL 107A, 221, 6 – 222, 3).

²⁰² Cap. 15, 5sq. (S. 725): „Sed profecto conuenienter quidam hoc loco mare pro isto saeculo positum accipiunt.“

3,3 als Beleg heran – und dass die Bösen ohnehin seelisch tot seien (vgl. cap. 6 (S. 706f.)). Man könne die *exhibiti a mare* aber auch Tote nennen, da nach Röm 8,10 der Leib *propter peccatum* ohnehin tot sei – wie Augustinus hervorhebt, nämlich tot (*mortuum*) und nicht sterblich (*mortale*), als was der Apostel die Leiber sonst bezeichne. (Vgl. cap. 15, 1–19 (S. 725))

2.3.3.7.2. Die Toten im Tod und in der Unterwelt

Während das Meer die Toten herausgibt, geben Tod und Unterwelt (*infernus*) die Toten zurück (*reddidisse*), da sie bereits gestorben sind und nun zur Auferstehung kommen. Dass Tod und Unterwelt die Toten *zurückgeben*, ist ein Proprium der von Augustinus verwendeten Übersetzung der Offenbarung.²⁰³ Bei der Wendung „Tod und Unterwelt“ in Offb 20,13 sei der Tod auf die guten Toten zu beziehen und die Unterwelt auf die bösen. Die guten Toten erleiden den Tod, aber nicht die Unterwelt, wo man Strafen verbüße. Traditionell nehme man an, dass die Heiligen des Alten Bundes (*antiqui sancti*), die am Glauben an den kommenden Christus festhielten, in der Unterwelt (*apud inferos*) waren, aber weit weg (*locis remotissimis*) von den Qualen der Gottlosen. Durch den Descensus Christi wurden sie dieser entrissen. Mit dieser Unterwelt kamen die Heiligen seit Christus nicht in Berührung. (Vgl. cap. 15, 24–35 (S. 725f.))

Während die Unterwelt (*infernus*) bei Gregor dem Großen einen eher neutralen Charakter besitzt,²⁰⁴ umschreibt sie hier den zwischenzuständlichen Strafort oder -zustand. Klar zu unterscheiden ist die Unterwelt als zwischenzuständlicher Strafort von jener Strafhölle, der Gehenna, die erst nach der leiblichen Auferstehung und dem Jüngsten Gericht als ewige Strafe in Erscheinung treten werde.

2.3.3.7.3. Der Feuersee

Der Strafhölle entspreche in Offb 20,14 der Feuersee, in den Tod und Unterwelt geworfen werden. Damit seien der Teufel, der Urheber (*auctor*) des Todes und der Höllenstrafen (*infernae poenae*), und alle Dämonen gemeint. Diese Stelle decke sich mit Offb 20,10. Das dort erwähnte Tier und der falsche Prophet werden in Offb 20,15 unter jenen subsumiert, die nicht im *liber uitae* verzeichnet seien. Dieses Buch bezeichne die Prä-

²⁰³ Vgl. Apocalypsis Johannis (Gryson 698). Die Vulgata (Weber/Gryson⁵) beispielweise übersetzt mit *dedisse*, was dem griechischen *ἔδωκεν* / *ἔδωκαν* (Nestle/Aland²⁸) eher entspricht.

²⁰⁴ Vgl. Greg. M., dial. 4, 44–45 (SC 265, 156–160).

destination derer bzw. das Vorwissen (*praescientia*) über die, denen das ewige Leben geschenkt werden soll. (Vgl. cap. 15, 35–50 (S. 726))

2.3.3.8. Cap. 16: Offb 21,1: Der neue Himmel und die neue Erde

Der Darlegung des Geschicks der Bösen folgt die des Geschicks der Guten. „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr“, fährt der Seher fort. Hier deutet er aus, was er in Offb 20,11 mit dem Anblick Gottes andeutet. Nach dem Strafgericht werde die Gestalt dieser Welt durch den Weltenbrand (*conflagratio mundana*) vergehen. Dem Feuer falle alles Vergängliche (*corruptibilis*) anheim. Die vergänglichen Elemente werden durch unvergängliche ersetzt, sodass ihre Beschaffenheit (*substantia*) unzerstörbar sein werde. Die erneuerte Welt soll dem erneuerten Menschen entsprechen. (Vgl. cap. 16, 1–21 (S. 726f.))

In Bezug auf die Frage, ob das Meer verschwinde, weil es durch die Feuershitze austrockne oder weil es in etwas Besseres verwandelt werde (*verti in melius*), will sich Augustinus nicht festlegen. Jedenfalls finde es in der neuen Welt keine Erwähnung. Das Meer könne aber nicht nur literal, sondern auch bildlich wie in Offb 20,13 verstanden werden, wo es diese stürmische Welt (*saeculum turbulentum et procellosum*) bezeichne, die dann nicht mehr so sein werde. (Vgl. 16, 21–34 (S. 727))

Die Vorstellung eines reinigenden Weltenbrands ergänzt Augustinus aus 2 Petr 3,10–13. In cap. 18 (S. 729f.) wird der Kirchenlehrer im Rahmen der Erörterung mit den Epistel-Perikopen diesen Gedanken behandeln.

2.3.3.9. Cap. 17: Offb 21,2–5a: Das neue Jerusalem

Das Herabkommen der himmlischen Stadt bedeute, dass Gott sie aufgrund seiner himmlischen Gnade erschaffen habe, wie es auch Jes 45,8 – „ich bin der dich hervorbringende Herr“²⁰⁵ – aussage. Die Stadt „stieg vom Himmel gewiss seit ihrem Anbeginn hinab, seitdem kommen durch die Zeit dieser Welt – während die Gnade Gottes von oben kommt – durch das Bad der Wiedergeburt im gesandten Heiligen Geist allmählich ihre

²⁰⁵ Zitiert nach: cap. 17, 11 (S. 727): „Ego sum Dominus faciens te.“

Bürger hinzu“²⁰⁶. Das Hinabkommen des himmlischen Jerusalems sei ein kontinuierlicher Prozess, der mit dem ersten Kommen Christi – dem sechsten Zeitalter – schon begonnen habe. Durch das Jüngste Gericht werde Jerusalem gleichsam gereinigt und die Leiber ihrer Bürger werden unsterblich, so dass ihre *claritas* neu erstrahlen werde. (Vgl. 17, 1–19 (S. 727))

Dass Offb 21,2–5a nicht auf unser Millennium zu beziehen sei, sehe man deutlich an V. 4, nach dem es keine Trauer und keinen Schmerz mehr gebe, was in unserer Welt nicht der Fall sei. Vielmehr werde jemand wegen der Sehnsucht nach dem neuen Jerusalem umso mehr Tränen vor Gott bringen, je heiliger er sei, was Augustinus auch mit einigen Zitaten aus dem Psalter und den Paulusbriefen belegt: Ps 42/41,1; Ps 6,7; Ps 38/37,10; 2 Kor 5,4; Röm 8,23 und Röm 9,2 (indirekt). (Vgl. cap. 17, 19–41 (S. 727f.))

2.3.4. Zusammenfassung der capp. 7–17

2.3.4.1. Das Millennium

Das Millennium, dieses tausendjährige Zeitalter, besteht aus zwei Elementen: Die Heiligen herrschen mit Christus und der Teufel ist derweil gefesselt (vgl. Offb 20,2–4). Dieses *regnum* beginnt für die Teilhabenden mit der ersten Auferstehung (vgl. Offb 20,5f.), die eine geistige sei (vgl. cap. 10). Die zweite Auferstehung, eine leibliche, stehe dann am Beginn des letzten Zeitalters. Jene, die nicht geistig in der ersten Auferstehung auferstehen, seien für dieses *regnum* bildlich tot. Im Gegensatz zu traditionellen Auffassungen, die die erste Auferstehung leiblich – also zukünftig – auffassten und diese tausendjährige Herrschaft daher mit dem zukünftigen Weltsabbat identifizierten, setzt Augustinus das Millennium mit dem vorletzten, dem sechsten, Zeitalter gleich – mit der Zeit vor der Wiederkunft Christi. Danach folgen Endgericht und der Weltsabbat, als siebtes, letztes und ewiges Zeitalter. Auf eine Meinung, wie die tausend Jahre numerisch zu verstehen seien, legt sich Augustinus nicht fest. (Vgl. cap. 7)

Da dieses Reich seine Existenz vom Himmel herleite, sei es ein Himmelreich (*regnum caelorum*), aber es bedürfe noch der Reinigung durch die endzeitlichen Schnitter (vgl. Mt 13,39–41). (Vgl. cap. 9) Die Fesselung des Teufels ermögliche die Ausbreitung der

²⁰⁶ Cap. 17, 11–14 (S. 727): „Et de caelo quidem ab initio sui descendit, ex quo per huius saeculi tempus gratia Dei desuper ueniente per lauacrum regenerationis in Spiritu sancto misso de caelo subinde ciues eius ad crescent.“

Kirche von Anfang an, da sich Menschen von ihm ab- und Christus zuwenden können. Innerhalb des Millenniums sei die Versuchungsmacht des Teufels zwar gehemmt, doch habe er sie nicht verloren. Die dem Teufel Zugewandten besiedeln derweil den Abgrund. (Vgl. cap. 8)

2.3.4.2. *Die große Verfolgung*

Die letzte Phase dauere gemäß Buch Daniel und der Geheimen Offenbarung dreieinhalb Jahre bzw. 42 Monate – die Hälfte von sieben Jahren (vgl. Dan 7,25 und 12,7.11; Offb 11,2–3; 12,6.14 und 13,5). Ob diese Endphase noch Teil des Millenniums sei oder an dieses anschließe, will Augustinus nicht beantworten. Wenn in dieser Endzeit die Heiligen noch herrschen, aber der Teufel schon entfesselt sei, könne nicht beides gleich lange dauern, aber der Kirchenvater warnt davor, die tausend Jahre zu wörtlich zu verstehen. (Vgl. cap. 13)

Nach seiner Freilassung werde der Teufel mit den verführten Völkern gegen die Kirche bzw. die *ciuitas Dei* offen zu Felde ziehen. Zur Kirche Gehörende können dann noch immer abfallen, ob allerdings dem Teufel Anhangende noch zum Glauben finden können, sei offen. Das individuelle Geschick sei fallweise von dem der Körperschaften zu unterscheiden. (Vgl. cap. 8)

Beim „globalen Showdown“ kommt es zum Auftritt von Gog und Magog (vgl. Offb 20,7f.), die Augustinus symbolisch deutet. Gog bedeute *Dach*, womit schließlich das Haus des Teufels, also seine Hausgemeinschaft, die ihm zugehörigen Völker, gemeint sei. Magog heiße *vom Dache* und meine den aus dem Haus hervorkommenden Teufel selbst oder die Völker, die noch als Feinde hervortreten werden. (Vgl. cap. 11)

2.3.4.3. *Das Gericht*

Zum Gericht erscheint auf dem Thron jemand, dessen Anblick Himmel und Erde vergehen lassen werde (vgl. Offb 20,11), allerdings erst nach der Verurteilung der Gottlosen, wenn Himmel und Erde neu erschaffen werden. Zuerst komme das Gericht, für das Bücher aufgeschlagen werden (vgl. Offb 20,12). Die ersten Bücher interpretiert Augustinus als die Heilige Schrift, an der die Lebensläufe zu messen seien. Das bildliche Buch des Lebens enthalte diese Lebensläufe selbst. (Vgl. cap. 14)

Sachlich voraus gehe dem Gericht die Freigabe der Toten durch Meer, Tod und Unterwelt (vgl. Offb 20,13). Das Meer stehe für diese Welt, in der Christus bei seiner Wie-

derkunft erscheine. Man könne diese eigentlich Lebenden als Tote bezeichnen, da die Erstauferstandenen symbolisch gestorben seien und die geistig nicht Auferstandenen seelisch tot seien. Unter Tod und Unterwelt versteht Augustinus zwei verschiedene zwischenzuständige Behältnisse für die Seelen der Verstorbenen. Die Guten erleiden den Tod, aber nicht die Unterwelt, wo die Seelen der Bösen ihre Strafe erdulden. (Vgl. cap. 15)

2.3.4.4. *Verdammnis und Glückseligkeit*

Die Beschreibung der ewigen Verdammnis, die immerwährende Strafe im Schwefel- oder Feuersee für den Teufel und seine Gefährten (vgl. Offb 20,10.14f.), ist sowohl vonseiten der Offenbarung als auch vonseiten Augustins knappgehalten. (Vgl. cap. 15) Ausführlicher wird der Kirchenlehrer hinsichtlich der neuen Welt und des himmlischen Jerusalems. Nach Abschluss des Jüngsten Gerichts werden Erde und Himmel durch einen Weltenbrand gereinigt und erneuert. (Vgl. cap. 16) Die Vorstellung eines Weltenbrands übernimmt Augustinus aus 2 Petr 3,10–13. Das Herabkommen der himmlischen Stadt Jerusalem (vgl. Offb 21,2) ist für Augustinus ein kontinuierlicher Prozess seit Beginn ihrer Existenz. Durch das Hinzukommen neuer *ciues* sei sie stetig angewachsen. Auch *ciuitas* und *ciues* werden durch Feuer gereinigt und unsterblich gemacht, sodass die Stadt von neuem Glanz erstrahle. (Vgl. cap. 17)

2.3.4.5. *Conclusio*

Obgleich in Offb 20,1–21,5 einige Elemente des eschatologischen Ablaufs, wie das Auftreten des Propheten Elias, die Bekehrung der Juden, die Wiederkunft Christi und der Weltenbrand, die Augustinus am Ende dieses Buches auflistet (vgl. cap. 30, 165–170 (S. 757f.)), fehlen, scheint diese Perikope doch das wesentliche Gerüst zu bilden, in welches Augustinus die weiteren Elemente einarbeitet.

Angesichts der Argumente für die Anordnung der von Augustinus in *De ciuitate Dei* ausgelegten Perikopen zu den Letzten Dingen scheint die Position der Apokalypse vor den Episteln nicht unbedingt alternativlos (vgl. cap. 4, 8–19 (S. 703)), aber ihre inhaltliche Bedeutung, die sich im Buch 20 auch quantitativ ausdrückt – umfasst sie doch 17 der 30 Kapitel –, lässt es allemal angebracht erscheinen, ihre Auslegung weiter vorne zu positionieren, zumal sie für die nachfolgenden Inhalte einen Rahmen vorgibt.

2.3.4.6. Gliederung der Perikope

Angesichts der Ausführung Augustins, nach der sich die Verse in Offb 20,1–21,5a, was den Ablauf der letzten Ereignisse betrifft, überlagern (vgl. cap. 15), lässt sich diese Perikope in zwei Stränge aufdröseln.

Ereignis	Offb 20,1–10	Offb 20,11–21,5
Christi Inkarnation, Tod und Auferstehung	20. ¹ Dann sah ich einen Engel vom Himmel herabsteigen; auf seiner Hand trug er den Schlüssel zum Abgrund und eine schwere Kette.	
Millennium zwischen Ankunft und Wiederkunft Christi – Herrschaft der Heiligen und Fesselung des Teufels	² Er überwältigte den Drachen, die alte Schlange – das ist der Teufel oder der Satan –, und er fesselte ihn für tausend Jahre. ³ Er warf ihn in den Abgrund, verschloss diesen und drückte ein Siegel darauf, damit der Drache die Völker nicht mehr verführen konnte, bis die tausend Jahre vollendet sind. Danach muss er für kurze Zeit freigelassen werden. ⁴ Dann sah ich Throne; und denen, die darauf Platz nahmen, wurde das Gericht übertragen. Ich sah die Seelen aller, die enthauptet worden waren um des Zeugnisses für Jesus und des Wortes Gottes willen. Sie hatten das Tier und sein Standbild nicht angebetet und sie hatten das Kennzeichen nicht auf ihrer Stirn und auf ihrer Hand anbringen lassen. Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre. ⁵ Die übrigen Toten kamen nicht zum Leben, bis die tausend Jahre vollendet waren. Das ist die erste Auferstehung. ⁶ Selig und heilig, wer an der ersten Auferstehung teilhat! Über solche hat der zweite Tod keine Gewalt. Sie werden Priester Gottes und Christi sein und tausend Jahre mit ihm herrschen.	

Die letzte Zeit – die große Ver-
folgung

⁷ Wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan aus seinem Gefängnis freigelassen werden.

⁸ Er wird ausziehen, um die Völker an den vier Ecken der Erde, den Gog und den Magog, zu verführen und sie zusammenzuholen für den Kampf; sie sind so zahlreich wie die Sandkörner am Meer.

⁹ Sie schwärmten aus über die weite Erde und umzingelten das Lager der Heiligen und Gottes geliebte Stadt. Aber Feuer fiel vom Himmel und verzehrte sie.

Jüngstes Gericht

¹¹ Dann sah ich einen großen weißen Thron und den, der auf ihm saß; vor seinem Anblick flohen Erde und Himmel und es gab keinen Platz mehr für sie.

¹² Ich sah die Toten vor dem Thron stehen, die Großen und die Kleinen. Und Bücher wurden aufgeschlagen; und ein anderes Buch, das Buch des Lebens, wurde geöffnet. Die Toten wurden gerichtet, nach dem, was in den Büchern aufgeschrieben war, nach ihren Taten.

¹³ Und das Meer gab die Toten heraus, die in ihm waren; und der Tod und die Unterwelt gaben ihre Toten heraus, die in ihnen waren. Sie wurden gerichtet, jeder nach seinen Taten.

Verurteilung der Verdammten

¹⁰ Und der Teufel, ihr Verführer, wurde in den See von brennendem Schwefel geworfen, wo auch das Tier und der falsche Prophet sind. Tag und Nacht werden sie gequält, in alle Ewigkeit.

¹⁴ Der Tod und die Unterwelt aber wurden in den Feuersee geworfen. Das ist der zweite Tod: der Feuersee.

Erneuerung der Welt

¹⁵ Wer nicht im Buch des Lebens verzeichnet war, wurde in den Feuersee geworfen.

21. ¹ Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr.

Himmel

² Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat.

³ Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein.

⁴ Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen.

^{5a} Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu.

2.4. Capp. 18–20: Aus den Episteln

2.4.1. Cap. 18: 2 Petr 3,3–13: Der Weltenbrand

In 2 Petr 3,3–13 ist zwar nicht von der allgemeinen Auferstehung die Rede, dafür aber von der Vernichtung (*perditio*) dieser Welt. Den Weltenbrand am Jüngsten Tag bringt Petrus mit der Sintflut in Verbindung, bei dem die Erde und bis zu einem gewissen Grad der Himmel – also der Luftraum (*caeli aerii*), und nicht das All mit Sonne, Mond und Sternen – erneuert wurden. Die Welt wurde wiederhergestellt (*repositus*) und werde seither aufbewahrt (*reservari*) für den *ignis nouissimus*, der auch die Gottlosen vernichten werde. Auf die Frage, wo die auferstandenen Heiligen, deren Leiber auch einen Platz brauchen, während des Weltenbrands sein werden, meint Augustinus, dass sie zwischen dem Gericht und der neuen Welt in höheren Sphären (*superiores partes*) warten werden, wo die Lohe sie nicht erreiche. Abgesehen davon sind sie trotz ihres Leibes nicht ortsgebunden und dieser sei auch für das Weltenbrandfeuer unzerstörbar. (Vgl. cap. 18, 23–54 (S. 729f.))

2.4.2. Cap. 19: 2 Thess 2,1–12: Antichrist und Verführung

Unter *homo peccati* und *filius interitus* in 2 Thess 2,1–12 sei der Antichrist zu verstehen, dessen Auftreten dem Jüngsten Gericht vorausgehen müsse. Welchen Tempel Gottes Paulus meine, in den sich der Antichrist setzen werde (vgl. 2 Thess 2,4), ist für Augustinus ungewiss. Es gebe die Deutung, dass hier mit dem Antichristen nicht der einzelne *princeps* gemeint sei, sondern sein ganzer Verband (*corpus*), seine Angehörigen (*pertinentes*), die sich selbst als Tempel Gottes, als Kirche, darstellen. Die Verse 6–7 bleiben für Augustinus dunkel: Über den den Antichristen zurückhaltenden Faktor, den

die Thessalonicher kennen, und über das bereits operierende *mysterium iniquitatis* könne er nur Vermutungen anstellen. (Vgl. cap. 19, 26–52 (S. 731))

Nach einer gängigen Ansicht meine Paulus mit diesen Versen das Römische Reich, das er aus plausiblen Gründen nicht direkt nennen wollte. Mit dem am Werk seienden Geheimnis der Bosheit könnte er Kaiser Nero gemeint haben, dessen Taten man für die des Antichristen halten könne. Nach einer darauf aufbauenden Hypothese würde er nach seinem Suizid als Antichrist auferstehen (*resurrecturus*) oder er wäre nur scheinbar gestorben und würde dann als solcher auftreten. Diese Vorstellungen sind allerdings für Augustinus zu absonderlich (*mirus*). (Vgl. cap. 19, 53–64 (S. 731f.))

Mehrere Deutungen hat Augustinus für den Satz: „Halte der nur fest, der noch festhält, bis er/es aus der Mitte sei“ (2 Thess 2,7)²⁰⁷. Wenn man *festhalten* (*tenere*) als *herrschen* (*imperare*) deutet, könne man diese Perikope auf das Imperium Romanum beziehen. Nach einer anderen Meinung denkt der Apostel bei diesen Versen an die Bösen und Hypokriten (*ficti*) innerhalb der Kirche, die gegen Ende zahlenmäßig anwachsen werden. Es sei ein *mysterium iniquitatis*, weil ihr Handeln bis zur Offenlegung verborgen bleibe. Dann wären es aber die Gläubigen, die festhalten sollen, bis dieses Geheimnis aus der Mitte der Kirche verschwinde. Das würde 1 Joh 2,18–19 entsprechen, wo es heiße, dass man die letzte Stunde an den vielen Häretikern, die ebenda Antichristen genannt werden, erkennen werde, die von der Mitte der Kirche (*ex nobis*) ausgegangen seien. Wenn sie dann alle aus der Kirche ausgezogen seien, werde ihre Gemeinschaft mit dem letzten Antichristen (*nouissimus antichristus*) offenbar werden. (Vgl. 19, 64–89 (S. 732))

Aufgrund der Mehrdeutigkeit und einer legitimen Meinungsvielfalt schließt Augustinus aus dieser Perikope: „Christus wird nicht kommen, zu richten die Lebenden und Toten, ehe nicht sein Widersacher, der Antichrist, gekommen sein wird, um die im Geiste Toten zu verführen, obwohl auch das schon zum verborgenen Gericht gehört, dass sie von jenem verführt werden.“²⁰⁸ Durch den Antichrist wird der Teufel in der letzten Phase vor dem Gericht trügerische Wundertaten vollbringen (vgl. 2 Thess 2,9). Eine jetzt nicht beantwortbare Frage sei, ob die Wunder trügerisch (*prodigia mendacii*) seien, weil sie

²⁰⁷ Zitiert nach: cap. 19, 65sq. (S. 732): „Tantum qui modo tenet teneat, donec de medio fiat“.

²⁰⁸ Cap. 19, 91–95 (S. 732): „Non ueniet ad uiuos et mortuos iudicandos Christus, nisi prius uenerit ad seducendos in anima mortuos aduersarius eius Antichristus; quamuis ad occultum iam iudicium dei pertineat, quod ab illo seducentur.“

uns sinnlich betrügen – also wie Wunder scheinen, aber keine seien –, oder weil sie als Wunder vortäuschen, göttlichen Ursprungs zu sein. Für diese letzten dreieinhalb Jahre sei eine derartige Wirkmächtigkeit des Teufels in Erwägung zu ziehen, wie er sie auch in Hiob 1,16.19 hatte. (Vgl. cap. 19, 90–112 (S. 732f.))

Diese Verführungen treffen aber nur jene, die sich Christus gegenüber verschlossen haben (vgl. 2 Thess 2,10). „Deshalb lässt Gott jenen die Wirkung des Irrtums zukommen, damit sie dem Trug glauben.“ (2 Thess 2,11)²⁰⁹ Gott erlaube (*permittere*) dem Teufel, die Bösen zu verführen. Zwischen Urteil und Versuchung gebe es eine Wechselwirkung: „Demnach werden die Verurteilten verführt und die Verführten werden verurteilt werden.“²¹⁰ Während das Urteil nach der *seductio* das Jüngste Gericht verhängt, geschehe die Verurteilung zur *seductio* durch das verborgene (*occultus*) Gericht Gottes, das seit dem Sündenfall richte. (Vgl. cap. 19, 112–126 (S. 733))

Mit diesem letzten Gedanken zeigt sich das Verhältnis von Prädestination und Verdienst: Verdammt werde ein Mensch, weil er der Verführung erliege und verdienstlos sei. Ein schlechtes und verdienstloses Leben führe er, weil er dazu bestimmt wurde. Diese Bestimmung sei aufgrund der Erbschuld aber allgemein und nur die für die ewige Glückseligkeit Prädestinierten seien davon ausgenommen, wie der Kirchenvater im Buch 21, cap. 12 et passim, noch erläutern wird.

2.4.3. Cap. 20: 1 Thess 4,13–17: Die Auferstehung von den Toten

Mit 1 Thess 4,13–17 verbindet man die Frage, ob die bei der Wiederkunft noch Lebenden nicht mehr sterben, wenn sie gleich, ohne Tod, entrückt werden, oder ob ihr Tod und ihr Wiederaufleben (*reuiuescere*) innerhalb der Entrückung geschehe. Dass sie beim Herrn sein werden (vgl. 1 Thess 4,17), bezieht sich auf die Existenz mit dem Auferstehungsleib und schließe den kurzen Tod nicht aus. Dass Paulus den Tod impliziert, schließt Augustinus aus 1 Kor 15,22.36: Wenn etwas belebt werde, müsse es vorher gestorben sein. (Vgl. cap. 20, 16–38 (S. 734))

Dem entspreche 1 Kor 15,51: „Wir werden alle auferstehen“²¹¹. In anderen Übersetzungen²¹² heiße es: „Wir werden alle entschlafen.“²¹³ Doch *auferstehen* und *entschlafen*

²⁰⁹ Zitiert nach: cap. 19, 116sq. (S. 733): „Ideo mittet illis Deus operationem erroris ut credant mendacio.“

²¹⁰ Cap. 19, 121sq. (S. 733): „Proinde iudicati seducentur et seducti iudicabuntur.“

²¹¹ Zitiert nach: cap. 20, 50sq. (S. 734): „Omnes resurgemus“.

²¹² Vgl. Apparat zu cap. 20, 50 (S. 734): Tert., resurr. 42; Hier., ep. 119, 7 und in Esai. 51.

sind für Augustinus äquivalente Begriffe. Auferstehung bedinge den Tod, weswegen anzunehmen sei, dass die bei der Wiederkunft noch Lebenden in der Entrückung sterben und auferstehen, sozusagen der sterbliche Leib mit dem unsterblichen getauscht werde. Wenn der Tod auch noch so kurz (*paululum*) sei, der Todesschlaf (*dormitio*) müsse dennoch erfolgt sein. (Vgl. cap. 20, 49–65 (S. 734f.))

Dass Tod und Auferstehung augenblicklich (*in ictu oculi*) vonstattengehen, habe der Apostel an anderer Stelle geschrieben (vgl. 1 Kor 15,52). Dass die Auferstehung bei einigen in der Luft (*in aere*) geschehe, stehe nicht im Widerspruch zu Gen 3,19: „Erde bist du und in die Erde wirst du fahren“ (Gen 3,19)²¹⁴. Dieser Vers bedeute, dass man nach dem Tod in den Zustand zurückkehre, den man hatte, bevor man das Leben annahm: Man werde leblose und entseelte Materie. Dieses Geschick treffe die Heiligen wie alle anderen. (Vgl. cap. 20, 65–84 (S. 735))

Augustinus identifiziert in diesem Zusammenhang die Person ganz unplatonisch mit dem Leib, der beseelt und mit dem Tod wieder entseelt werde. Mit dem Tod zerbreche die Einheit von Seele und Leib und die Person lebe nicht schlicht in der Seele weiter, die nur vom Leib befreit wurde.²¹⁵ Dieses Kapitel ist ferner ein Beispiel für die philologischen Vertiefungen, die Augustinus am Bibeltext vernimmt, wenn ihm verschiedene Übersetzungen oder Versionen zugänglich sind.

Alle Fragen lassen sich nicht vollständig auflösen, doch dass eine leibliche Auferstehung zum Jüngsten Gericht geschehe, sei ein für Christen verbindlicher Glaubenssatz. (Vgl. cap. 20, 90–95 (S. 735f.))

2.4.4. Zusammenfassung der capp. 18–20

Aus den Episteln ergänzt Augustinus lediglich einzelne Elemente der Letzten Dinge. Den Weltenbrand (*conflagratio mundana*) hat Augustinus im Zuge der Neuerschaffung der Welt in der Geheimen Offenbarung bereits erwähnt (vgl. cap. 16), doch bildet die biblische Grundlage dafür 2 Petr 3,3–13 (vgl. cap. 18). Die Lehre von der Auferstehung der Toten, die mit Joh 5,25–29 eingeführt wurde (vgl. cap. 6), wird mit 2 Thess 2,1–12 vertieft (vgl. cap. 20). Ein Ereignis, das Augustinus im Abschnitt über die Geheime Offenbarung angesprochen hat, ist der Auftritt des Antichristen, den der Kirchenvater mit

²¹³ Zitiert nach: cap. 20, 51 (S. 734): „Omnes dormiemus.“

²¹⁴ Zitiert nach: cap. 20, 73 (S. 735): „Terra es et in terram ibis“.

²¹⁵ Vgl. Pieper, Tod, 48–50.

2 Thess 2,1–12 vertieft (vgl. cap. 19). Er schlägt vor, den „falschen Propheten“ in Offb 20,10 mit dem Antichristen zu identifizieren (vgl. cap. 14).

Wie schon hinsichtlich der Berechnungen des Weltendes (vgl. cap. 7), lässt sich Augustinus bezüglich des Antichristen nicht auf eine bestimmte Vorstellung ein, sondern begnügt sich mit der paulinischen Lehre, dass er vor der Wiederkunft Christi auftreten müsse (vgl. cap. 19). Diese Offenheit bewahrt er sich beim Weltenbrand und bei der Auferstehung der Toten. Die Leiber der Heiligen seien dann unvergänglich, weshalb ihnen die Flammen nichts anhaben, selbst wenn sie sich nicht in genügend hohen Sphären befänden (vgl. cap. 18). Von der Auferstehung der Toten stehe nur fest, dass alle auferstehen und vorher alle sterben müssen, auch jene, die bei der Wiederkunft noch leben. Darauf, wie das in einem Augenblick geschehen soll, lässt er sich nicht ein, aber das Dogma sei eindeutig und Gott werde das schon bewirken (vgl. cap. 20).

Der hier zu Tage tretende Kritizismus, das vollständige Offenlassen von Fragen, ist für Heinrich Scholz neben Spiritualismus und Allegorie eines der drei methodischen Prinzipien Augustins. Unser Wissen sei bei weitem nicht vollständig und vieles erschließe sich nicht zur Gänze. Augustins Spiritualismus komme vornehmlich in seiner Vergewärtigung der tausendjährigen Herrschaft der Heiligen zu tragen. In seiner Geschichtsdeutung sei Augustinus mit der Anwendung der Allegorie zurückhaltend, doch gebe er diese Zurückhaltung im eschatologischen bzw. nachgeschichtlichen Teil auf, wie man an der Interpretation des Abgrunds des Teufels (vgl. ciu. 20, 7), des die Gottlosen verzehrenden Feuers vom Himmel (vgl. Offb 20,9) als Festigkeit der Heiligen (vgl. ciu. 20, 12), sehen könne.²¹⁶

2.5. Capp. 21–30: Zeugnisse aus dem Alten Testament

2.5.1. Vorbemerkung zu den Versionen der Heiligen Schrift

Wie im Folgenden zu sehen ist, arbeitet Augustinus im Bereich des Alten Testaments hauptsächlich mit lateinischen Übersetzungen der Septuaginta. In Spätwerken wie *De ciuitate Dei* kann man allerdings schon einen Gebrauch der Übersetzungen einzelner alttestamentlicher Bücher des heiligen Hieronymus beobachten. Augustinus verwendet nicht nur Hieronymus' Übersetzungen, sondern auch seine Kommentare. Ferner ver-

²¹⁶ Vgl. Scholz, Glaube, 182–184.

gleicht er bei einzelnen Versen auch die lateinische Übersetzung der Septuaginta mit der des Hieronymus aus dem hebräischen Original wie bei Sach 12,10 in cap. 30. Anne-Marie La Bonnardière fasst das Verhältnis Augustins zu den beiden Bibelversionen wie folgt zusammen: „Augustine accepts the two versions without sacrificing the Septuagint text. He even defends the Septuagint formulation of the texts. But he allows that the Septuagint version is complemented by the Hebrew variation.“²¹⁷

2.5.2. Cap. 21: Jes 26,19 (LXX) und 66,12–24: Auferstehung

2.5.2.1. Jes 26,19 (LXX)

Die Jesaja-Version, die Augustinus hier zitiert, entspricht der Septuaginta: „Auferstehen werden die Toten und auferstehen werden, die in den Gräbern waren, freuen werden sich alle, die in der Erde sind; der Tau nämlich, der von dir ist, ist jenen Genesung; das Land der Gottlosen aber wird untergehen.“ (Jes 26,19 (LXX))²¹⁸ Der vordere Teil bis zur „Genesung“ betreffe die Seligen, der hintere die *impii*. Die zuerst genannte Auferstehung der Toten meine die erste Auferstehung und die Auferstehung der Begrabenen die zweite. Das Freuen und die Genesung bedeuten ihre Unsterblichkeit. (Vgl. cap. 21, 1–16 (S. 736))

2.5.2.2. Jes 66,12–24 (LXX)

2.5.2.2.1. Jes 66,12–16 (LXX)

Dann springt Augustinus sogleich zu Jes 66,12–24 (LXX), den letzten Versen des Buches Jesaja, die er der Reihe nach auslegt. Den Gerechten komme der in Jes 66,12 (LXX) erwähnte Friedensstrom (*flumen pacis*) zugute, der die himmlische *regio* sättige (*satiare*). Jerusalem bedeute hier nicht jene Stadt, „die mit ihren Kindern dient“²¹⁹ – also die Kirche auf Erden –, sondern die himmlische Stadt, die nach den Mühen der Erdenzeit ihre Kinder trösten werde. (Vgl. cap. 21, 29–44 (S. 737))

Der Herr, der in der Audition spricht, „und ihr werdet sehen und euer Herz wird sich freuen“ (Jes 66,14 (LXX))²²⁰, sei demnach selbst das Objekt der himmlischen Schau.

²¹⁷ La Bonnardière, Augustine, 49. Den Absatz vgl. ebd. 43–49.

²¹⁸ Zitiert nach: cap. 21, 1–3 (S. 736): „Resurgent [...] mortui et resurgent qui erant in sepulcris, et laetabuntur omnes qui sunt in terra; ros enim, qui abs te est, sanitas illis est; terra uero impiorum cadet.“

²¹⁹ Cap. 21, 39 (S. 737): „Quae seruit cum filiis suis“.

²²⁰ Zitiert nach: cap. 21, 50 (S. 737): „Et uidebitis [...] et gaudebit cor uestrum.“

„Hier glaubt ihr, dort werdet ihr sehen“²²¹, kommentiert der Kirchenvater. Dort werde sich nicht nur der Geist (*spiritus*) freuen, sondern auch die Knochen (*ossa*) – also der Leib – werden dort gedeihen (vgl. Jes 66,14 (LXX)). Die zeitliche Abfolge dieser Darstellung sei nicht korrekt, da der ewigen Schau Auferstehung und Gericht vorausgehen müssen. Da aber im Buch Jesaja auch schon zuvor vom „neuen Himmel“ und der „neuen Erde“ die Rede sei, seien diese Verse nicht in dieser Abfolge zu verstehen, denn sonst wäre Jes 65,17–19 (LXX) – ein Wort vom neuen Himmel und der neuen Erde – auf das irdische Millennium zu beziehen. In prophetischer Rede werden Bildworte (*locutiones tropicae*) mit Worten, die im eigentlichen Sinn gebraucht werden, vermengt. (Vgl. cap. 21, 44–66 (S. 737f.))

Die hervorkommenden Knochen in Jes 66,14 (LXX) betreffen nur die Guten, was mit dem Nachsatz, dass die Hand des Herrn nur jene erkennen werden, die den Herrn verehren (*colere*), deutlich werde. Den Ungläubigen (*increduli*) werde dieselbe Hand dann androhen (*comminari*), was anschließend in Jes 66,15f. (LXX) ausformuliert werde, wo der Herr von Feuer, Sturm und Schwert als Strafe spreche. Wenn es aber heiße, dass der Herr die ganze Erde (*omnis terra*) und alles Fleisch (*omnis caro*) mit Feuer richten werde (vgl. Jes 66,16 (LXX)), betreffe das die *terreni* und *carnales*, da vor dem Hintergrund von Phil 3,19, Röm 8,6 und Gen 6,3 dieses Strafgericht nicht auf die Heiligen zu beziehen sei. Die in Jes 66,16 (LXX) angesprochenen Verwundungen meinen jene, die zum zweiten Tod führen. Feuer, Schwert und Sturm können freilich auch positiv verstanden werden, wie die Feuerzungen zu Pfingsten oder das Wort Gottes als zweischneidiges Schwert (vgl. Hebr 4,12), doch sei der Kontext in Jes 66,16 eindeutig ein vindikativer. (Vgl. cap. 21, 71–106 (S. 738f.))

2.5.2.2.2. Jes 66,17–24 (LXX)

Im nicht mehr wörtlich zitierten Vers Jes 66,17 (LXX) werde das Strafgericht jenen zugesagt, die Unreines essen, was allgemein ein Bild (*figura*) für die Gottlosen sei. Die Verse 18–21 seien auf die Phase zwischen erster Ankunft und der Wiederkunft bzw. dem Endgericht zu beziehen, indem erläutert werde, dass der Herr komme, um alle Völker zu sammeln, die seine Herrlichkeit schauen werden. Dazu werde er Zeichen aufstellen und Errettete (*saluati*) zur Mission zu den Völkern senden. Aus den Völkern werde der Herr hierauf Priester und Leviten berufen (vgl. Jes 66,21 (LXX)), da nicht

²²¹ Cap. 21, 51 (S. 737): „Hic creditis, ibi uidebitis.“

mehr gemäß der Ordnung Aarons (*secundum ordinem Aaron*) die Abstammung zähle, sondern nach der Ordnung Melchisedeks (*secundum ordinem Melchisedech*) das durch Gnade zuteilgewordene Verdienst, das den Heiligen vom Gottlosen trenne. Moralische Integrität sei in einem auf Verwandtschaft basierenden Berufungsprinzip weniger von Bedeutung. (Vgl. 21, 107–139 (S. 739))

Abschließend erläutern die letzten Verse des Jesaja-Buches, Jes 66,22–24, die letzten Gesicke (*fines*) der Guten und Bösen. Augustinus macht darauf aufmerksam, dass man die „Glieder der Menschen“ (*membra hominum*) in Jes 66,24 (LXX) auch mit „Leichen der Männer“ (*cadavera uirorum*) wiedergeben könne,²²² doch da die Leiche (*cadaver*) das entseelte Fleisch (*caro exanimis*) bezeichne, die Leiber aber für die Höllequal eine Seele benötigen, scheine die Übersetzung „Leichen der Männer“ nicht passend. Man könne *cadaver* freilich auch auf den zweiten Tod hin verstehen, doch wenn dann in jener Übersetzung nur von den Leichnamen der Männer (*uiri*) die Rede sei, müsse man die Frauen (*feminae*) mitdenken, da eine Ausnahme von der Qual für Sünderinnen nicht plausibel erscheine. (Vgl. cap. 21, 140–164 (S. 739f.))

Die Aussage, dass alles Fleisch zum Herrn nach Jerusalem kommen werde (vgl. Jes 66,23 (LXX)), sei dahingehend zu verstehen, dass eine Menge aus jedem Menschen-schlag (*ex omni genere hominum*) zum Herrn kommen werde und nicht tatsächlich alle: „Es werden nämlich nicht alle Menschen dort sein, da doch viele den Strafen verfallen sein werden“²²³. Wenn es bezüglich der Guten heiße, dass alles Fleisch zur Anbetung nach Jerusalem kommen werde, und bezüglich der Bösen, dass man ihre Glieder oder Leiber sehen werde (vgl. Jes 66,24 (LXX)), müsse auch bei Jesaja die Auferstehung des Fleisches der endgültigen Trennung der Guten von den Bösen vorausgehen. (Vgl. cap. 21, 166–173 (S. 740))

Wenn man die Verse 23 und 24 zusammenliest, scheint es offensichtlich zu sein, dass „alles Fleisch“ (*omnis caro*) in V. 23 nicht alle Menschen bedeuten kann, da in V. 24 die Verdammten erwähnt werden. Dass sich die Universalität darauf beziehe, dass es Gerettete und Verdammte sowohl innerhalb als auch außerhalb Judas gebe, erläutert

²²² In der griechischen LXX (Rahlfs/Hanhart) steht: „τὰ κῶλα τῶν ἀνθρώπων“.

²²³ Cap. 21, 168sq. (S. 740): „Non enim omnes homines ibi erunt, quando in poenis plures erunt“.

auch Claus Westermann in seinem Kommentar.²²⁴ Ferner findet man die relativierende Deutung des Indefinitpronomens *alle* in dieser Sache, dass also nicht alle Menschen, sondern Menschen aus allen Völkern, Ständen etc. gemeint sind, bei Augustinus mehrfach. Im darauffolgenden Buch legt Augustinus Röm 11,32 – „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen“ – in diesem Sinne aus,²²⁵ und im *Enchiridion* 1 Tim 2,4 – Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden“.²²⁶

2.5.3. Cap. 22: Jes 66,24: Der Ausgang der Heiligen

Gemäß Jes 66,24 werden die Erlösten zu den Straforten hinausgehen und die Verdammten sehen. Ausgang und Schau geschehen nicht auf irgendeine physische Weise (*praesentia corporali*), sondern *per scientiam*. Das Hinausgehen weist darauf hin, dass die Verdammten draußen seien, wie auch in Mt 25,30 von der äußersten Finsternis die Rede sei. Der Knecht in Mt 25,21 gehe wiederum zur Freude des Herrn hinein. Die draußen seien, wissen nicht, was drinnen sei, aber die drinnen seien, wissen um die, die draußen seien. Den Heiligen bleibe das Äußere nicht verborgen (*latere*). Wenn schon ein sterblicher Prophet, in dem Gott nur in geringer Weise (*quantulumcumque*) gegenwärtig war, so viel erkannte, um wie viel mehr erkenne dann jemand, dem die ewige Schau zuteilwerde. (Vgl. cap. 22, 1–19 (S. 740f.))

Die Vorstellung, dass die Hölle draußen sei und das Paradies drinnen, steht vielen späteren Vor- und Darstellungen entgegen. In Dantes „Göttlicher Komödie“ ist die Hölle ein nach unten enger werdender Kegel, wo Sündenschwere und Enge miteinander korrelieren. In vielen (kindlichen) Vorstellungen steht die unterirdisch-höhlenartige Hölle im Gegensatz zu den himmlischen Weiten. Allerdings hat Augustinus fast zwanzig Jahre früher auch einmal angenommen, dass sie unter der Erde liege.²²⁷ Die Vorstellung, dass die Hölle unten sei, findet sich wieder – obgleich auf eine zurückhaltende Weise – bei Gregor dem Großen.²²⁸ Man gewinnt den Eindruck, dass sich der Gedanke an eine Verdammnis weit draußen trotz seiner biblischen Fundierung auf den späten Augustinus beschränkt.

²²⁴ Vgl. Westermann, Jesaja 40–66, 339f. Burkard M. Zapff hingegen interpretiert Jes 66,23 streng universalistisch – die ganze Menschheit –, verknüpft aber diese Aussage nicht mit den Leichen in V. 24 (vgl. Zapff, Jesaja 56–66, 441f.).

²²⁵ Vgl. Aug., ciu. 21, 24, 163–185 (CCSL 48, 763).

²²⁶ Vgl. Aug., ench., 27/103 (CCSL 46, 104f.).

²²⁷ Vgl. Daley, Eschatologie, 206. Ders. verweist auf: Aug., Gn. litt. 12, 33sq.

²²⁸ Vgl. Greg. M., dial. 4, 44, 1–9 (SC 265, 156 und 158).

Was die Strafen, Feuer und Wurm, angehe, kennt Augustinus Auslegungen, nach denen beide auf den Leib, beide auf den Geist und das Feuer im eigentlichen Sinne (*proprie*) auf den Leib und der Wurm bildlich (*tropice*) auf den Geist zu beziehen seien. Augustinus neigt zum Letzteren, doch möchte er sich an dieser Stelle nicht mit dieser Frage beschäftigen. Er wird es *ciu.* 21, 9 nachholen. (Vgl. *cap.* 22, 26–34 (S. 741))

2.5.4. Cap. 23: Dan 7,15–28 und 12,1–3: Der Antichrist und die Auferweckung vieler

Manche (*quidam*) haben die vier Reiche in Dan 7 mit den Assyriern, Persern, Mazedoniern und Römern identifiziert. Hieronymus habe sich in seinem *Commentarius in Danielem* dazu geäußert. Dass der in Dan 7,24–26 beschriebene besonders mächtige König, der dreieinhalb Zeiten lang gegen die Heiligen agieren werde, der Antichrist sei, ist für Augustinus evident. Dass eine Zeit (*tempus*) als ein Jahr zu verstehen sei, ergebe sich aus den 1290 Tagen in Dan 12,11. Die zehn Könige in Dan 7,24 könnten die Gesamtheit der Könige bedeuten, da im Römischen Gebiet (*orbis*) nicht so viele Könige existieren, die der Antichrist gleichzeitig antreffen könne. Andererseits könne man sich auch überhaupt darin täuschen, dass der Antichrist bei seinem Kommen zehn oder weniger Menschen als Könige antreffen müsse, womit er also auch überraschend kommen könne. (Vgl. *cap.* 23, 42–65 (S. 742f.))

Wie hier, so ist auch allgemein festzustellen, dass Augustinus zeitliche Prognosen für das Eintreffen der Ereignisse der letzten Zeit abweist. Christoph Horn sieht es als einen Ausdruck des nüchternen Blicks Augustins auf die Geschichte an, dass er keine prognostischen Absichten verfolgt. Weder interpretiere er den Untergang Roms als Omen für den Jüngsten Tag, noch lasse er sich – zumindest in dieser späteren Lebensphase – auf chiliastische Spekulationen ein. Eine Möglichkeit, das Datum des Jüngsten Tags bzw. die Dauer dieses sechsten Weltzeitalters zu berechnen, habe Augustinus mehrfach ausgeschlossen (vgl. u. a. *Gn. adu. Man.* 1, 24). Mit *Apg* 1,7 und *Mt* 24,36 müsse man einsehen, dass letztlich Gott gar nicht wolle, dass wir Menschen wissen, wann es so weit sei (vgl. *en. Ps.* 6, 2). Augustinus empfehle in der Frage, ob die Wiederkunft zeitlich ferne oder nahe sei, das eine zu hoffen und mit dem anderen zu rechnen, womit man sich in keinem Fall irre (vgl. *ep.* 199, 54).²²⁹

²²⁹ Vgl. Horn, *Geschichtsdarstellung*, 177 und 188; Daley, *Eschatologie*, 194–197.

Kurz wendet sich Augustinus Dan 12,1–3 zu und folgt hier der Theodotion-Fassung.²³⁰ Augustinus sieht in diesen Versen eine Parallele zu Joh 5,28–29. Während Christus in Joh 5,28 vom Hervorkommen *aller* spreche, sei in Dan 12,2 nur von der Auferweckung *vieler* die Rede. Augustinus erkennt darin keinen Widerspruch, da in der Bibel manchmal (*aliquando*) viele für alle verwendet werde, wie man auch an den Verheißungen an Abraham sehen könne (vgl. Gen 17,5 und 22,18). (Vgl. cap. 21, 66–86 (S. 743))

2.5.5. Cap. 24: Das Ende der Welt in den Psalmen

2.5.5.1. Ps 101/102,26–28: Die Vergänglichkeit der Welt

In den Psalmen wird dieser Themenkreis im Allgemeinen nur gestreift, doch, wie man an Ps 101/102,26–28 sieht, nicht übergangen. An der christlichen Lehre von der Vergänglichkeit der Welt stieß sich der neuplatonische Philosoph Porphyrios (ca. 234–305/310), der sich aber für die jüdische Religion (*pietas Hebraeorum*), wie Augustinus anmerkt, eigentümlicherweise begeistern konnte, obwohl sie doch dieselben Texte heilig nenne. Weitere ähnlich gelagerte Widersprüche, die man bei Porphyrios finde, behandelt Augustinus in ciu. 19, 23. Ps 101/102,27 nenne zwar nur den Untergang der Himmel, doch schließe das diese Welt (*mundus*) ein, da sie ein Teil von ihr seien. Ironischerweise klingen die exklusiv christlichen Schriftstellen, 1 Kor 7,31, 1 Joh 2,17 und Mt 24,35, in dieser Sache für Augustinus sogar harmloser (*mitius*), also der neuplatonischen Position Porphyrios’ näher. (Vgl. cap. 24, 1–31 (S. 744))

Im Folgenden zieht Augustinus die Verse 2 Petr 3,6–7 und 10 heran, die schon in cap. 18 erläutert wurden. In V. 10 heiße es, dass auch der Himmel durch den Weltenbrand vernichtet werden wird. Aber es werden wohl nur jene Himmel untergehen, die bei der Sintflut schon untergegangen seien und erneuert wurden, also nicht die *caeli superiores*, an denen die Sterne (*sidera*) befestigt seien. Aussagen wie Mt 24,29, dass Sterne vom Himmel fallen werden, seien wohl bildlich (*tropica locutio*) zu verstehen, wobei die höheren Himmel selbst dann stehen blieben. Auch Vergil erzähle von einem Stern (*stella*), der „den Kometenschweif führend mit großem Licht lief“²³¹ und auf Erden – im idäischen Hain – verschwand. Ps 101/102 sage zwar aus, dass der ganze Himmel ohne

²³⁰ Vgl. dazu die LXX (Rahlf/Hanhart).

²³¹ Verg., Aen. 2, 694 (zitiert nach: cap. 24, 52 (S. 745)): „Facem ducens multa cum luce cucurrit“.

Ausnahme zerstört werde, doch werde man das vor dem Hintergrund von 2 Petr 3 als ein *totum pro parte* zu verstehen haben. (Vgl. cap. 24, 32–65 (S. 744f.))

2.5.5.2. Ps 49/50,2b–5 (LXX)

Als zweiten Psalmenausschnitt legt der Kirchenlehrer die Verse Ps 49/50,2b–5 (LXX) aus. Die Unterschiede zwischen Septuaginta und *Hebraica Veritas* treten hier offener zutage. Augustinus bezieht diese Verse auf die Wiederkunft Christi. Nach Ps 49/50,2b (LXX) werde Christus als offenkundiger (*manifestus*) Gott kommen, nicht verborgen und nicht als schweigendes Schaf, das angesichts seiner Scherer verstumme (vgl. Jes 53,7). Zu Feuer und Sturm (vgl. Ps 49/50,3) hatte sich Augustinus schon früher, in der Auslegung von Jes 66,15f. (LXX), geäußert (vgl. cap. 21, 71–106 (S. 738f.)). Dass der Himmel in die Höhe (*sursum*) gerufen werde (vgl. Ps 49/50,4a (LXX)), wohin die Heiligen – die auch Himmel genannt werden – entrückt werden, liest Augustinus in Verbindung mit 1 Thess 4,17. (Vgl. cap. 24, 72–92 (S. 745f.))

Für den V. 4b – „und die Erde, um sein Volk zu scheiden“²³² – stelle sich die Frage, ob nur das Prädikat *rufen* (*aduocare*) oder auch das Lokaladverbial *nach oben* (*sursum*) aus V. 4a auf die *Erde* zu beziehen sei: Werde er die Erde *rufen* oder *in die Höhe rufen*, um sein Volk zu scheiden? Wenn man das bloße Prädikat mit der Erde verbinde, dann bedeute die Erde die zu richtende Menschheit, aber der Himmel meine dann nicht die entrückten Heiligen, sondern jene, die auf die Richterstühle (*iudiciariae sedes*) gehoben werden, sozusagen den Schöffensenat des Jüngsten Gerichts. Darunter könne man auch nur die Engel auffassen. Wenn sich dagegen *sursum* sowohl auf den Himmel als auch auf die Erde beziehe, dann seien unter Himmel und Erde alle zu verstehen, die in den Himmel auffahren. Der Himmel entspreche dann der Seele und die Erde dem Leib. „Um sein Volk zu scheiden“, meine aber zweifelsfrei das Gericht. (Vgl. cap. 24, 94–111 (S. 746))

Die Sammlung der Gerechten, zu der der Psalmist die Engel aufrufe (vgl. Ps 49/50,5), sei eine bedeutende Angelegenheit innerhalb der Dienste der Engel. Gerecht seien nach diesem Vers jene, die mit Gott über (*super*) den Opfern einen Bund schließen (*disponere testamentum*). Über den Opfern – im Sinne von *höherwertig* – wären gemäß Hos 6,6 die Werke der Barmherzigkeit. Wenn man hingegen „über“ (*super*) im Sinne von „da-

²³² Zitiert nach: cap. 24, 94sq. (S. 746): „Et terram discernere populum suum“.

rauf“ (*in*) lese, dann würde der Bund *bei* den Opfern geschlossen werden und dann wären die Werke der Barmherzigkeit selbst die gottgefälligen Opfer, wie Augustinus in ciu. 10, 6 bereits ausgeführt habe. Dem entspreche wiederum Mt 25,34. (Vgl. cap. 24, 111–132 (S. 746f.))

2.5.6. Capp. 25–29: Mal 3

2.5.6.1. Cap. 25: Mal 3,1b–6 (LXX) (1): Gericht als Reinigung

Für Augustinus geht aus Mal 3,1b–6 (LXX) hervor, dass manche beim Jüngsten Gericht Reinigungsqualen (*purgatoriae poenae*) erdulden werden, wenn der allmächtige Herr wie Schmelzfeuer und Seifenkraut erscheinen und er die Söhne Levis wie Edelmetall im Feuer läutern werde (vgl. Mal 3,1b–3 (LXX)). Ähnliches liest man auch in Jes 4,4. Die Läuterung der Söhne Levis könnte man zwar als Absonderung der *mali* von ihnen deuten, sodass die Reinigung dieses Kollektivs der Verdammung der Unreinen entspreche, doch versteht Augustinus Mal 3,3 so, dass alle Söhne Levis gereinigt werden, um dann ein Opfer in Gerechtigkeit darbringen zu können, nämlich sich selbst. Sowohl die Söhne Levis als auch Juda und Jerusalem (vgl. Mal 3,4) bezeichnen die Kirche Gottes, die sich dann aus den Juden und den anderen Völkern (*gentes*) vereinigt (*congregata*) haben werde – gereinigt durch das Jüngste Gericht. Die Opfer werden dann keine Sündopfer (*sacrificium pro peccatis*) mehr sein, da die Darbringenden keine offene Schuld mehr haben werden. (Vgl. cap. 25, 18–52 (S. 748))

Dass Augustinus Reinigungsstrafen für den Einzelnen annimmt, kommt in diesem Kapitel eher beiläufig zum Ausdruck. In den capp. 13, 16 und 26 des nächsten Buches wird Augustinus die individuellen Reinigungsstrafen thematisieren, allerdings handelt es sich dort um zeitliche Reinigungen vor dem Jüngsten Tag. Mal 3 bezieht der Kirchenvater nicht auf den Einzelnen, sondern auf die Kirche, indem er die Söhne Levis, Juda und Jerusalem als Kollektive bzw. Körperschaften deutet. Das Gericht wird die irdische Kirche so reinigen, dass sie im Eschaton als himmlisches Jerusalem erscheine.

2.5.6.2. Cap. 26: Mal 3,1b–6 (LXX) (2): Die Opfer in Gerechtigkeit

Damit diese Opfer nicht als Sündopfer missverstanden werden, heißt es ausdrücklich, dass die Opfer *in iustitia* dargebracht werden (vgl. Mal 3,3 (LXX)). Es wird dann keine Sünde mehr sein, sondern nur Gerechtigkeit. Diese Opfer werden Gott wie in früheren Jahren gefallen (vgl. Mal 3,4). Diese frühere Zeit könnte die Zeit vor dem Sündenfall

meinen, da im Paradies die ersten Menschen sich selbst als reines Opfer darbrachten (*se ipsos offerre*). Bei Jesaja heiße es in der Vision vom neuen Himmel und der neuen Erde: „Wie die Tage des Baumes des Lebens [...] werden die Tage meines Volkes sein.“ (Jes 65,22 (LXX))²³³ Der Zustand nach der Läuterung werde dem Paradies entsprechen. (Vgl. cap. 26, 1–44 (S. 748–750))

Auf zwei Einwände will der Kirchenlehrer nicht eingehen: (1) Dass, wenn man Jes 65,22 (LXX) mit Spr 3,18 – „ein Lebensbaum ist sie [sc. die Weisheit] denen, die nach ihr greifen“ – verknüpft und die Weisheit mit Christus personifiziert, diese neue Lebensbaum-Zeit jetzt sein müsse. (2) Und dass die *anni priores* in Mal 3,3 nicht die Zeit im Paradies sein können, da die Zeit bis zum Sündenfall wohl nicht mehrere Jahre gedauert habe. (Vgl. cap. 26, 45–55 (S. 750))

Ein weiterer Sinn (*altera sensus*) erschließt sich noch durch das Gesetz des Mose. Gemäß diesem durften nur makellose Tiere geopfert werden, diese deuteten wiederum makellose, also heilige Menschen an. Nach dem Jüngsten Gericht werden jene, die der Reinigung würdig waren, makellose Opfertiere (*hostiae immacolatae*) sein. Die Makellosigkeit der Heiligen war in der physischen Fehlerlosigkeit der Opfertiere vorausgebildet (*figurari*). (Vgl. cap. 26, 55–70 (S. 750))

Anschließend spricht der Herr vom Gericht für die Zauberer (*malefici*) und Ehebrecher (*adulteri*) (vgl. Mal 3,5). Gott beschreibt sich hierbei als schnellen Zeugen (*testis uelox*), obwohl er gar keinen brauche, aber er drücke damit wohl aus, dass das Gericht, das sich so lange Zeit lasse, dann plötzlich sehr rasch abgehandelt werden werde, da ihm nichts Inneres verborgen sei: „Ohne Verzögerung wird er es sich in das Gedächtnis zurückrufen“²³⁴. (Vgl. cap. 26, 71–88 (S. 750f.))

2.5.6.3. Anmerkung zur Verszählung in Mal 3,17–24

Für die letzten Verse des Buches Maleachi existieren verschiedene Zählungen. Zum Ersten wird in manchen Versionen mit 3,19 ein viertes Kapitel begonnen und zum Zweiten wird in der Septuaginta-Tradition V. 3,22 bzw. 4,4 am Schluss angehängt:

²³³ Zitiert nach: cap. 26, 39sq. (S. 749): „Secundum dies [...] ligni uitae erunt dies populi mei.“

²³⁴ Cap. 26, 87 (S. 751): „Sine mora reuocaturus est in memoriam“.

Hebraica (EÜ etc.)	Vulgata	LXX	LXX (alternativ)
3,18	3,18	3,18	3,18
3,19	4,1	3,19	4,1
3,20	4,2	3,20	4,2
3,21	4,3	3,21	4,3
3,22	4,4		
3,23	4,5	3,22/23	4,4
3,24	4,6	3,23/24	4,5
		3,24/22 [!]	4,6

Wie man bis jetzt gesehen hat, orientieren die sich die von Augustinus verwendeten Übersetzungen im Wesentlichen an der Septuaginta, doch entspricht die Reihenfolge der Verse in diesem Abschnitt der *Veritas Hebraica* (vgl. capp. 27–29). Die Verse werden daher gemäß der Biblia Hebraica bzw. der geltenden Einheitsübersetzung angegeben. Die hinzugefügte Angabe „LXX“ bezieht sich dann nur auf die inhaltliche Variante, nicht auf die Zählung.

2.5.6.4. Cap. 27: Mal 3,17–21: Die nicht offenbarte Verschiedenheit zwischen Guten und Bösen

Mal 3,17–21 hat Augustinus bereits in ciu. 18, 35, 94–106 (CCSL 48, 631) in einem anderen Zusammenhang zitiert. Unter den in dieser Perikope dargestellten Bildern sei das Gericht zu verstehen. Die Verschiedenheit (*distantia*) zwischen Guten und Bösen bleibe unter dem irdischen Licht noch verborgen. Erst wenn die Sonne der Gerechtigkeit (*sol iustitiae*) aufsteige, werde sich diese zeigen (vgl. Mal 3,18.20). (Vgl. cap. 27, 1–18 (S. 751))

2.5.6.5. Cap. 28: Mal 3,22: Das Gesetz des Mose

Nach der Scheidung von Gut und Böse werde mit Mal 3,22 das Gesetz des Mose in Erinnerung gerufen. Nach Augustinus müsse man danach trachten, dieses geistlich (*spiritualiter*) zu verstehen, um darin (*in ea*) Christus zu finden (*invenire*). Da die im Buch Maleachi angesprochenen Juden das Gesetz fleischlich (*carnaliter*) verstanden und die Anspielungen auf das Himmlische (*rerum caelestium figurae*) für irdische Zusagen

(*promissa terrena*) hielten, mussten sie wie in Mal 3,14f. murren. (Vgl. cap. 28, 1–15 (S. 751f.))

Durch solches Verhalten war der Prophet angetrieben (*compulsus*), das Jüngste Gericht zu prophezeien, das Licht in das Ganze hineinbringe. Einen Erkenntnisweg finde man in Ps 72/73, wo der Beter nach all den Widerfahrnissen und dem Neid auf das glückliche Leben der Sünder dann doch verstehe und im Heiligtum deren Ende (*nouissima*) sehe (vgl. Ps 72/73,17). Beim Gericht werden sich die gegenwärtigen Zustände umdrehen: dem Ungerechten blüht das Elend und dem Gerechten die Glückseligkeit. (Vgl. cap. 28,15–35 (S. 752))

2.5.6.6. Cap. 29: Mal 3,23f.: Elijas Wiederkunft

Mit den letzten Versen des Buches Maleachi wendet sich Augustinus dem Propheten Elija zu, dessen Kommen nach Mal 3,23 dem großen Tag vorausgehen werde. Es sei zumindest eine Überzeugung der Gläubigen, dass Elija in der Endzeit den Juden das Gesetz so auslegen (*exponere*) werde, dass sie sich noch vor dem Endgericht Christus zuwenden. Sein Wiederkommen scheine plausibel, da die Heilige Schrift eindeutig (*euidetissime*) seine Entrückung überliefere (vgl. 2 Kön 2,11) und er demzufolge noch immer (*etiam nunc*) lebe. (Vgl. cap. 29, 1–14 (S. 752f.))

In Mal 3,24 (LXX) stehe geschrieben, dass Elija das Herz eines einzelnen Vaters einem einzelnen Sohn zuwenden werde, doch sei die Zuwendung pluralisch zu verstehen, wie es ferner in der Hebraica tatsächlich geschrieben steht, nach der Augustinus unten den nächsten Versabschnitt zitieren wird. Das Zuwenden (*conuertere*) des Herzens der Väter zu den Söhnen bedeute, dass die Söhne – für Augustinus hier die Juden – das Gesetz wie die Väter – hier die Propheten – verstehen werden. Wenn das Verständnis von den Vätern zu den Söhnen komme, komme auch das Herz mit und umgekehrt: Elija werde dann „das Herz der Söhne zu ihren Vätern“ (Mal 3,24)²³⁵ hinwenden. So heißt es gemäß der hebräischen Vorlage, wo die Septuaginta übersetzt: Er werde „das Herz des Menschen zu seinem Nächsten“²³⁶ hinwenden. Gewissermaßen seien sich Väter und Söhne besondere Nächste. (Vgl. cap. 29, 14–26 (S. 752f.))

²³⁵ Zitiert nach: cap. 29, 22sq. (S. 753): „Et cor filiorum ad patres eorum“.

²³⁶ Zitiert nach: cap. 29, 24sq. (S. 753): „Et cor hominis ad proximum suum“.

Da die Septuaginta auf prophetische Weise (*propheticæ*) übersetze, gibt es für Augustinus auch noch eine weitere Deutung für Mal 3,24. Dass sich der Vater dem Sohn zuwendet, könne man ebenso auf Gott beziehen. Elija mache deutlich, dass Gott Vater Christus liebe und die Juden deshalb Christus auch lieben müssen. Sie meinen, Gott habe sein Herz von Christus abgewandt und nun würde Gott es – aus ihrer Sicht – ihm zuwenden. Weiters werde Elija die Herzen der Menschen zum Nächsten hinlenken (*conuertere*), unter dem niemand eher zu verstehen sei als Christus, der durch die Annahme der Knechtsgestalt (*forma serui*) unser Nächster geworden sei. Das möge Elija bewirken, damit der Herr dann die Erde nicht völlig zerschlage (*percutere penitus*), wie es am Ende heiße. (Vgl. cap. 29, 26–41 (S. 753))

2.5.7. Cap. 30: Christus im Alten Testament und Abschluss des Buches

2.5.7.1. Christus als Richter im Alten Testament

2.5.7.1.1. Zwei Schriftstellen

Die angeführten Stellen seien lediglich eine Auswahl, so Augustinus, die aber ausreiche, um das Jüngste Gericht im Alten und Neuen Testament nachzuweisen. Im Alten Testament werde noch nicht deutlich ausgedrückt (*euidenter expressum*), dass der Richter Christus sei, da allgemein von Gott und nicht vom Sohn die Rede sei. Daher möchte Augustinus nun zeigen (*demonstrare*), dass Christus bei den Propheten deutlich in Erscheinung trete (*euidenter apparere*), um ihn dann, wo diese Deutlichkeit fehle, als Richter annehmen zu können. (Vgl. cap. 30, 1–16 (S. 753f.))

Als erstes Beispiel führt Augustinus Jes 48,12–16 an. Die Pointe liege in V. 16b: „Und nun hat Gott, der Herr, mich gesandt und sein Geist.“²³⁷ Der sprechende Dritte sei neben Gott und Geist der Sohn, der hier im Perfekt von seinem späteren ersten Kommen spreche. Als Nächstes führt Augustinus Sach 2,12f./8f. (LXX) an. Dort spreche laut Einleitungssatz der allmächtige Gott, dass derselbe ihn gesandt habe. Der Sprechende bzw. Gesandte sei wohl Gott Sohn, den Gott Vater gesandt habe. (Vgl. cap. 30, 16–43 (S. 754))

²³⁷ Zitiert nach: cap. 30, 26sq. (S. 754): „Et nunc Dominus Deus misit me et Spiritus eius.“ Während der Geist (*spiritus*) in Augustins Bibel im Nominativ steht, lässt das griechische πνεῦμα in der LXX (Rahlf/Hanhart) offen, ob es ein Subjekt oder Objekt darstellt, wobei das Prädikat ἀπέσταλκέν im Singular steht.

2.5.7.1.2. Weiteres Zeugnis und Augustins Exkurs über die Juden

Das nächste Zeugnis stammt auch aus dem Buch Sacharja: Sach 12,9–10 (LXX). Dass ebenda Gott der Sprechende sei, erschließe sich daraus, dass das Hinwegraffen (*auferre*) der Feinde Jerusalems nur ihm zukomme. Ebenso werde nur Gott den Geist der Gnade und der Barmherzigkeit über die Stadt ausgießen (*effundere*). Dass hier mit Gott die zweite göttliche Person gemeint sei, werde durch die Ergänzung deutlich: „Und laut werden sie über den Erschlagenen trauern, wie über den Teuersten, und sie werden Schmerz empfinden wie über den Einziggeborenen.“ (Sach 12,10)²³⁸ Über den werden sie klagen, den sie vorhin verhöhnten (*insultauisse*). (Vgl. cap. 30, 60–77 (S. 755))

Jene Juden (*Iudaei*), die als Einwohner Jerusalems (*habitatores Hierusalem*) den Geist der Gnade und der Barmherzigkeit empfangen werden, werden ob dieser Verhöhnung Reue empfinden, wenn sie auf den wiederkommenden Messias schauen (*aspicere*). Jene ihrer Vorfahren (*parentes*), die Urheber (*auctores*) dieser Untat waren, werden Christus nur noch zur Bestrafung sehen. Ihnen sei diese Geistausgießung nicht zugesagt, sondern nur jenen, die zur Zeit des Elija zum Glauben an Christus kommen werden. (Vgl. cap. 30, 77–88 (S. 755f.))

Dass Juden späterer Generationen allgemein für den Kreuzestod Reue empfinden werden, sei der Kollektivierung jener Schuld geschuldet: „Wie wir aber zu den Juden sagen, ‚ihr habt Christus umgebracht‘, obgleich das deren Vorfahren getan haben, so werden sie über sich traurig sein, da sie gewissermaßen getan haben, was jene taten, aus deren Stamm sie hervorkommen.“²³⁹ Es werde aber dann keine Trauer im Zustand der Schuldigkeit (*reatus criminis*) sein, sondern eine aus frommem Verlangen (*pietatis affectus*). (Vgl. cap. 30, 88–95 (S. 756))

Die antijudaistische Denkweise, die in den capp. 28 und 29 angedeutet wird, offenbart sich in dieser Stelle. Den Vorfahren (*parentes*) der späteren Juden bzw. den Zeitgenossen Jesu schreibt Augustinus – unabhängig davon, inwieweit einzelne Autoritäten oder Gruppen den Tod Jesu forderten – kollektiv die Urheberschaft der Kreuzigung Jesu zu. Die Nachgeborenen haben für diese Schuld als Sündenfolge noch die Betrübnis darüber

²³⁸ Zitiert nach: cap. 30, 64–66 (S. 755): „Et plangent super eo planctum quasi super carissimum et dolebunt dolore quasi super unigenitum.“

²³⁹ Cap. 30, 88–92 (S. 756): „Sed sicut dicimus Iudaeis: ‚Vos occidistis Christum‘, quamuis hoc parentes eorum fecerint: sic et isti se dolebunt fecisse quodam modo, quod fecerunt illi, ex quorum stirpe descendunt.“

zu empfinden. Ein ähnliches Muster der Kollektivierung von Schuld begegnet m. E. in der von Augustinus geprägten Erbsündenlehre. Die Schuld, die der erste Mensch auf sich lud, lud auch die universale Menschheit auf sich und damit auch ihre Folge, die ewige Verdammnis.²⁴⁰ Wenn man zwischen Ursünde und Menschheit und Kreuzestod und jüdischem Volk eine Analogie sehen möchte, könnte man im Kollektivschuld-Konzept der Erbsündenlehre einen begünstigenden Faktor für die Entwicklung des theologischen Antijudaismus vermuten.

2.5.7.1.3. Exkurs: Augustinus und der Antijudaismus

Nach Bernhard Blumenkranz ist das Judentum ein Thema, das Augustinus in seinem Œuvre ausgiebig bearbeitet hat.²⁴¹ Thomas Raveaux findet dagegen diese Wahrnehmung weder in der *uita Augustini* des Zeitgenossen Possidius, noch in den Augustinus-Gesamtdarstellungen des 20. und 21. Jahrhunderts bestätigt. Es gebe viele Gruppen, wie die Donatisten, Manichäer, Pelagianer, Heiden etc., gegen die Augustinus zu Felde gezogen sei, doch weder wisse Possidius von Streitigkeiten mit Juden, noch rechne Augustinus selbst sie in *De haeresibus* unter die *haeretici*. Im umfangreichen Œuvre Augustins gibt es bloß zwei Werke, die sich ausdrücklich mit dem Judentum auseinandersetzen: den *Sermon aduersus Iudaeos* und die Epistel 196 an Asellicus.²⁴² Possidius zähle in seinem *Indiculum* noch zwei weitere Schriften zu diesem Thema auf, doch werden sie als nicht authentisch angenommen.²⁴³

Nach *Aduersus Iudaeos* ist die Menschwerdung Christi durch das Alte Testament zeichenhaft prophezeit worden, doch können Juden dieser Lesart ihrer Bibel nicht folgen. Aber weder werfe Augustinus ihnen dieses Unverständnis schuldhaft vor, noch polemisiere er gegen sie. Er mahne vielmehr zu Respekt gegenüber den Juden, da auch sie noch zur Erkenntnis gelangen können. Die Epistel 196 behandelt den Umgang mit diversen alttestamentlichen Vorschriften, allerdings geschieht dies nur vordergründig. Für Raveaux ist das eigentliche Thema dieses Briefes die Rechtfertigung. Nicht die Einhaltung des Gesetzes mache gerecht, sondern der Glaube und die Gnade. Hintergründig attackiert diese Schrift die Pelagianer, wobei es dennoch Aussagen zum Verhältnis zwischen Juden- und Christentum enthält. Christen sind gewissermaßen Juden in einem

²⁴⁰ Vgl. Aug., ciu. 12, 8–22 (CCSL 48, 778).

²⁴¹ Vgl. Raveaux, Augustin, 212. Ders. zitiert: Blumenkranz, Judenpredigt, 210f.

²⁴² Vgl. Raveaux, Augustin, 212f. Ders. verweist auf: Ders., *Aduersus Iudaeos*, 43–49.

²⁴³ Vgl. Signer, *Jews*, 470.

geistlichen Sinn und zwar durch die Gnade. „Nicht die natürliche Nachkommenschaft, sondern das richtige Verstehen des Alten Testaments und das Akzeptieren der Gnade ist konstitutiv für das richtige ‚Judesein‘, was in diesem Zusammenhang recht verstanden das Christsein meint“²⁴⁴, erklärt Raveaux Augustins Position. Die Juden gemäß leiblicher Abstammung verstehen die Heilige Schrift leiblich/fleischlich (*corporaliter/carnaliter*), die Juden der Gnade nach geistlich (*spiritaliter*). Dieser Gegensatz sei auch hinsichtlich der Pelagianer anzuwenden: Die Pelagianer sind in dem Sinn Juden, als sie in Bezug auf die Gnade eine in christlichen Augen falsche Ansicht haben und Praxis üben. Die Christen hingegen sind in der Hinsicht in eigentlichem Sinn Juden, als sie das Alte Testament ‚richtig‘ verstehen.“²⁴⁵ Augustinus verstehe die Juden in diesen Schriften nicht soziologisch-historisch, sondern als Gruppe mit einem anderen Schriftverständnis. „*Judaeus* kann also für den Bischof von Hippo quasi einen hermeneutischen Status kennzeichnen“²⁴⁶, wie Raveaux hinsichtlich dieser beiden Schriften meint.²⁴⁷

Augustinus schreibt die Kreuzigung Jesu den Juden zu, doch hätten sie ihn als Sohn Gottes erkannt, hätten sie ihn nicht getötet, weshalb sie keine Gottesmörder (*deicide*) seien.²⁴⁸ Mit Verweis auf ciu. 20, 30 erklärt Raveaux, dass Augustinus „den zeitgenössischen Juden keinerlei Schuld oder Mitschuld [gibt], da er sehr wohl zwischen ihnen und ihren *parentes* (Vorfahren; vgl. ciu. 20,30) zu unterscheiden vermag“²⁴⁹. Gestützt auf Röm 11,26 nimmt Augustinus eine eschatologische Erlösung der Juden an, doch bis dahin seien sie über den ganzen Erdkreis zerstreut, damit „sie so über ihre Schriften, das Alte Testament, zu Zeugen für die Wahrheit des Christentums im positiven Sinn werden“²⁵⁰. In dieser Zeugenschaft werden für Raveaux „die Grundauffassungen des Bischofs [sc. Augustinus] von der unauflöselichen Bezogenheit der beiden Testamente aufeinander und der daraus sich ergebenden heilsgeschichtlichen Rolle der Juden in erster Linie positiv deutlich.“²⁵¹ Die von Augustinus verwendeten Charakterisierungen *blind* (*caecus*) und *fleischlich* (*carnalis*) bezeichnen einen Erkenntnisstand und kein morali-

²⁴⁴ Raveaux, Augustin, 214.

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Ebd., 215.

²⁴⁷ Vgl. ebd., 213–215.

²⁴⁸ Den Vorwurf des „Gottesmordes“ erhebt Melito von Sardes in seiner Osterpredigt im zweiten Jahrhundert, also ungefähr zweieinhalb Jahrhunderte vor der Abfassung von *De ciuitate Dei*.

²⁴⁹ Raveaux, Augustin, 216; Hervorhebung im Original.

²⁵⁰ Ebd., 217.

²⁵¹ Ebd.

sches Versagen. Nach einer Aufzählung positiver Würdigungen des Judentums durch Augustinus kommt Raveaux zum abschließenden Urteil, dass „die Annahme eines wie immer gearteten Antisemitismus [...] fehl am Platz [ist] [...], vielmehr wird man den Ursprung dieser Überzeugung in den Auseinandersetzungen mit den Manichäern suchen müssen“²⁵².

Positiv bewertet auch Michael Signer die Zeugenschaft der Juden: Augustine „assured the Jews a place within Christian society until the end of time“²⁵³. Ferner sieht er die Identifikation des Volkes Israel mit dem verlorenen Sohn durch Augustinus im *sermo* 112A und in den *Quaestiones euangeliorum* als ein „most irenic and sympathetic treatment“²⁵⁴ der Beziehung zwischen Gott und dem jüdischen Volk. Für Augustinus sei klar, dass die exklusive Beziehung zwischen Gott und seinem Volk trotz der Verweigerung des Glaubens an Christus nie abgebrochen wurde. Im Werk Augustins begegne man zwar neben einer versöhnlich-friedvollen Haltung gegenüber dem Judentum auch der des harschen Gegensatzes, ferner sei auch die Rezeption durchwachsen, doch stellt Signer, selbst Rabbi,²⁵⁵ Augustins Beiträge zu diesem Themenkreis insgesamt positiv dar.²⁵⁶

Die Vergangenheit der Juden bzw. Israeliten als die des Volkes des Alten Bundes stelle Augustinus nach Robert Chazan verdienstvoll dar – vor allem auch gegenüber dem Heidentum, wie in *De ciuitate Dei*. Die Zukunft sehe Augustinus infolge der Erwartungen der Umkehr und Reifung in Anschluss an Paulus verheißungsvoll. Diese Zukunft wirke positiv auf die Gegenwart zurück.²⁵⁷

Jeremy Cohen hat Augustins Meinung gegenüber dem Judentum auf sechs Kerngedanken zusammengefasst: (1) Das Exil der Juden ist eine Strafe infolge der Ablehnung Christi. (2) Ihr Unglaube ist die Erfüllung der biblischen Prophetie. (3) Indem sie die Schriften des Alten Testaments pflegen, bleibt nachweisbar, dass die Christen die biblische Prophetie nicht gefälscht haben. (4) Die Juden bezeugen das Alte Testament nicht nur mit ihren Büchern, sondern auch mit der Einhaltung des Gesetzes. (5) Im Umgang mit dem Judentum gelte Ps 59,12: „Töte sie nicht, damit mein Volk nicht vergisst. In

²⁵² Ebd. Den Absatz vgl. ebd., 216–217.

²⁵³ Signer, *Jews*, 472.

²⁵⁴ Ebd., 470.

²⁵⁵ Vgl. „Michael A. Signer verstorben“, URL:

<https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/kaththeo/historia/archiv/signer.html> (Stand: 6. März 2025).

²⁵⁶ Vgl. Signer, *Jews*, 470–472.

²⁵⁷ Vgl. Chazan, *Anti-Judaism*, 102.

deiner Macht zerstreue sie“. Indem das Judentum weiterlebt, trägt seine Widerlegung zur Verteidigung des Christentums bei.²⁵⁸

Paula Fredriksen sieht in der Betrachtung der Menschheit als *massa* (vgl. *ciu.* 21, 12) Unterscheidungen wie jene zwischen Juden und Nichtjuden aufgehoben. Die Menschheit werde im Letzten zwischen Verdammten und Erlösten zu unterscheiden sein. Bis dahin werden die Menschen gemäß antikem Denken nach den Gottheiten unterschieden, die sie anbeten, womit Christen und Juden vereint den heidnischen Völkern gegenüberstehen. Wenn es um die Bekehrung der Donatisten ging, konnte Augustinus religiöse Zwangsmaßnahmen sehr wohl rechtfertigen. Hinsichtlich einer Judenmission zeigte Augustinus allerdings nie derartigen Eifer und blieb auf Distanz zu jenen, die hier eiferten. Seine Zurückhaltung gegenüber Juden fällt auf, da er sie gegenüber „falscher“ Christen nicht hatte.²⁵⁹ Unter den christlichen Autoritäten war Augustinus in seinem aber immerhin toleranten Verständnis eine Ausnahme. Im Kampf gegen die Manichäer wurde Augustinus auch zum Verteidiger der jüdischen Religion, womit er in Opposition zur eigenen antijudaistischen Tradition trat.²⁶⁰

Seit *Contra Faustum* betont Augustinus zwei Merkmale am Judentum: Die Juden seien Zeugen der christlichen Wahrheiten und die Beobachtung der Tora weise sie als göttlich geschütztes Volk aus – gleichsam wie auch Kain durch ein Mal geschützt war (vgl. Gen 4,8–15). Dass den Juden die Ausübung ihrer Bräuche gestattet sein solle, entspreche nach Lisa Unterseher ohnehin der damaligen Rechtsgepflogenheit, aber Augustinus schreibe dem einen christlichen Sinn zu, obwohl dies seit Christus für Augustinus prinzipiell keine Legitimität mehr habe.²⁶¹

In einem gewissen Gegensatz zu diesen tendenziell günstigen Bewertungen steht m. E. der Umstand, dass Augustinus die antijudaistischen Gemeinplätze der Patristik, wie sie beispielsweise Rainer Kampling benennt,²⁶² doch zu einem großen Teil annimmt. Augustinus spricht dem Volk Israel bzw. den Juden nicht die Existenz des Bundes ab, aber das geistliche und eigentliche Israel seien die Christen. Den Deizid wirft Augustinus den Juden nicht vor, die Ermordung Jesu kollektiv jedoch schon. Die Zerstörung Jerusa-

²⁵⁸ Vgl. Cohen, *Letters*, 35–37.

²⁵⁹ Vgl. Fredriksen, *Augustine*, 351 und 362.

²⁶⁰ Vgl. Fredriksen/Irshai, *Anti-Judaism*, 990 und 1014.

²⁶¹ Vgl. Unterseher, *Mark*, 163f.

²⁶² Vgl. Kampling, *Antijudaismus*, 751.

lems und die Vertreibung sieht Augustinus ebenso als Strafe für die Kreuzigung.²⁶³ Ferner betrachtet Augustinus die Juden als Feinde (*inimici*) der Kirche, obgleich nur diese Feindschaft den Heiden das Heil ermöglicht habe (vgl. Röm 11,11),²⁶⁴ womit das Volk des Alten Bundes immerhin ein wesentlicher Teil des göttlichen Heilsplans bleibe. Unter diesen Gesichtspunkten scheint ciu. 20, 30 sehr wohl ein Beispiel für theologischen Antijudaismus zu sein.

2.5.7.1.4. Conclusio

Augustinus ergänzt schließlich, dass man in Sach 12,9–10 in der hebräischen Bibel nicht wie in der Septuaginta auf den Verhöhten schauen werde, sondern auf den, den sie durchbohrt haben, womit der Hinweis auf Christus noch deutlicher werde. Es zog sich aber auch die Verhöhnung durch die gesamte Leidensgeschichte. Wenn man beide Varianten anerkenne, werde man umso vollständiger (*plenius*) die Wahrheit des Leidens des Herrn erkennen. Damit sei festgestellt, dass der zum Gericht kommende Gott in den Schriften der Propheten Gottes Sohn sei. Der Richter müsse schließlich als Mensch richten, da auch er einst als Mensch gerichtet wurde. (Vgl. cap. 30, 95–115 (S. 756))

Dies kann man in Jes 42,1–4 (LXX) erkennen, wo von der Einsetzung Jakobs/Israels als Gottes *puer* die Rede sei. Augustinus deutet hier *puer* nicht im Sinne von Knecht oder Diener, sondern als Kind. Jakob sei jenes Geschlecht, dem Gottes Erwählter leiblich entstamme. In der hebräischen Bibel stehe statt Jakob und Israel Knecht (*seruus*). Der Knecht der Hebraica bezeichne die Erniedrigung und Jakob aus der Septuaginta das Geschlecht (*genus*), aus dem er die Knechtsgestalt angenommen habe. Bei seinem ersten Kommen habe Christus sanftmütig, aber doch mit Bestimmtheit das Gericht den Völkern (*gentes*) verkündet, aber noch nicht gehalten: Das geknickte Rohr und den glimmenden Docht, welche Augustinus mit den Juden identifiziert, die Christus verfolgt haben (*persecutores Iudaei*), brach bzw. löschte er nicht. (Vgl. 30, 115–139 (S. 756f.))

2.5.7.2. Abschluss des Buches 20

Dass Christus dem Jüngsten Gericht als Richter vorstehen werde, ist für den Kirchenvater derartig evident, dass dies nur jemand, der mit ungeheuerlicher Feindseligkeit oder

²⁶³ Vgl. Aug., ciu. 4, 34, 26–28 (CCSL 47, 127); ebd. 18, 46, 13–18 (CCSL 48, 644).

²⁶⁴ Vgl. ebd. 18, 46, 39–42 (CCSL 48, 644). Als Feinde bezeichnet Augustinus sie ferner in en. Ps. 43, 14 und 58, 1 (vgl. Signer, Jews, 471).

Blindheit geschlagen sei, leugnen könne. In der letzten Phase werden sich zusammengefasst folgende Ereignisse zutragen:

- das Kommen des Propheten Elija,
- die Bekehrung des jüdischen Volkes,
- die Verfolgung durch den Antichristen,
- das Gericht durch Christus,
- die Auferstehung der Toten,
- die Trennung der Guten und Bösen,
- der Weltenbrand (*mundi conflagratio*)
- und die Erneuerung der Welt.

Diese Ereignisse seien zu glauben, aber ihre Art (*modus*) und die Reihenfolge (*ordo*) werde man wohl erst sehen, wenn es so weit sei, wobei Augustinus selbst die Ansicht vertritt (*existimare*), dass die Ereignisse nach dieser Reihenfolge geschehen werden. (Vgl. cap. 30, 161–174 (S. 757f.))

Abschließend verweist der Autor auf die zwei folgenden und letzten Bücher dieses Werkes, die von der Strafe (*supplicium*) und von der Glückseligkeit (*felicitas*) handeln werden. Vor allem (*maxime*) möchte er den Einwänden (*argumenta*) gegen die göttlichen Verheißungen (*praedicta ac promissa*) entgegentreten. (Vgl. cap. 30, 175–181 (S. 758))

2.5.8. Zusammenfassung der capp. 21–30

Innerhalb der capp. 21–30 stellen die capp. 25–29 über Mal 3 einen größeren Block dar. Die Reihenfolge scheint keinem traditionellen Aufbau des Alten Testaments zu entsprechen. Augustinus beginnt mit zwei großen Propheten, Jesaja und Daniel, setzt dann mit den Psalmen fort und kommt zum Propheten Maleachi. Im letzten Kapitel zitiert er noch aus dem Propheten Sacharja und wieder aus Jesaja. Cap. 21 hat mit Jes 26,19 und 66,12–24 die Auferstehung von den Toten zum Thema. Cap. 22 ist nur eine knappe Ergänzung zu Jes 66,24 hinsichtlich des Geschicks der Verdammten. Mit den Ausschnitten aus Daniel behandelt cap. 23 wieder die Auferstehung der Toten, aber vor allem den Antichristen. Cap. 24 wendet sich mit den Psalmen diesem Themenkreis nur allgemein zu. Die capp. 25–29 über Mal 3 decken verschiedene Themen im Zusammenhang mit dem Gericht ab.

Die meisten eschatologischen Elemente gingen aus Offb 20f. hervor (vgl. cap. 7–17), doch bedurften sie noch der Ergänzung durch den Weltenbrand in 2 Petr 3,3–13 (vgl. cap. 18) und die Wiederkunft Christi in 1 Thess 4,13–17 (vgl. cap. 20). Die letzten Elemente, die Augustinus erst jetzt einführt und die zugleich die ersten in der Abfolge (vgl. cap. 30) seien, sind die Wiederkunft des Elija und die anschließende Bekehrung der Juden (vgl. capp. 28–30). Die Hoffnung, die Paulus für sein Volk hegt (vgl. Röm 11,26f.), findet ihre Entsprechung in der Prophezeiung des Buches Maleachi. Mit dieser letzten Einführung hat Augustinus jene Ereignisse beisammen, die die letzten sein werden. Von einem systematischen Standpunkt aus betrachtet sind es im eigentlichen Sinn die vorletzten Dinge. Die Eschata, je nach Bestimmung Hölle oder Himmel, führt Augustinus in den nächsten und zugleich letzten Büchern seines *opus arduum* aus.

3. Das Buch 21 über die ewige Verdammnis²⁶⁵

Während das Buch 20 über das Jüngste Gericht noch einen Übergang darstellt – nämlich den vom sechsten zum siebten Zeitalter und den vom Fortgang (*procursus*) zu den gebührenden Endzuständen (*debiti fines*) der *ciuitates* –, erläutert Augustinus in den Büchern 21 und 22 diese Endzustände und damit das letzte und immerwährende Zeitalter, das sozusagen auf zweifache Weise existieren soll.

Ein einer knappen Einleitung (cap. 1) rechtfertigt Augustinus die Reihenfolge der Bücher 21 und 22. Mit der Frage nach der Unsterblichkeit bei beständiger, schwerer Qual – gemeint ist das Höllenfeuer – beschäftigen sich die anschließenden capp. 2–9. Denen ist noch das cap. 10 über die Pein der Dämonen anzuhängen, da Augustinus dort auf einen Einwand in cap. 3 reagiert. Die capp. 11–16 thematisieren verschiedene Aspekte bezüglich ewiger/zeitlicher und dies-/jenseitiger Strafe. Mit den Einwänden, die gegen eine ewige Bestrafung hervorgebracht werden, setzt sich Augustinus schließlich in den capp. 17–27 auseinander.

3.1. Cap. 1: Die Reihung der Bücher 21 und 22

Die beiden *ciuitates* werde Christus ihrem jeweils gebührenden Endzustand (*debiti fines*), nämlich der ewigen Qual und der ewigen Glückseligkeit, zuführen. Augustinus

²⁶⁵ Die Verweise aus Aug., ciu. 21 (CCSL 48, 758–805), werden in diesem Abschnitt im Text mit Kapitel, Zeile und Seite der Edition angegeben.

möchte hier zuerst die Strafe (*supplicium*) behandeln, da es hinsichtlich der Leiblichkeit im Endzustand unglaublicher (*incredibilis*) erscheine, dass der Leib ewig die Qualen durchdauere als die ewige Glückseligkeit. Wenn bewiesen wurde, dass der Leib in der Höllenstrafe fortbestehe, werde die Unsterblichkeit für den Himmel umso leichter anzunehmen sein. Überdies ist sich der Kirchenvater bewusst, dass man mit den Herrenworten beide Reihenfolgen begründen könne. In Joh 5,29 sei zuerst von den Guten die Rede, in Mt 13,41–43 und 25,46 zuerst von den Bösen. Auch bei den Propheten finde man beides. (Vgl. cap. 1, 1–24 (S. 758f.))

Mit diesem biblischen Befund ist die Hölle für Augustinus eine durch die göttliche Offenbarung vorgegebene Lehre und nicht Ergebnis von theologischen Spekulationen, über die man diskutieren könne.²⁶⁶

3.2. Capp. 2–10: Die immerwährende Unsterblichkeit bei ständiger Höllenqual

3.2.1. Cap. 2: Frage und Stoßrichtung

Augustinus fragt, wie er Ungläubigen (*increduli*) zeigen solle, dass sich der menschliche Leib nicht nur niemals (*non solum numquam*) im Tod auflöse, sondern auch das ewige Straffeuer überdauere (*durare*). Das einfachste Argument, die Allmacht Gottes, lehnen jene ab, die nicht glauben. Es gebe allerdings sogar in der Natur Beispiele für eine Überlebensfähigkeit bei starker Hitze. Würde man aber die Ungläubigen auf thermophile Lebewesen wie einzelne Wurmarten verweisen, würde eingewandt werden, dass diese nicht immer in solcher Hitze lebten und es ihnen zweitens auch keine Schmerzen bereite, da ihre Beschaffenheit (*natura*) sich den Umständen angeglichen habe. Augustinus entgegnet dieser Ansicht, dass es doch verwunderlicher (*incredibilis*) sein müsste, dass in solcher Hitze (*in ignibus*) etwas ohne Schmerzen existiere als mit. (Vgl. cap. 2, 1–20 (S. 759))

Das Argument der Allmacht Gottes greift Augustinus in cap. 7 wieder auf. Augustins Ansinnen ist nun ein apologetisches. Am einfachsten wäre es, zu sagen, Gott könne mit seiner Allmacht die Unsterblichkeit bei permanenter Qual ermöglichen. Wie Augustinus unten erklären wird, ist er davon überzeugt, dass die immerwährende Höllenqual ein

²⁶⁶ Vgl. Keith, Views, 291f.

Wunder (*miraculum*) der göttlichen Allmacht sei (vgl. cap. 9, 45–53 (S. 775)). Für den Moment möchte er aber die Möglichkeit eines ewigen Straffeuers ohne Gottes besonderes Wirken beweisen. Dieses Straffeuer denkt Augustinus im Folgenden sehr materiell. Das könnte seiner Argumentationsstrategie gegen die Ungläubigen geschuldet sein, doch hielt er das Höllenfeuer für ein wirkliches Feuer, dessen Wirkung sogar noch realer sei als die eines irdischen Feuers,²⁶⁷ da auch die leiblosen Geister von diesem gequält werden, wie Augustinus in cap. 10 erläutert.

3.2.2. Cap. 3: Der Aspekt des Schmerzes

3.2.2.1. Die ewige Qual bei den Dämonen

Mit der Frage nach dem Aushalten des Schmerzes knüpft Augustinus an das vorige Kapitel an. Ein Leib, der permanenten Schmerzen ausgesetzt sei, so meinen die Ungläubigen, müsse irgendwann sterben. Es könne aber – so Augustinus – auch nicht ausgeschlossen werden, dass auch die gepeinigten Dämonen leiblich leiden. Die Ungläubigen würden darauf erwidern, dass der Dämonenleib kein irdischer Leib (*terrenum corpus*) sei, also nicht aus Fleisch (*caro*) bestehe, welches zwar leidensfähig, aber wohl sterblich sei. Diese Erwiderung, dass etwas Leibliches nicht ständig leiden könne ohne zu sterben, nähre sich aber nur aus der leiblichen Wahrnehmung (*sensus corporis*) und der Erfahrung (*experientia*). (Vgl. cap. 3, 1–11 (S. 759))

Hinsichtlich der Leiblichkeit der Dämonen hat sich Augustinus nicht festgelegt, wie in cap. 10 zu sehen sein wird. Innerhalb seines Schrifttums tauchen auch mehrere Ansichten auf, wie jene, dass die Dämonen höchstwahrscheinlich einen Geist- oder Luftleib aus Lichtmaterie besitzen.²⁶⁸

Jedenfalls könne der Leib der Dämonen, die als Geistwesen unsterblich seien, ein Beispiel dafür darstellen, dass es möglich sei, trotz immerwährender Strafein ewig zu sein. Selbst wenn der Dämonenleib kein irdischer sei, würde Augustinus einwenden, dass es eine biblische Vorgabe sei, dass Dämonen leiden werden (vgl. u. a. Mt 25,41). Die Erfahrung, von der man ableite, dass ständige Qual irgendwann zum Tod führen müsse, ist

²⁶⁷ Vgl. Russell, Hell, 423.

²⁶⁸ Vgl. Fleteren, Demons, 267. Ders. verweist auf: Aug., ep. 102, 20. Diese Epistel schrieb Augustinus ca. 17 Jahre vor der Abfassung des letzten Abschnitts von *De ciuitate Dei* um 409 (vgl. Eno, Epistulae, 301).

für Augustinus nicht alles. In solchen Fragen lässt er sich nicht vom Rahmen einengen, den ihm die immanent empirische Methodik vorgibt.

Dass Augustinus in seinen Darlegungen auch der Dämonen und der bösen Engel eingedenk ist, zeugt davon, dass die *ciuitas terrena* in Gesamtheit mitgedacht wird, obgleich diese begrifflich kaum mehr vorkommt und das Geschick des Einzelnen in den Fokus rückt.²⁶⁹

3.2.2.2. *Tod aufgrund der Schmerzen*

Nach diesem anfänglichen dämonologischen Exkurs wendet sich Augustinus wieder dem menschlich-leiblichen Schmerz zu, den er umdeutet. Der Schmerz sei weniger Argument für das Absterben als ein Kennzeichen (*indicium*) für das Leben: „Notwendig ist also, dass der Leidende lebt, nicht notwendig ist, dass der Schmerz tötet“²⁷⁰. Wenn nun doch der Schmerz zum Tod führe, habe das seinen Grund (*causa*) in der Verbundenheit der Seele mit dem Leib. In den schlimmsten Schmerzen (*summi dolores*) ziehe sich die Seele vom Leib zurück (*discedere*) und überlasse ihn der Qual, da der Organismus – das Gefüge (*compago*) der Glieder und der lebenswichtigen Körperteile (*uitalia*) – zu schwach sei, um einen zu großen Schmerz auszuhalten (*sustinere*). Dann (*tunc*) – wohl nach der allgemeinen Auferstehung – werde die Verbindung zwischen Seele und Leib so fest sein, dass kein Schmerz sie jemals wieder zerreißen (*rumpere*) werde können. Wenn es auch in dieser Welt kein unendlich leidensfähiges und zugleich unsterbliches Fleisch gebe, so werde dieses dann diese Eigenschaften aufweisen. (Vgl. cap. 3, 11–27 (S. 759f.))

Das Fleisch des wieder mit der Seele vereinten Leibes, des Auferstehungsleibes, könnte nach diesen Darlegungen die Eigenschaft der Unsterblichkeit auch schon deswegen besitzen, weil eine Trennung von Seele und Leib nicht mehr möglich wäre. So stellt sich die Frage: Ist diese Trennung nicht mehr möglich, weil das Fleisch dann die Eigenschaft der Unsterblichkeit von sich aus besitzt, oder besitzt das Fleisch diese Eigenschaft bloß, weil diese Trennung nicht mehr möglich ist? Während Augustinus in cap. 3 uneindeutig bleibt, wird in capp. 8 und 9 deutlich werden, dass die Unsterblichkeit sowohl ein Wunderwerk Gottes darstelle als auch möglicherweise zur Natur des noch nicht von der Ursünde korrumpierten Leibes gehöre.

²⁶⁹ Vgl. Hofmann, Reich, 66f.

²⁷⁰ Cap. 3, 15sq. (S. 760): „Necesse est ergo ut uiuat dolens, non est necesse ut occidat dolor“.

3.2.2.3. *Die ewige Verdammnis als immerwährendes Sterben*

Diese Unsterblichkeit sei allerdings vom Leben zu unterscheiden. Die verdammte Seele werde nicht wirklich leben, weil sie Gott nicht habe. Ihr Zustand sei ein immerwährender Tod (*sempiterna mors*). Die verdammte Seele könne durch das ständige Sterben nicht körperlich-schmerzfrei sein. Während der erste Tod die Seele aus dem Leib vertreibe, halte der zweite sie dort gefangen. (Vgl. 3, 27–33 (S. 760))

Mit der Auffassung der ewigen Verdammung als eine Privation Gottes und damit des Lebens bietet Augustinus eine theologische Alternative zur sonst von ihm sehr realistisch materiell gedachten Flamme. Dass die Hölle in erster Linie ein immerwährendes Entfernt-Sein von Gott bedeute und dass dies die eigentliche Strafe sei, bringt Augustinus in diesem Buch nicht explizit zum Ausdruck, doch findet man diese Position im *Enchiridion*. Allein der Ausschluss aus dem Reich Gottes wäre als Strafe so qualvoll, dass die anderen entsprechenden Qualen nicht mehr von Gewicht wären. Diese ewige Verbannung werde allen Verdammten gemeinsam (*communis*) sein, unabhängig davon, was man sich sonst noch an Strafen und Milderungen vorstellen möge.²⁷¹

Wenn die Höllenqual ein immerwährendes Sterben sei, müsse die Existenz des Verdammten immer so schmerzhaft sein, dass die Seele ebenso immerwährend das Verlangen habe, sich vom Leib zu trennen. Nur der Tod könnte von solcher Pein erlösen, aber der komme nicht mehr, weil er schon da sei. Dort „lassen weder die Peiniger nach, noch sterben die Gepeinigten; ihnen ist ohne in den Qualen sterben zu können ohne Ende der Tod“²⁷², wie Augustinus schon ein Vierteljahrhundert früher formuliert.²⁷³ Es wäre wohl in diesem Zusammenhang präziser, von einem zweiten Sterben als von einem zweiten Tod zu sprechen.

3.2.2.4. *Die Seele als eigentlich Empfindende des Schmerzes*

Bei den leiblichen Schmerzen habe man immer das Fleisch im Blick, doch dürfe man den Geist (*animus*), so Augustinus, nicht vergessen. Dieser sei es, der den Leib belebe, der Schmerz empfinde und zugleich unsterblich sei. Der leibliche Schmerz erstrecke (*pertinere*) sich mehr auf die Seele (*anima*), da ihr das Schmerzempfinden tatsächlich

²⁷¹ Vgl. Aug., ench. 29/112sq. (CCSL 46, 109f.).

²⁷² Aug., cat. rud. 25/47, lineae 27–29 (CCSL 46, 170): „Nec tortores deficiunt, nec torti moriuntur; quibus sine fine mors est, non posse in cruciantibus mori.“

²⁷³ Vgl. Ramsey, Catechizandis, 144.

(*enim*) zukomme, obgleich der Schmerz leiblichen Ursprungs sei. Augustinus kennt drei Möglichkeiten, wo die Seele Schmerz empfinden könne: (1) gewissermaßen lokal mit dem Leib an der Körperstelle des Schmerzes; (2) in sich, wenn sie beispielsweise traure (*tristis esse*); und (3) außerhalb des Leibes. Letzteres sei beispielsweise beim reichen Prasser in der Erzählung von ihm und dem armen Lazarus der Fall, wo ersterer in der Unterwelt spricht: „Ich leide große Qual in diesem Feuer.“ (Lk 16,24) Die Zeit der Handlung sei nämlich vor der Auferstehung des Leibes. Der Leib dagegen leide ohne Seele nicht. Demzufolge müsste die Aussage der Gegner, dass der Schmerz mit dem Tod zu verbinden sei, auf die Seele bezogen werden. Da diese aber unsterblich sei (*non posse mori*), werde der Einwand, dass der Leib eine Qual nicht ewig durchhalten könne, hinfällig. (Vgl. cap. 3, 34–60 (S. 760f.))

Dass die Seele ihre Empfindungen aus dem irdischen Leib beziehe, lehren schon die Platoniker. Ähnlich drücke es Vergil aus: „Daher, so sagt man, fürchten und begehren sie, leiden sie und freuen sich (aus den sterblichen Gliedern des irdischen Leibes heraus).“²⁷⁴ Augustinus hat sich diesbezüglich bereits innerhalb von *De ciuitate Dei* mit den Platonikern auseinandergesetzt.²⁷⁵ Sie meinen, dass die Seele – nachdem sie vom Makel (*labes*) des Leibes gereinigt sei – begehre (*uelle*), wieder in den Leib zurückzukehren. Wo es aber Begierde (*cupiditas*) gebe, müsse es auch Schmerz geben, in den sich die Begierde wandle (*uertere*), wenn sie nicht erfüllt werde. Aufgrund der Unsterblichkeit der Seele sei eine Verbindung zwischen Leidensfähigkeit und Sterblichkeit überhaupt auszuschließen. Wenn diese Verbindung für die Seele aber nicht zutreffen könne, so könne es sie nach Augustinus auch nicht für den Leib geben. (Vgl. cap. 3, 60–80 (S. 761))

Wenn die Seele die eigentliche Trägerin des Schmerzes ist, dann bedarf es für die ewige Qual keines Leibes. Damit wäre die Qual für die verdammte Seele auch vor der allgemeinen Auferstehung möglich und die Frage, ob Dämonen als Geistwesen einen Leib hätten oder bräuchten, der Schmerz empfinden könnte, wäre hinfällig. Wenn man allerdings dem Platonismus zu sehr folgt, kommt man freilich zu dem Punkt, an dem der Leib gar keine Rolle mehr spielt und die menschliche Personalität mit der Seele identi-

²⁷⁴ Verg., Aen. 6, 733 (zitiert nach: cap. 3, 62–64 (S. 761)): „Hinc, inquit (id est ex moribundis terreni corporis membris) metuunt cupiuntque, dolent gaudentque.“

²⁷⁵ Augustinus verweist auf hierbei auf ciu. 12 (vgl. cap. 3, 65 (S. 760)), doch habe er diese Untersuchungen in ciu. 14, 3–5 unternommen (vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 993).

fiziert wird, womit Augustins Verteidigung der Auferstehung des Leibes ebenso hinfällig würde.

Im Kommentar *De Genesi ad litteram*, den Augustinus aller Wahrscheinlichkeit nach bis 415 verfasst hatte,²⁷⁶ geht er noch nicht von einer leiblichen Höllenstrafe aus: „Daher gibt es gewiss ein Vorhandensein der Unterwelt, doch meine ich, dieses ist geistig und nicht leiblich.“²⁷⁷ Wenn die Hölle daher im Geiste (*spiritus*) zu verorten sei, da sie in der Körperlichkeit keinen Ort habe, wäre sie lediglich ein Zustand. Allerdings hat Augustinus seine Ansichten hinsichtlich der Ortlosigkeit überdacht.²⁷⁸ Zu ergänzen ist, dass Augustinus den erlösten Leib trotz aller Leiblichkeit als einen *spiritalis corpus* versteht. Dieser Leib bestehe in Anlehnung an 1 Kor 15,44 aus geistlichem Fleisch (*caro spiritalis*).²⁷⁹

3.2.3. Capp. 4 und 5: Rechtfertigung aufgrund natürlicher Phänomene

3.2.3.1. Cap. 4: Faszinierende Beispiele aus der Natur

Im Folgenden zählt Augustinus einige Beispiele aus der Natur (*animalia*) auf. Wie schon die thermophilen Würmer in cap. 2 (lin. 7–9 (S. 759)) sind die meisten Beispiele in diesem und im nächsten Kapitel in der *Naturalis historia* Plinius’ des Älteren zu finden.²⁸⁰ Dieses Werk, das ziemlich genau 350 Jahre zuvor – in den späten 70ern des ersten Jahrhunderts n. Chr. – entstanden ist,²⁸¹ führt Augustinus allerdings nicht wörtlich an. Die Beispiele, die Augustinus nun in den capp. 4 und 5 aufzählt sind oft mehr legendär denn real.

Dem Feuer halten beispielsweise auch der Feuersalamander und die Vulkane Siziliens stand. Jene Eigenschaft (*qualitas*) werde Gott für die ewige Verdammnis (*sempiternum supplicium*) dem zu peinigenden Leib verleihen, sodass er ohne Versehrung (*detrimendum*) für immer vom Feuer gepeinigt werden könne. (Vgl. cap. 4, 1–13 (S. 761f.))

Es folgen weitere Beispiele aus der Natur: die angebliche Unverweslichkeit von Pfauenfleisch und die wärmedämmende Kraft des Strohs. (Vgl. cap. 4, 13–25 (S. 762)) Begeis-

²⁷⁶ Vgl. Teske, *Genesi*, 376.

²⁷⁷ Vgl. Aug., Gn. litt. 12, 32 (CSEL 28/1, 427, 27f.): „Est ergo prorsus inferorum substantia, sed eam spiritalem arbitror esse, non corporalem.“

²⁷⁸ Vgl. Balthasar, *hoffen*, 103f. Ders. verweist auf: Aug., retr. 2, 24.

²⁷⁹ Vgl. Aug., ciu. 22, 21, 10–20 (CCSL 48, 841).

²⁸⁰ Vgl. Andresen, *Anmerkungen* 2, 992–994.

²⁸¹ Vgl. Albrecht, *Geschichte*, 1076.

tert gibt sich der Kirchenvater von den Eigenschaften des Feuers: Selbst licht (*lucidus*), verbrenne und verunstalte (*decolorare*) es doch vieles und bewirke je nach Material sehr Unterschiedliches, wie an Steinen, am Holz und am Kalk. (Vgl. cap. 4, 26–71 (S. 762f.)) Ein weiteres Beispiel für ein besonders widerstandsfähiges Material sei der Diamant (*adamas lapis*), dem lediglich Bocksblut (*sanguis hircinus*) etwas anhaben könne.²⁸² (Vgl. cap. 4, 72–80 (S. 763)) Ferner verleiht Augustinus seiner Faszination über den Magnetstein (*magnes lapis*) Ausdruck. (Vgl. cap. 4, 80–110 (S. 763f.))

3.2.3.2. Cap. 5: Wunder aus der Natur

Während Augustinus in cap. 4 erstaunliche Eigenschaften verschiedener Dinge aufgezählt hat, listet er nun in cap. 5 Wunderwerke (*mirabiles res*) der Natur auf. Es gebe für diese Naturerscheinungen keine vernünftige Erklärung, doch könnten auch die Ungläubigen (*infideles*) sie nicht abstreiten, wenn sie sie sähen. Während sie also Naturwunder annehmen, obgleich sie diese nicht rational erklären könnten, halten sie die göttlichen Wunder (*diuina miracula*) für erdichtet (*falsa*), weil man sie nicht rational erklären könne. (Vgl. cap. 5, 1–10 (S. 764))

Einige solche Naturwunder zählt Augustinus nun auf. Sie lassen sich, wie die in cap. 4 beschriebenen Phänomene und wie oben erwähnt, hauptsächlich in Plinius' Naturgeschichte finden, wenn auch nicht ausnahmslos:²⁸³

- (1) In Agrigent an der sizilianischen Südküste gebe es ein Salz, das sich im Feuer verflüssige (*fluescere*) und im Wasser knistere (*crepitare*).
- (2) In Libyen, im Stammesgebiet der Garamanten,²⁸⁴ existiere eine Wasserquelle, bei der sich die Wassertemperatur tagsüber verändere.
- (3) In Epirus – heutiges Südalbanien und Nordwestgriechenland – gebe es eine Quelle, an der sich ausgelöschte Fackeln (*extinctae faces*) wieder entzündeten.
- (4) Asbest, das in der Region Arkadien auf der Peloponnes vorkomme, sei nicht löslich.

²⁸² Literaturhinweise zu diesem in der Antike angenommenen Phänomen: Lippmann, Edmund von: Diamant und Bocksblut. Ein Beitrag zur Volkskunde, in: Ebd.: Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, Berlin 1923, 213–227; Ohly, Friedrich: Diamant und Bocksblut. Zur Traditions- und Auslegungsgeschichte eines Naturvorgangs von der Antike bis in die Moderne, Berlin 1976.

²⁸³ Vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 994.

²⁸⁴ Vgl. Huß, Garamantes, 783.

- (5) Das Holz eines ägyptischen Feigenbaums verhalte sich im Wasser abnorm: Es gehe gleich unter, tauche aber später wieder auf.
- (6) Im Land der Sodomiten, das man in der Antike am Südufer des Toten Meeres verortete,²⁸⁵ wachse Obst (*poma*), das sich in Asche und Rauch auflöse. Dieses Naturphänomen findet man in vielen unterschiedlichen antiken Quellen beschrieben.²⁸⁶
- (7) Der persische Pyrit ($\pi\tilde{\omicron}\rho$, Feuer) soll bei starkem Druck die Hand verbrennen (*adurere*).
- (8) Das persische Marienglas (*selenites lapis*) habe einen besonderen Schimmer (*candor*).
- (9) In Kappadozien sollen Stuten durch den Wind (*uento*) besamt werden.
- (10) Auf der Insel Bahrain (*Tylos Indiae*) entblättern (*nudare*) die Bäume nie. (Vgl. cap. 5, 14–36 (S. 764f.))

Für Augustinus seien diese *mirabilia* gleich unglaublich (*incredibiles*) wie jene der Heiligen Schrift. Es scheint ihm von Ungläubigen inkonsequent, die einen Unerklärlichkeiten anzunehmen, die anderen aber nicht. Würde man erzählen wollen, diese Wunder geschähen in der zukünftigen Welt (*futurum saeculum*), wäre es nach Augustins Empfinden sogar unglaublicher als die Behauptung, dass dort die wieder belebten Leiber schwer leiden, aber nie sterben würden. (Vgl. cap. 5, 37–60 (S. 765f.))

Würde man aber behaupten wollen, dass sich solche Wunder in der zukünftigen Welt zutragen, und würde man dafür eine solide Begründung einfordern wollen, müsste man zugeben, dass das gar nicht gehe, da Gottes Werke unser Denken (*ratiocinatio*) übersteigen (*uincere*). Nur gelte der feste Grundsatz (*fixa ratio*), dass Gott nicht ohne Vernunft handle. Eine Gewissheit (*certissimum*) sei auch, dass für Gott nichts, was er wolle, unmöglich sei. Gottes Vorhersagung (*praedictum*) nicht anzunehmen, würde bedeuten, ihm sowohl Allmacht als auch die Wahrhaftigkeit abzusprechen. Nur weil dem Menschen die nötige Erkenntnis fehle – sei es, dass die Wissenschaft noch nicht so fortgeschritten sei, sei es, dass die menschliche Vernunft nicht bis in das Jenseits hineinrei-

²⁸⁵ Vgl. Krauter, Sodom, 667.

²⁸⁶ Vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 994; Krauter, Sodom, 667. Dies. verweisen neben Plinius u. a. auf: Weish 10,6–7; Tac., hist. 5, 7; Strab. 16, 2, 44; Ios., ant. 1, 174.

che –, könne man nicht folgern, dass es keine unerklärlichen Wunder in der Natur bzw. im Jenseits gebe. (Vgl. cap. 5, 61–80 (S. 766))

Zur antiken Naturkunde in der römischen Kaiserzeit schreibt Michael von Albrecht: „Wissenschaftliche Leistungen finden wir kaum im Bereich der Naturforschung – die *naturalis historia* des Plinius ist mehr Buchgelehrsamkeit als Erfahrungswissenschaft.“²⁸⁷ Würde man nun trotzdem annehmen, dass die in den capp. 4 und 5 aufgelisteten Phänomene so etwas wie naturwissenschaftliche Fakten nach damaligem Stand darstellten, die daher auch die Gegner, die Ungläubigen, vernünftigerweise annehmen müssten, würden zwei Strategien Augustins wirksam. Augustinus will mit den Feuersalamandern und Vulkanen in cap. 4 zeigen, dass eine Existenz bei Feuer möglich ist. Wenn das in dieser Welt möglich ist, warum dann nicht auch analog in der anderen? Infolgedessen weitet er den Kreis auf weitere Anomalien aus. Wenn es in dieser Welt Dinge gibt, die den sonstigen Erfahrungen widersprechen, warum nicht auch in der zukünftigen? Mit der einen Strategie nimmt er den Widersprüchen ihre Kraft: Unsterblichkeit bei tödlichem Feuer ist widersprüchlich, aber deshalb noch nicht unmöglich. Die zweite Strategie zielt auf das allgemeine Unvermögen menschlicher Erkenntnis ab. Nur weil man etwas (noch) nicht verstehen oder begründen könne, könne man nicht daraus schließen, dass etwas nicht sein könne. Das gelte für Diesseitiges und müsse daher auch für Jenseitiges gelten.

Zum göttlichen Willen äußert sich Augustinus innerhalb dieser letzten drei Bücher von *De ciuitate Dei* ausführlicher im 22. Buch.²⁸⁸ Insofern Gott allmächtig sei, müsse sein Wille vollstreckt werden. Insofern Gott wahrhaftig sei, müsse sein Wort auch seinem Willen entsprechen. Gottes Wort müsse demnach wahr werden. Ferner müsse diese Vollstreckung vernünftig sein, aber nur angesichts der göttlichen Vernunft, die unsere übersteige. Mit Blick auf das Thema des 21. Buches bedeutet das, dass die ewige Qual erstens auf göttliche Weise vernünftig sei und zweitens seinem Willen entspreche, den sein Wort ausdrückt. Dass die ewige Qual in der Heiligen Schrift angekündigt wird, zeigt Augustinus in diesem Werk auf mehrfache Weise; dass Menschen diese Pein auch erfahren werden, artikuliert er erst in cap. 12 unmissverständlich.

²⁸⁷ Albrecht, Geschichte, 765.

²⁸⁸ Vgl. Aug., ciu. 22, 2 (CCSL 48, 807f.).

3.2.4. Cap. 6: Einwand mit paganen Wundern

Wenn man die christlichen Wunder für wahrhalten soll, dann müsse man auch die paganen, wie etwa das unauslöschbare Licht (*λύχνος ἄσβεστος*) eines Venustempels, dem im Freien (*sub diuo*) kein Sturm etwas anhaben könne, annehmen, würden die Gegner einwenden. Schon im Buch 18 führte Augustinus aus,²⁸⁹ dass man nicht alles glauben (*credere*) müsse, was die nichtchristliche Geschichtsschreibung (*historia gentium*) überliefern, da sich die Geschichtsschreiber – er beziehe sich dabei auf Varro (116–27 v. Chr.) – oft so widersprechen (*dissentire*), dass man denken müsse, sie täten es absichtlich (*ex industria*). Unter den vielfältigen Überlieferungen genießen für Augustinus jene den Vorzug, die nicht den heiligen Schriften entgegenstehen (*aduersari*), denen zu glauben der Glaube auferlege. In der Informationsvielfalt sei die Widerspruchslosigkeit zur Heiligen Schrift das entscheidende Kriterium. (Vgl. cap. 6, 1–18 (S. 766f.))

Der Verweis auf die paganen Mirakel treibt Augustinus argumentativ nicht in die Enge (*angustiae*), sondern eröffnet ihm ein weites Feld (*latitudinis campus*) zur Disputation. So wie die *lucerna inextinguibilis* im Venustempel seien auch viele andere Wunder zu betrachten, die entweder durch menschliche oder dämonische Künste gewirkt werden. Da dies der Heiligen Schrift nicht widerspreche, seien diese gar nicht zu leugnen. Für das Venuslicht sieht Augustinus drei Möglichkeiten: Entweder wurde dieses beständige Feuer technisch mithilfe von Asbest gewirkt oder durch magische Kunst (*arte magica*) oder durch die Macht eines Dämons unter dem Namen (*sub nomine*) der Venus. (Vgl. cap. 6, 21–33 (S. 767))

Je nach Geschmack lassen sich Dämonen von verschiedenen Steinen, Kräutern, Hölzern, Tieren, Liedern und Gebräuchen (*ritus*) anlocken (*inlicere*). Damit aber die Menschen die Dämonen anlocken, verführen (*seducere*) die Dämonen sie arglistig (*calliditate*) dazu, meistens (*maxime*) indem sie als Engel des Lichts (*angeli lucis*) erscheinen (vgl. 2 Kor 11,14). Dann machen sie die Verführten zu ihren Schülern (*discipuli*), damit diese dann wiederum zu Lehrern vieler werden. Hätten die Dämonen ihre Jünger nicht belehrt, wüsste man gar nicht, was sie begehren (*appetere*) und wie man sie anrufe. „Davon sind die Zauberkünste und ihre Künstler [sc. die Zauberer] entstanden“²⁹⁰, erklärt Augustinus. Wenn nun schon die bösen Geister so wunderbare Werke vollbringen,

²⁸⁹ Aug., ciu. 18, 18, 23sq. (CCSL 48, 608).

²⁹⁰ Cap. 6, 44–45 (S. 767): „Unde magicae artes earumque artifices extiterunt.“

um wie viel großartiger müssen die der heiligen Engel sein und erst die Werke Gottes, der die Engel erschaffen habe? (Vgl. cap. 6, 33–53 (S. 767))

Sollten solche Wunder aber eher den menschlichen Fertigkeiten (*humanae artes*) entspringen denn der dämonischen Mächte, könne man analog zum vorigen ebenso fragen: Wenn nun schon Menschen aufgrund ihrer Fertigkeit so große *mirifica* vollbringen, die Unwissende für göttliche halten, oder als Magier mithilfe der Dämonen so Großartiges hervorzaubern können,²⁹¹ wie viel mehr könne dann Gott vollbringen, der alles geschaffen habe?

3.2.5. Cap. 7: Gottes Allmacht als Begründung

Bereits in cap. 2 (lin. 1–5 (S. 759)) hat Augustinus angedeutet, dass man das ewige Peinigen eines lebendigen Leibes auch schlicht mit der göttlichen Allmacht argumentieren könne. Diesen Gedanken faltet er nun aus: Wenn Gott alles geschaffen habe und alle möglichen Wunder vollbringe, warum solle er dann nicht auch bewirken können, dass die Leiber auferstehen und die der Verdammten im ewigen Feuer gequält werden? Die Gegenredner – Augustinus erklärt nicht, wer sie sind, aber in diesem Fall sind sie zumindest keine, die nicht an Gott glauben – würden zwar Gott als universalen Schöpfer bekennen (*praedicare*), doch die Wunderwerke, die sich wie in den capp. 4 und 5 nicht auf ein personales Wirken zurückführen lassen – sei es durch Menschen oder durch Geister –, würden sie der Kraft (*uis*) der Natur zueignen, obgleich diese Phänomene der erfahrenen Natur entgegenzustehen (*contra naturam*) scheinen. Wenn diese Naturbesonderheiten aber in der Natur liegen, d. h. natürlich sind, sind sie trotzdem Werke Gottes, da er der Urheber (*auctor*) aller Naturen sei. (Vgl. cap. 7, 1–36 (S. 768f.))

Wenn die Natur durch den Schöpfer gewirkt sei, spiele es keine Rolle, ob Gott die sogenannten Wunder durch ein besonderes Eingreifen hervorrufe oder ob er sie der Natur eingestiftet habe. Ob die Allmacht Gottes so oder so wirke, werde man gar nicht abschließend beurteilen können, da man aufgrund mangelnder Erfahrung und Erkenntnis nicht sagen könne, ob die Phänomene *contra naturam* seien oder nur zu sein scheinen, wie Augustinus unten ergänzt (vgl. cap. 8, 32–49 (S. 771)).

²⁹¹ Dieses Phänomen beschreibt Augustinus mit einem Zitat aus Verg., Aen. 4, 487–491 (vgl. cap. 6, 67–71 (S. 768)).

Es folgt abermals eine Aufzählung biologischer und physikalischer Phänomene, die Augustinus aus eigener Erfahrung kennt. Andere Naturwunder hat er von den heidnischen Naturgeschichtsschreibern (*historici*) übernommen, um zu zeigen (*ostendere*), wie viel auch von den Heiden ohne vollständige Begründung (*nulla reddita ratione*) geglaubt wird. Die aber Gott zugeschriebenen Werke, die Erfahrung und Wahrnehmung (*experientia sensusque*) übersteigen (*transgredi*), würden die Heiden auch bei vollständiger Begründung nicht glauben. (Vgl. cap. 7, 45–79 (S. 769f.))

Die naheliegendste Begründung für Wunder bzw. Naturphänomene ist für Augustinus die Allmacht Gottes: Gott könne alles ausführen. Warum sollte er etwas nicht ausführen, das er angekündigt habe (*praenuntiasset*), wo er doch schon andere Ankündigungen verwirklicht habe? (Vgl. cap. 7, 79–85 (S. 770))

Augustinus postuliert für die Heilige Schrift und für andere christliche Wunderberichte zumindest dieselbe historische Glaubwürdigkeit wie für die paganen Historiographen.²⁹²

3.2.6. Cap. 8: Natur und Naturwahrnehmung

Bezüglich der Natur würden die Gegner ferner entgegenhalten, dass es der menschlichen Natur, die man ja im Unterschied zu den Naturwundern kenne, nicht entspreche, dass ein brennender Leib nicht sterbe. Mit der Heiligen Schrift könne man wiederum erwidern, dass das menschliche Fleisch (*humana caro*) vor dem Sündenfall (*ante peccatum*) gar nicht zu sterben bestimmt gewesen sei. Daher könnte es nach der allgemeinen Auferstehung wieder anders vorgesehen sein (*aliter institui*). (Vgl. cap. 8, 1–13 (S. 770f.))

Doch nehmen jene die Heilige Schrift – namentlich die Erzählung vom Sündenfall – nicht an, weswegen die Strafe der Verdammten überhaupt erst mühsam erörtert (*operosius agere*) werden müsse. Daher greift Augustinus – entsprechend dem apologetischen Grundprinzip –²⁹³ auf Schrifttum zurück, das auch die Gegenredner akzeptieren, um zu zeigen, dass sich Dinge anders verhalten (*aliter se habere*) können, als es gemäß ihrer Natur von vornherein bekannt war (*innotuisse*). (Vgl. cap. 8, 13–20 (S. 770))

²⁹² Bibelwissenschaftler unserer Tage würden einwenden, dass die Heilige Schrift im Wesentlichen keine Historiographie darstelle, doch hatte auch Plinius nicht vor, die Natur sachlich und nüchtern zu beschreiben (vgl. Albrecht, *Geschichte*, 1078f.).

²⁹³ Vgl. Andresen, *Anmerkungen* 2, 995.

Im Allgemeinen gelten die damaligen Neuheiden als die Gegner, gegen die Augustinus *De ciuitate Dei* als Apologie verfasste. Den apologetischen Charakter hat dieses Werk auch in seinen letzten Büchern erhalten, ob die Gegner aber immer noch nur die ursprünglichen sind, lässt sich m. E. schwer bestimmen. In cap. 7 scheint es, dass sie auch Monotheisten waren. Da Augustinus immer wieder auf das alte, von heidnischen Autoren geschaffene Schrifttum rekurriert, scheint es naheliegend, dass Augustinus bei „jenen“ – Augustinus verwendet meist Pronomen – hauptsächlich die Neuheiden im Blick hat.

Ein Beispiel für eine wundersame Erscheinung (*portentum*) in der paganen Überlieferung sei jene des Planeten Venus (*stella Veneris*) bzw. des Abendsterns (*Vesperugo*, *Hesperos*), die Kastor von Rhodos von zwei Mathematikern überliefert bekommen habe und dann Varro in *De gente populi Romani* weitertradiert habe.²⁹⁴ Unter König Ogygos – sozusagen in mythischer Vorzeit –²⁹⁵ soll der Abendstern einmal Farbe, Größe, Gestalt und Laufbahn (*color, magnitudo, figura, cursus*) verändert haben. Wenn dieses Ereignis nicht wider die Natur (*contra naturam*) gewesen wäre, hätte es Varro nicht ein Wunderzeichen (*portentum*) genannt. (Vgl. cap. 8, 21–31 (S. 771))

Dieser Ansicht, dass Wunderzeichen widernatürliche Erscheinungen seien, wie Augustinus Varro in den Mund legt, widerspricht Augustinus jedoch: „Freilich sagen wir, dass alle Wunder gegen die Natur sind, aber sie sind es nicht.“²⁹⁶ Was nach Gottes Willen geschehe, könne nicht gegen die Natur sein, da die Natur eines Geschöpfes dem Willen des Schöpfers entspreche. Demnach geschehen die Phänomene nicht gegen die Natur an sich, sondern nur gegen die erfahrene Natur (*nota natura*). Die astronomischen Regeln (*canones astrologorum*), die der Mensch auf dem Erfahrenen basierend aufgestellt hat, müssen nicht die Regeln sein, die Gott der Natur eingegeben hat. Die Venus musste sich an den halten, der das All lenkt (*regere*). (Vgl. cap. 8, 32–49 (S. 771f.))

Die Heilige Schrift überliefere eine derartige Unregelmäßigkeit der Gestirne z. B. in Jos 10,13, als Gott bei der Schlacht bei Gibeon die Sonne anhielt. Ein weiteres biblisches Beispiel sei die Lebensverlängerung des Königs Hiskija mit dem dazugehörigen

²⁹⁴ Dieses Zitat, wie auch viele andere Fragmente aus *De gente populi Romani*, wurde wiederum durch *De ciuitate Dei* überliefert (vgl. Varro, *De gente populi Romani*, Fragment 5 (Fraccaro 260f.) bzw. 6 (Peter 12)). Kastor von Rhodos bildet in diesem Werk Varros Hauptquelle (vgl. Albrecht, *Geschichte*, 504).

²⁹⁵ Vgl. Frey, Ogygos, 1123.

²⁹⁶ Cap. 8, 31–32 (S. 771): „Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse; sed non sunt.“

Wunderzeichen in Jes 38,5–8, das Augustinus auch als Sonnenwunder interpretiert. Derartige Wunder würden aber die Gegenredner günstigstenfalls der Magie (*magicae artes*) zuschreiben, wie es die *Aeneis* ausdrücke, nach der die Magie Flüsse zum Stehen bringe und die Sternenbahn verändern könne.²⁹⁷ Die Macht, einen Fluss aufzuhalten, kenne man auch von der Landnahme Israels (vgl. Jos 3,16) und von den beiden Propheten Elija und Elischa (vgl. 2 Kön 2,8.14). Den Durchzug durch das Rote Meer erwähnt Augustinus in diesem Zusammenhang nicht. (Vgl. cap. 8, 49–65 (S. 771f.))

Zusammenfassend meint Augustinus: „Nicht also sollen die Ungläubigen sich [sc. ihren Verstand] von der Naturkenntnis so verdunkeln lassen, dass es [für sie] bei irgendeinem Ding nicht sein könne, dass durch göttliche Einwirkung etwas anders geschehe, als sie es aus der Natur durch ihre menschliche Erfahrung bisher kennen“²⁹⁸. Zu bestaunen (*stupendere*) sei ferner schon das Gewöhnliche an der Natur wie die Vielzahl menschlicher Gesichter, wo doch die menschliche Physiognomie eine einheitliche sei. Deswegen wundere man sich auch, wenn man auf zwei Menschen stoße, die gleich aussehen. Wundersam (*mirus*) sei, was selten (*rarus*) sei. (Vgl. cap. 8, 69–83 (S. 772))

Da das von Varro überlieferte einmalige Venus-Wunder womöglich wenig beeindruckte (*minus mouere*), präsentiert Augustinus Sodom als weiteres Beispiel. Mit diesem will er die Gegner überzeugen, dass sie aufgrund von durch Naturbeobachtung abgeleiteten Naturgesetzen nicht Gott etwas vorschreiben (*praescribere*) dürfen. Gott stehe sozusagen über dem Naturgesetz, das ohnehin nur menschlichen Ursprungs sei. Das Land Sodom sei vor seiner Auslöschung ein besonders fruchtbares Gebiet gewesen (vgl. Gen 13,10). Seither sei es allerdings von ungeheuerlichem Ruß (*prodigiosa fuligo*) bedeckt und das Obst (*poma*) bestehe innerlich aus Asche (*fauilla*), wie sowohl die pagane Geschichtsschreibung (*illorum historiae*)²⁹⁹ als auch Reisende berichten. Die Natur dieser Landschaft habe der Schöpfer nachhaltig verändert: „Wie es also Gott nicht unmöglich war, jene Naturen zu erschaffen, die er wollte, so ist es ihm nicht unmöglich, sie, die er

²⁹⁷ Vgl. Verg., Aen. 4, 489 (zitiert nach: cap. 8, 58 (S. 772)). Diesen Vers zitierte Augustinus als Teil eines größeren Zitats bereits in cap. 6, 79 (S. 768)).

²⁹⁸ Cap. 8, 66–68 (S. 772): „Non ergo de notitia naturarum caliginem sibi faciant infideles, quasi non possit in aliqua re diuinitus fieri aliud, quam in eius natura per humanam suam experientiam cognouerunt“.

²⁹⁹ Vgl. Apparat zu cap. 8, 97 (S. 773): Tac., hist. 5, 7.

gebildet hat, in was auch immer, was er gewollt haben wird, zu verwandeln.“³⁰⁰ (Vgl. cap. 8, 84–106 (S. 772f.))

Diese Wunder, die die Gegner widernatürlich (*contra naturam*) nennen, weisen darauf hin, dass Gott mit den Menschenleibern mache könne, was er angekündigt habe (*praenuntiauisse*). Kein Naturgesetz (*lex naturae*) werde ihn daran hindern. Mit den „Vorankündigungen“ hat sich der Kirchenlehrer ausgiebig in Buch 20 beschäftigt. (Vgl. cap. 8, 117–128 (S. 773f.))

Als Erstes hinterfragt Augustinus, ob die Sterblichkeit wirklich zur eigentlichen Natur des Menschen gehöre, da der Tod erst mit der Ursünde gekommen sei. Doch für Nichtchristen stellt der Sündenfall kein Argument dar. Daher versucht Augustinus anhand einiger Beispiele aus der Natur darzulegen, dass die Naturerfahrung, aufgrund der man Naturgesetze bestimme, von der eigentlichen Natur zu unterscheiden sei. Daher sei ein Wunder oder eine Anomalie nicht widernatürlich, sondern gegen die Naturerfahrung. Ein Wunder oder zumindest etwas Wundersames ist für Augustinus bloß ein seltenes Phänomen, weswegen es nicht Teil einer allgemeinen menschlichen Erfahrung sei. Die Unmöglichkeit eines Seienden, gegen seine Natur zu handeln, argumentiert Augustinus kreatürlich, was aufgrund des Schöpfungsglaubens seiner Gegner zulässig ist: Der Urheber der Naturen sei der Schöpfer, weswegen jene Natur immer gottgewollt sei. In dieser Welt geschehe also nichts, was nicht in den Möglichkeiten der von Gott geschaffenen Natur liege. Mit einem Wunder „breche“ Gott nicht das Naturgesetz, sondern das vom Menschen aufgestellte Naturgesetz sei mangelhaft. Von dem zu unterscheiden sei die Fähigkeit Gottes, eine Natur zu verwandeln, wie Gott auch die große Stadt Sodom und eine so lebensfeindliche Gegend verwandelt hat.

Dass ein brennender Leib nicht ewig überlebe, entspreche also unserer Naturwahrnehmung, welche aber prinzipiell defizient sein könne. Daher sei es nicht auszuschließen, dass es anders sein könne, was ein Christ aufgrund des biblischen Befunds auch zu glauben habe. Falls es aber doch natürlich sei, dass ein brennender Leib sterbe, könne Gott die Natur so ändern, dass sie sich der biblischen Ankündigung entsprechend verhalte.

³⁰⁰ Cap. 8, 104–106 (S. 773): „Sicut ergo non fuit impossibile deo, quas uoluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid uoluerit, quas instituit, mutare naturas.“

3.2.7. Cap. 9: Die Strafe an Seele und Leib und Abschluss der Frage

In Jes 66,24 heiße es: „Ihr Wurm stirbt nicht und ihr Feuer erlischt nicht“. Diese Worte wiederholt Christus in der Mahnrede vor der Verfuhrung zum Bösen (vgl. Mk 9,43–48).³⁰¹ (Vgl. 9, 1–18) Die Frage, wie Feuer und Wurm hinsichtlich Geist und Leib zu deuten seien, hat Augustinus bereits in ciu. 20, 22, 26–34 (S. 741) angedeutet, allerdings ist er nicht auf sie eingegangen, was er nun nachholt.

Es gebe eine Meinung, dass „Feuer“ und „Wurm“ auf geistige Strafen (*animi poenae*) zu beziehen seien. Die zu spät Bereuenden (*sero paenitentes*) erleiden geistig einen brennenden Schmerz (*dolor urens*), was mit Feuer und Wurm versinnbildlicht werde. Man beruft sich dabei auf Spr 25,20a (LXX): „Wie eine Motte das Kleid und wie ein Wurm das Holz, so quält Wehmut des Mannes Herz.“³⁰² Eine andere Ansicht, die Augustinus für glaubwürdiger (*credibilis*) hält, besagt, dass das Feuer die physische Qual betreffe und der Geist (*animus*) vom Wurm der Wehmut (*maeror*) zerfressen werde (*rodi*). Die Peinigung müsse sich auf beides beziehen. Wenn aber nur auf eines, dann auf den Leib, da infolge der Leibesqualen der Geist ohnehin von der fruchtlosen Reue (*sterilis paenitentia*) gepeinigt werde. In Sir 7,17³⁰³ heiße es nämlich: „Die Strafe des Fleisches des Gottlosen sind Feuer und Wurm.“³⁰⁴ (Vgl. cap. 9, 19–39 (S. 774f.))

Augustinus räumt aber ein, dass Sir 7,17 auch im Sinne von Röm 8,13 – einem Leben nach dem Fleisch folge der Tod – verstanden werden könne: Jenes im Menschen (*hoc in homine*) werde gestraft, das nach dem Fleisch gelebt habe. Nach Belieben (*quod placet*) möge jeder für sich entscheiden, ob Feuer und Wurm jeweils Leib und Seele zuzuordnen seien oder beides dem Leib. (Vgl. cap. 9, 39–45 (S. 775))

Dass der Leib das Feuer berdauere – *in dolore sine morte* – legte Augustinus ausreichend (*satis*) dar. Dieses Wunder (*miraculum*) sei ein Werk der Allmacht Gottes. Wer dies leugne, spreche Gott allgemein die Wundermacht ab. (Vgl. cap. 9, 45–53 (S. 775))

³⁰¹ In der Vorlage, die Augustinus zitiert, spricht Jesus diese Worte dreimal aus (vgl. Mk 9,44.46.48), in älteren Zeugnissen werden sie nur am Schluss, d. h. im V. 48, gesprochen (vgl. ebd. (Nestle/Aland²⁸)).

³⁰² Zitiert nach: cap. 9, 26sq. (S. 774): „Sicut tinea uestimentum et uermis lignum, sic maeror excruciat cor uiri.“

³⁰³ Nach der Verszählung in der E 2016.

³⁰⁴ Zitiert nach: cap. 9, 36sq. (S. 775): „Vindicta carnis impii ignis et uermis.“ Diese Textfassung entspricht eher der Vulgata – dort Sir 7,19 – (vgl. Sirach (Thiele 315)) denn der Septuaginta, wo nicht vom Fleisch, sondern lediglich vom Gottlosen (*σεβής*) die Rede ist.

Mit dieser Aussage drückt Augustinus deutlich aus, was bereits in früheren Darlegungen impliziert enthalten war. Insofern Gott Herr über die Naturen ist, kann er eine Natur so schaffen oder so verändern, dass solches Leid möglich sei (vgl. capp. 7sp.). Da ferner der Mensch die göttliche Vernunft nicht zu fassen vermag, könne er nicht ausschließen, dass die ewige Qual dieser Vernunft entspreche (vgl. cap. 5).

Nach Thomas Smith sei es Schriften wie der Offenbarung des Petrus im zweiten Jahrhundert zu verdanken, dass die Hölle ihre grauenvolle Gestalt mit ihren vielfältigen Strafen annahm, die weit über Feuer, Wurm, äußerste Finsternis – also jene Elemente, die die Heilige Schrift überliefert – hinausgingen. Der Karthager Tertullian († nach 220) gibt das Vergnügen (*pleasure*) ungeniert zu, das die Darstellung der Bestrafung der Sünder bringt. Ähnlich äußerte sich auch sein Landsmann Cyprian († 258). Zwei Elemente blieben in den Höllenkonzerten einer Mehrheit von Theologen konstant: Das Höllenfeuer war materiell und real und die Pein war ewig.³⁰⁵ Der Alexandriner Clemens († vor 215/221) deutete die Hölle zeitgleich anders: Gott bestraft zur Sühne und zur Wiederaufrichtung. In diese Tradition stellte sich dann auch sein Landsmann Origenes († 254). Die realistische und ewige Hölle stieß sie nicht nur ab, sondern ihre Annahme stellte für sie auch einen Fehler in der göttlichen Architektur des Alls dar. In den zwei verschiedenen Konzepten von Hölle werden zwei verschiedene Arten von Bedürfnissen gestillt. Die realistische Hölle der afrikanischen (im Sinne der römischen Provinz) Rigoristen brachte Rache und Genuss im Anblick der Bestrafung der Bösen; die allegorische Hölle der alexandrinischen Intellektuellen ermöglichte eine eschatologische Harmonie der Schöpfung, indem sie wieder verschwand.³⁰⁶

Obgleich sich Augustinus – selbst Afrikaner (im Sinne der römischen Provinz) – in die afrikanische Tradition einreichte, erkennt Smith in ihm einen „Neo-platonic instinct for unity and harmony“³⁰⁷, wie er den Alexandrinern eigen war. Indem Augustinus den ewig gepeinigten und doch nicht absterbenden Leib als göttliches Wunder preist, geht er neue Wege. Die vielen Feuer- und Hitzewunder, die Augustinus vorstellt, seien kein Umweg, sondern umgeben die Hölle wie ein ästhetisch-befriedigendes Gerüst (*aestheti-*

³⁰⁵ Vgl. Smith, *Pleasure*, 195–197. Ders. verweist auf: ApkPetr 21–25 und Tert., *spect.* 30. Hans Eger sieht dagegen den doppelten Ausgang als ein Erbe seiner manichäischen Phase, das trotz des neuplatonischen Monismus erhalten blieb (vgl. Eger, *Eschatologie*, 16–18).

³⁰⁶ Vgl. Smith, *Pleasure*, 198–200.

³⁰⁷ Ebd., 200.

cally satisfying framework). „Hell is no longer a *res horribilis*, but a *res mirabilis*.“³⁰⁸ Smith würde allerdings nicht sagen, dass Augustinus durch ciu. 21 die abscheuliche Höllenvorstellung maßgeblich gefördert habe,³⁰⁹ sondern dass er sie vielmehr abgestreift habe, indem er die Hölle in eine ästhetische Ordnung einbettete, die mit Qualifizierung zum Wunder auch etwas Vergnügliches (*pleasing*) erhalten habe.³¹⁰

Bei einer Ästhetisierung der ewigen Verdammnis stellt sich die Frage, ob das nicht noch zynischer wirkt, als die Lust auf Rache und den Voyeurismus, den man den Karthagern zuschreibt. Das Wunder ist für Augustinus, dass der Leib trotz immerwährender Qual nicht vergeht, aber nicht, dass Geschöpfe diese unsägliche Pein in alle Ewigkeit erdulden.

Ähnlich mag auch Hohyun Sohns Konzept einer *aesthetic theodicy* des heiligen Augustinus klingen, wenn er Augustins Position beschreibt: „Heaven and hell together highlight the beauty of God’s universe.“³¹¹ Allerdings hält Sohn eine immerwährende Hölle in Augustins System gar nicht für möglich. Wenn alle Bösen auf die Sünden reduziert werden, seien diese irgendwann gebüßt. Hintergrund ist Ciceros Lehre einer verhältnismäßigen Gerechtigkeit, der auch Augustinus anhänge. „I suggest that Augustine’s principle of proportionate justice cannot be compatible with the idea of eternal hell, while the idea of purgatory may be compatible with it“³¹², schließt Sohn. Man darf dabei nicht übersehen, dass sich Sohn dabei auf *De Genesi contra Manichaeos* bezieht, ein Werk, das in den späten 380ern entstanden ist, also fast vier Jahrzehnte früher.

Wie Hohyun Sohn betrachtet auch Paul Griffiths die ewige Verdammnis in Augustins eschatologischem Konzept als nicht schlüssig. Die ewige Strafe, wie sie in ciu. 21 gelehrt wird, trete in Widerspruch zu einer Selbstreduktion der Seele aufgrund der Sünde. Je sündiger die Seele, umso geringer sei ihre Teilhabe an Gott und am Leben. Durch das Sündigen würde das göttliche Ebenbild in einem so lange verdunkelt werden, bis es ausgelöscht sei und bloß eine Spur übrigbliebe. Griffiths verweist auf ciu. 13, 8, wo Augustinus lehrt, dass der Leib nicht mehr lebe, wenn die Seele ihn verlasse, und die Seele nicht mehr, wenn Gott sie verlasse, weshalb man hier von einem zweiten Tod spreche (vgl. Offb 20,6). Ein lebloser Leichnam stellt für Griffiths keine leibliche Sub-

³⁰⁸ Ebd., 204.

³⁰⁹ Diesen Vorwurf erhob beispielsweise Piero Camporesi (vgl. Smith, *Pleasure*, 203).

³¹⁰ Vgl. Smith, *Pleasure*, 200–203.

³¹¹ Sohn, *Theodicy*, 47.

³¹² Ebd., 57. Absatz vgl. ebd., 56f. Ders. verweist auf: Aug., Gn. adu. Man. 2, 27/41.

stanz mehr dar. Er ist Staub, der vergeht. Analog könnte man Augustins Position auch so deuten, dass die von Gott getrennte Seele in nichts aufginge, sodass man von einer Annihilation sprechen könnte, was durch den zweiten Tod unterstrichen würde.³¹³ Man darf beim Wort vom zweiten Tod m. E. nicht übersehen, dass dieser kein Ende nimmt (vgl. ciu. 21, 3). Es ist ein ewiger Tod ohne Abschluss. Ferner hinkt Griffiths Analogie auch dahingehend, dass der Leichnam – so er jetzt ein lebloser Menschenleib oder bloß, wie für Griffiths, Geröll (*detritus*) ist – nicht vollständig in das Nichts übergeht. Seine Materie zersetzt und verwandelt sich, aber sie bleibt in dieser Welt und Gott ruft die Teilchen für die allgemeine Auferstehung wieder zusammen, was Augustinus gerade in ciu. 22 ausführlich thematisiert.

Augustinus hat ausgiebig zu beweisen versucht, dass die höllische Qual im Gegensatz zur irdischen kein Ende haben wird. Augustinus verteidigt die Ewigkeit der Strafe und wird sie noch als gerechte Sache rechtfertigen (vgl. cap. 12), doch dass sie in Opposition zur göttlichen Barmherzigkeit stehen könnte, ist für ihn kein Thema. Mitleid mit den Verdammten versucht er vielmehr als falsches Mitleid zu entlarven (vgl. capp. 17sq.).

3.2.8. Cap. 10: Ein Nachtrag zur Pein der leiblosen Dämonen

In diesem Kapitel nimmt Augustinus noch eine Frage auf, die er bereits in cap. 3, 2–8 (S. 759) vorgestellt hat: Wie können Geistwesen, namentlich Dämonen oder böse Geister (*spiritus maligni*), leibliche Qualen erleiden bzw. mit dem leiblichen Feuer gepeinigt werden? Dass sowohl die verdammten Menschen als auch die bösen Geister durch dasselbe Feuer leiden, komme in der großen Gerichtsrede Jesu zum Ausdruck: „Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist!“ (Mt 25,41) Ob Dämonen aber überhaupt leiblose Wesen seien, sei nicht unumstritten. Es gebe die Vorstellung, dass sie einen Leib besäßen, der sich aus dichter und feuchter Luft zusammensetze (*ex aere crasso atque umido*), deren Stoß (*impulsus*) man beim Wehen des Windes wahrnehme. Ein solcher Luftleib könnte Feuer erdulden (*perpeti*). (Vgl. cap. 10, 1–11 (S. 775f.))

Prinzipiell erachtet Augustinus einen Leib nicht für nötig, um mit einem leiblichen Feuer (*corporalis ignis*) gepeinigt zu werden, wenn dies auch auf wundersame Weise (*miris modis*) geschehe. Da die Seelen der Menschen als unkörperliche Geister (*spiritus incor-*

³¹³ Vgl. Griffiths, Self-annihilation, 416–427.

porei) sowohl in dieser Welt als auch im Jenseits an etwas Leibliches, nämlich an ihre Leiber, gebunden seien, können schließlich auch die unkörperlichen Dämonen an ein leibliches Feuer gebunden werden. Freilich dürfe man sich diese Verbindung nicht so vorstellen, als ob das Feuer dann den Leib bilde, sodass sie dann ein vollständiges Lebewesen (*animal*) wären. (Vgl. cap. 10, 11–27 (S. 776))

Dass die Dämonen wie der namenlose Reiche aus dem Lazarus-Gleichnis (vgl. Lk 16,19–31) brennen, sei nicht anzunehmen, da die Flammen wohl ähnlich beschaffen seien wie der erbetene Wassertropfen von Lazarus' Finger. Da in dieser Perikope noch keine leibliche Auferstehung angenommen wurde, sei auch das Feuer im Gleichnis nicht leiblich (*incorporalis*) gedacht worden. Die Schlusszene des Gleichnisses gleiche eher einem Traumgesicht (*uisum dormientium*). In der Gehenna dagegen brenne zur Qual der Leiber ein leibliches Feuer (*corporeus ignis*). Die Dämonen werden dann entweder mit den Menschenleibern mitgepeinigt, weil sie luftartige Leiber (*aeria corpora*) besitzen, oder weil sie am Feuer festhängen (*haerere*). Aber da Mt 25,41 von nur einem Feuer spricht, müsse es für die verdammten Menschen und die Dämonen dasselbe Feuer sein. (Vgl. cap. 10, 28–46 (S. 776))

Dass Dämonen und verdammte Menschen im selben Feuer leiden, ist für Augustinus schlicht ein biblisches Axiom. Ob sie mit einem Luftleib oder auf andere Art durch dieses leibliche Feuer die Pein erfahren, ist für ihn letztlich nicht von Belang.

Verwandt mit dieser Frage ist die nach der Qual der verdammten Seelen vor der allgemeinen Auferstehung. Jeffrey Burton Russell hebt hervor, dass nach cap. 10 auch die noch nicht mit dem Leib vereinte verdammte Seele in diesem Feuer leide.³¹⁴ Dies könnte man zwar aus den Aussagen Augustins ableiten, doch beinhalten sie das bei genauem Hinsehen nicht. Dieser Zwischenzustand wird in den Büchern 20–22 kaum behandelt, da dort die allgemeine Eschatologie im Mittelpunkt steht. Im *Enchiridion* schreibt Augustinus von Behältnissen (*receptacula*), in welche die Seelen nach dem Hinscheiden je nach Verdienst aufbewahrt werden und wo sie bis zum Jüngsten Tag warten.³¹⁵

³¹⁴ Vgl. Russell, Hell, 423.

³¹⁵ Vgl. Aug., ench. 29/109 (CCSL 46, 108).

3.2.9. Zusammenfassung der capp. 2–10

3.2.9.1. *Die Unsterblichkeit des verdammtten Leibes*

In diesem Abschnitt möchte Augustinus beweisen, dass der Leib eines Verdammtten bei permanenter, schwerer Qual bestehen bleibe. Obwohl er dem Höllenfeuer ausgesetzt sei, verzehren ihn die Flammen nicht. Dieses Bild nimmt Augustinus wörtlich.

Das Überdauern (*durare*) oder Nicht-Sterben in der Hölle würde Augustinus nur in einem eingeschränkten Sinn als Leben bezeichnen. Christus ist das Leben und der Hölle ist er fern. Ferner wird die Auferstehung zur ewigen Verdammnis in Offb 20,6 auch als zweiter Tod bezeichnet.³¹⁶ Die Unsterblichkeit in der ewigen Verdammnis betrachtet Augustinus demnach als ein immerwährendes Sterben. Der Tod trete nie ein bzw. werde nie vollzogen, sodass der Schmerz nie ende. (Vgl. cap. 3)

Das einfachste Argument für die „Unsterblichkeit“ des Leibes eines Verdammtten sei die Allmacht Gottes, wie Augustinus bereits anfänglich artikuliert. Für Ungläubige, denen er diese Unsterblichkeit beweisen will, zählt dieses Argument aber nicht. Daher schlägt Augustinus einen anderen Weg ein, indem er zeigt, dass prinzipiell ein Überleben bei großer Hitze von der Natur her möglich sei, zumindest für ein paar wenige Lebewesen wie einzelne thermophile Wurmarten. (Vgl. cap. 2)

Die Naturbeispiele, die Augustinus aufzählt, folgen vielleicht dem damaligen Stand der Naturkunde – Plinius' Naturgeschichte war aber damals auch schon dreieinhalb Jahrhunderte alt –, tatsächlich gehören sie aber über weite Strecken dem Reich der Sagen und Legenden an. Die erste Reihe der Beispiele beinhaltet reguläre Naturphänomene. Diese Phänomene stellen Besonderheiten dar, die der allgemeinen Erfahrung entgegenstehen, aber an sich doch gewöhnlich seien. Die allgemeine Erfahrung, die mit diesen Beispielen widerlegt werden soll, ist die, dass etwas Brennendes auch irgendwann vom Feuer verzehrt sein muss. (Vgl. cap. 4)

Die zweite Kategorie beinhaltet Naturwunder. Diese Wunder seien bezeugt und allgemein anerkannt, nur kennen die Naturforscher dafür keine Erklärung. Warum erkennen die Ungläubigen diese sozusagen profanen Wunder an, aber jene, die die Heilige Schrift überliefere, nicht? Besonders seltene und außergewöhnliche Phänomene, die jeglicher

³¹⁶ Vgl. Aug., ciu. 20, 6, 65–69 (CCSL 48, 708).

Erfahrung spotten und für die es auch keine Erklärung gebe, müsse auch der Nichtchrist vernünftigerweise glauben, da sie bezeugt seien. (Vgl. cap. 5)

Die Gegner würden einwenden, dass man auch den paganen Wundern Glauben schenken müsse, wenn man die christlichen anerkenne. Diesen Einwand nimmt Augustinus gerne an. Die paganen Wunder werden entweder durch menschliche Raffinesse gewirkt oder durch übernatürliche Kräfte, die der Heide Götter und der Christ Dämonen nenne. Wenn nun aber schon diese niederen Mächte Großes bewirken, um wie viel mehr dann der allmächtige Schöpfer? (Vgl. cap. 6)

Dieser Weg, den Augustinus für die Ungläubigen eingeschlagen hat, führt über die natürlichen Anomalien (cap. 4), die natürlichen (cap. 5) und dann übernatürlichen Wunder (cap. 6) wieder zu seinem Hauptargument: zur Allmacht Gottes. Gott, der alles geschaffen hat, der sowohl das Natürliche als auch das Übernatürliche bewirkt, der alle Wunder vollbringen kann, vermag auch den Auferstehungsleib so zusammenfügen, dass er trotz ewiger Qual unsterblich ist. Ob ein vermeintliches Wunder ein tatsächliches Wunder ist, weil wir die eigentliche Natur einer Sache noch nicht erkannt haben (vgl. cap. 8), oder weil Gott tatsächlich einen kreativen Akt setzt, spielt letztlich keine Rolle. Der Schöpfer bewirkt sowohl die Natur als auch das Wunder. Dass Gott die Natur geschaffen hat, akzeptieren auch die Gegner. Wer das glaube, müsse auch die Unsterblichkeit der Verdammten annehmen können. (Vgl. cap. 7)

Wenn man Gott als Schöpfer der Natur annehme und auch akzeptiere, dass es thermophile Lebewesen gebe, so wäre der nächste Einwand, dass es aber natürlich sei, dass ein brennender Mensch irgendwann sterbe. Diese Erfahrung werde durch keine Anomalie und durch kein natürliches oder übernatürliches Wunder geschwächt. Dass die Sterblichkeit erst durch den Sündenfall eingeführt wurde, sei für die Gegner auch kein Argument. Mit Blick auf einzelne Himmelserscheinungen wirft Augustinus ein, dass sich Naturen wandeln können. Um genauer zu sein: Das Äußere, das wahrgenommen werde, könne sich wandeln, während man die Tiefe einer Natur noch nicht erfasst habe. In diesem Fall heißt das, Gott könne bei der Auferstehung dem Leib die Sterblichkeit wegnehmen, die für Christen ohnehin nur eine durch den Sündenfall bedingte Akzidenz war. (Vgl. cap. 8)

Da aber Gott diese Veränderung bewirkt, sei die Unsterblichkeit durch die Macht Gottes bewirkt, durch jene Macht, die die Wunder und die Schöpfung – für sich genommen auch ein Wunder – hervorgebracht habe. Insofern kann man im Sinne Augustins auch

die Unsterblichkeit als göttliches Wunder bezeichnen. Wer Gott als allmächtigen Schöpfer bekenne, müsse ihm auch die Macht zusprechen, solches zu bewirken. Dafür, dass er dies bewirken werde, bürge die Heilige Schrift. (Vgl. cap. 9)

3.2.9.2. *Die Seele als Ort der Schmerzempfindung*

Der Leib müsse zwar die Pein der Hölle überdauern, aber das Schmerzempfinden ordnet Augustinus der Seele zu. Wenn der Leib zu viel Schmerz an sie übermittle, breche die Verbindung von Seele und Leib auseinander. Diese Trennung sei in der ewigen Verdammnis aber nicht mehr möglich. Da die Seele unsterblich sei, könne sie auch der Schmerz nicht töten. Wenn die Seele den Schmerz empfinde, bedürfe es keines Mediums, keines Leibes mehr, diesen zur Bestrafung zu übermitteln. Demzufolge können auch die bösen Geister im Gehenna-Feuer gepeinigt werden, unabhängig davon, ob sie einen luftartigen Leib besitzen oder reine Geistwesen seien. (Vgl. capp. 3 und 10) Dieses Konzept macht die Höllenpein auch für die Seelen der Verdammten im Zwischenzustand denkbar, sodass sie auch schon vor dem Jüngsten Gericht diese Strafe erfahren, doch sind die Fragen der individuellen Eschatologie in diesem Werk nicht das Thema.

3.3. **Capp. 11–16: Verschiedene Aspekte der zeitlichen Endlosigkeit**

Während in den capp. 2–10 der Frage nachgegangen wurde, wie der Leib die Höllenqual unendlich lange durchhalten könne, thematisiert Augustinus in der Folge diese unendliche Länge bzw. Ewigkeit an sich. Dass das ewige Feuer nicht gleich ewig wie Gott sei, der eben keinen Anfang habe und der das Feuer geschaffen habe, erklärte Augustinus einst den Manichäern.³¹⁷ Da Gott in anderer Weise ewig sei, als es auf die Hölle zutrefte, müsste man sachlich richtiger von einer nie endenden oder immerwährenden Verdammnis sprechen. Augustinus nimmt hier allerdings keine Distinktionen zwischen den Begriffen *aeternus*, *perpetuus* und *sempiternus* vor, sowohl hinsichtlich der Verdammnis als auch hinsichtlich der ewigen Glückseligkeit.

³¹⁷ Vgl. Daley, Eschatologie, 206⁵⁷. Ders. verweist auf: Aug., nat. b. 39.

3.3.1. Cap. 11: Eine immerwährende Strafe für zeitliche Sünden

Ein Vorwurf, der von den Gegnern gemacht wird, lautet, dass es ungerecht sei, für auch noch so schwere Sünden, die in kurzer Zeit (*paruo tempore*) begangen wurden, eine ewige Strafe zu verbüßen. Dem stehe allerdings entgegen, dass in keinem Strafgesetz die Dauer der Strafe der des Verbrechens entspreche. Nach Cicero – Andresen vermutet das Werk *De legibus* –³¹⁸ gebe es acht *genera poenarum*: Geldstrafe (*damnum*), Freiheitsstrafe (*uincla*), Schläge (*uerbera*), Vergeltung (*talio*), öffentliche Beschimpfung/Verspottung (*ignominia*), Verbannung (*exilium*), Todesstrafe (*mors*) und Sklaverei (*seruitus*). Abgesehen von der *talio* würde keine Strafe hinsichtlich der Dauer mit einem Verbrechen übereinstimmen. (Vgl. cap. 11, 1–11 (S. 777))

Die irdischen Strafen scheinen Augustinus den ewigen nicht unähnlich, da ihre Wirkungen relativ dauerhaft seien, nur das irdische Leben dauere nicht ewig. Niemand würde meinen, die Verbrecher sollten für ein schweres Verbrechen, das sich in den meisten Fällen ohnehin zeitlich nicht messen lässt, eine zeitlich entsprechende Strafe erhalten. Man werde sich an der Größe der Bosheit und der Gottlosigkeit orientieren. Bei der Todesstrafe würde man andersherum auch nicht die kurze Zeit der Exekution beachten, sondern den endgültigen Ausschluss aus der Gemeinschaft der Lebenden (*societas uiuentium*). Die Bestrafung mit dem ersten Tod zieht den Ausschluss aus der *ciuitas mortalis* nach sich, die Bestrafung mit dem zweiten Tod den Ausschluss aus der *ciuitas immortalis*. Kein Gesetz beider *ciuitates* könne bewirken (*efficere*), einen Ausgeschlossenen wieder zurückzuholen (*reuocare*). Nicht die Dauer der Tat, sondern die Bosheit gebe das Maß für die Strafe vor. In diesem Sinne sei auch das Herrenwort, „nach dem Maß, mit dem ihr messt, wird auch euch zugemessen werden“ (Lk 6,38), zu verstehen. Wer etwas Böses getan habe, werde entsprechend schlimm leiden. (Vgl. cap. 11, 23–47 (S. 777f.))

Den Einwand, dass eine ewige Strafe für eine Übeltat, die in der Zeit verübt wurde, nicht gerecht sei, räumt Augustinus schließlich mit profanen Argumenten aus: Auch in dieser Welt entspreche die Strafdauer kaum der Tatdauer. Das Gegenteil sei der Fall: Eine lebenslange Strafe würde auch ewig dauern, wenn nicht der Tod irgendwann das Leben beenden würde. Im Brief 102 bezieht Augustinus den Umstand, dass lebenslanglich nur wegen des Todes nicht ewig sei, auch auf die Sünde. Jemand, der in der Sünde

³¹⁸ Vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 997.

verharrt, würde in Ewigkeit weiter sündigen, wenn er auf der Erde ewig lebte. Da die Sünder den ewigen Genuss der Sünde anstreben, werden sie auch die ewige Härte der Strafe zu spüren bekommen.³¹⁹

3.3.2. Cap. 12: Die Folge der Ursünde

Den menschlichen Gefühlen (*sensus humani*) erscheine die ewige Strafe hart und ungerecht, doch vergesse man, welch enormes Unrecht (*nefas*) jene erste Übertretung (*illa prima praeuvaricatio*), die Ursünde, zu der Augustinus etwas unvermittelt weiterspringt, darstelle. Je näher man Gott stand, umso schlimmer war der Abfall, der des ewigen Verderbens würdig war. So schließt Augustinus: „Daher ist die gesamte Masse der Menschheit verdammt“³²⁰. (Vgl. cap. 12, 1–9 (S. 778))

Jener Strafe, mit der jener, der die Ursünde beging, zusammen mit seiner ganzen Nachkommenschaft (*stirps*) belegt wurde, könne man lediglich mit der unverdienten Gnade (*indebita gratia*) entinnen. So werde die Menschheit geschieden werden (*dispartiri*) in jene, an denen sich das Wirken der Gnade, und in jene, an denen sich das Wirken der gerechten Strafe (*iusta uindicta*) zeige. Es werden sich weit mehr (*multo plures*) in der Strafe als im Licht befinden, damit klar werde, dass die Strafe das sei, was allen gebühre. Die Verdammung sei immer gerechtfertigt. (Vgl. cap. 12, 8–22 (S. 778))

Während Augustinus in cap. 11 argumentiert, dass eine ewige Strafe für eine zeitliche Tat prinzipiell als vernünftig anzusehen sei, wird er in cap. 12 konkret. Der zeitlichen Ursünde folge die ewige Verdammnis. John Bowlin sieht gerade in der Strafe die Schwere von Adams Sünde. Die Qualen der Hölle müssen der Ursünde entsprechen und daran sei zu erkennen, dass Adams Vergehen nicht irgendeines war.³²¹ Da die Ursünde als Erbsünde alle betreffe, müsse auch die ewige Verdammnis alle treffen. Augustins Höllenlehre entspringe letztlich seiner Erbsündentheologie, wonach der Sündenfall keinen fernen Mythos darstelle, sondern noch immer Aktualität besitze.³²² Die Position, dass alle die Verdammnis verdienen, sei die Kehrseite der Lehre, dass die ewige Glückseligkeit eine unverdiente Gnade sei. Diese Position stehe in Opposition zu dem, was man später pauschal als Pelagianismus bezeichnet habe, dass man durch eigene Ver-

³¹⁹ Vgl. Aug., ep. 102, 4/27 (CSEL 34/2, 568, 11–17). Auf diese Stelle verweist: Hugo, De sacramentis 2, 18, 6 (Berndt 593, 11–12).

³²⁰ Cap. 12, 8sq. (S. 778): „Hinc est uniuersa generis humani massa damnata“.

³²¹ Vgl. Bowlin, Hell, 193.

³²² Vgl. Keith, Views. 301.

dienste das Heil erlangen könne, bzw. dass die Gnade dafür nicht notwendig sei.³²³ Obgleich sich nachvollziehen lässt, dass die Verdammnis jedem zustünde, da die Rettung unverdient ist, eröffnet sich doch die Frage, worin das Gut der Taufe bestehe. Augustinus wird diese Frage noch in den Einwänden in den capp. 17–27 thematisieren.

Das nachhaltig Verhängnisvolle in der Eschatologie Augustins sieht Herbert Vorgrimler weniger in seiner Höllendarstellung als in der „Entschiedenheit, mit der seine Prädestinationslehre dem Erbarmen Gottes Grenzen setzte“³²⁴ – und zwar für den größeren Teil der Menschheit. Menschen können fehlgehen und erst das Jüngste Gericht werde offenbaren, wer wirklich erwählt war. Damit verliere die Kirche zum einen ihren Sinn als „Gnadenanstalt“ – die Kirchenmitgliedschaft garantiere nichts – und zum anderen „schiebt sich“, wie Viktor Stegemann meint, „bei aller Glaubenskraft ein Moment der Furcht vor Gott ein, welches das kindliche Vertrauensverhältnis selbst der wahrhaftesten Christen zu Gott trüben muß“³²⁵.

Die Prädestinationslehre entwickelt Augustinus zeitgleich zu den letzten beiden Büchern von *De ciuitate Dei* in den Schriften *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* und *De dono perseuerantiae*, die Augustinus etwa zwischen 424 und 427 den Mönchen von Hadrumetum und der Provence schrieb. Dazu kommen noch Schriften gegen die Pelagianer im Allgemeinen und gegen Julian von Eclanum in den Jahren von 420 bis zu seinem Tod 430.³²⁶

3.3.3. Cap. 13: Zeitliche Strafen

Augustinus stellt zuerst die Position der Platoniker zur Strafe im Allgemeinen vor: Vergehen seien zu bestrafen, aber nur um der Besserung (*emendatio*) willen. Das gelte sowohl für Strafen in diesem Leben, als auch für jene *post mortem*. Augustinus zitiert einige Verse Vergils, nach denen die Seele unter der Last des Leibes leide. Auch nach dem Tod sei dieses Leid nicht völlig vergangen, da die Seele zu innig mit dem Leib und seinen Gebrechen (*pestes*) verbunden war. Darum werde man dort durch Strafen für Früheres gequält (*exercere*) und geprüft (*expendere*) mit Wind, Wasser und Feuer.³²⁷

³²³ Vgl. Greshake, Pelagius, 9. In diesem Sinne hat in jüngerer Zeit auch Papst Franziskus diesen Begriff wieder gebraucht (vgl. Franziskus: Evangelii Gaudium (24. November 2013) Nr. 94).

³²⁴ Vorgrimler, Geschichte, 127.

³²⁵ Stegemann, Gottesstaat, 65.

³²⁶ Vgl. Pollmann, Moulding, 173. Zur Auseinandersetzung mit den Mönchen von Hadrumetum und in der Provence vgl. auch: Brown, Augustinus, 348–356.

³²⁷ Vgl. Verg., Aen. 6, 733–742 (zitiert nach: cap. 13, 8–21 (S. 779)).

Zur Reinigung werden die Seelen mit Sühnestrafen (*expiatoriae poenae*) gepeinigt. (Vgl. cap. 13, 1–28 (S. 778f.))

Besserung (*emendatio*) sei hier wohl nicht nur moralisch zu verstehen, da es den Platonikern bei der Bestrafung nicht nur um eine Besserung des Charakters, sondern auch um eine Reinigung der Seele nach dem Tode gehe. In diesem Strafzweck-Konzept werden moralische Besserung, Sühne und Reinigung zusammengedacht. Wenn das aber für alle Strafen zu gelten habe, so gäbe es nach dem platonischen Verständnis nur eine zeitliche Strafe, da eine immerwährende Strafe nicht zur Besserung führte.

Augustinus erkennt Reinigungstrafen (*poenae purgatoriae*) im irdischen Leben für jene an, für die sie einen pädagogischen Nutzen haben, die sozusagen moralisch gereinigt werden. Die übrigen *poenae* – in diesem Fall bedeuten *poenae* nicht Strafen, sondern neutral Peinigungen – sowohl zeitliche als auch immerwährende – werden entweder für Sünden verhängt oder zur Prüfung oder Stärkung der Tugendhaftigkeit. Die zeitlichen Strafen (*temporariae poenae*) können sowohl in diesem, als auch im jenseitigen oder in beiden Leben erduldet werden. Verhängt werden sie aber immer vor dem Jüngsten Gericht Gottes. Die ewigen Strafen (*sempiternae poenae*) nach dem Jüngsten Gericht erhalten nicht alle, die eine zeitliche Strafe erhielten. Manchen werde manches in dieser Welt nicht erlassen (*remitti*), damit sie in der nächsten nicht die ewige Pein büßen müssen. (Vgl. cap. 13, 28–48 (S. 779f.))

Strafen in diesem Leben und im zwischenzeitlich-jenseitigen – zwischen individuellem Tod und allgemeiner Auferstehung – können nur zeitlich sein, während es nach dem Jüngsten Gericht nur ewige gebe. Demzufolge komme das Verhängen der ewigen Strafe ausschließlich dem Jüngsten Gericht zu und das der zeitlichen ausschließlich den ständigen Richtsprüchen Gottes,³²⁸ da es nach dem Jüngsten Tag nur mehr ewige Zustände gebe. Da die Seele in diesem Leben oder im Zwischenzustand durch eine zeitliche Strafe eine entsprechende Läuterung erfahren könne, müsse es keinen Zusammenhang zwischen einer zwischenzuständlichen Strafe und einer ewigen geben.

In seinem *Enchiridion* nimmt Augustinus an, dass die Seelen im Zwischenzustand verschiedenen Orten (*receptacula*) zugeordnet werden, wo je nach Verdiensten Ruhe oder Strafe herrsche.³²⁹ Dieses sozusagen zwischenzeitliche Geschick könne von lebenden

³²⁸ Vgl. Aug., ciu. 20, 1, 46–53 (CCSL 48, 700).

³²⁹ Vgl. Aug., ench. 29/109 (CCSL 46, 108).

Fürbittern auch durch Gebete, Eucharistiefeiern und Almosen gemildert werden, sofern die arme Seele zumindest so verdienstvoll war, das ihr eine solche Hilfe zukomme.³³⁰ Jene *poena*, die zur Erweckung oder Stärkung der Tugend diene und nicht in einem Zusammenhang mit einer Sünde stehe, wird man nicht mit Strafe übersetzen können. Für Augustinus existieren nicht nur zeitliche Strafen bzw. Peinigungen mit pädagogischer und sühnender Wirkung, wie es der Platonismus lehre, sondern auch ewige. Damit hat Augustinus das Motiv der zeitlichen Endlosigkeit der Höllenstrafe von cap. 11 wieder aufgenommen.

3.3.4. Capp. 14–15: Die Folgen des Sündenfalls in diesem Leben

3.3.4.1. Cap. 14: Das irdische Leben als Strafe

Mit diesem Kapitel schließt Augustinus an die zeitlich-irdischen Strafen in cap. 13 an. Dass jemand nur nach dem Tode, aber nicht schon in diesem Leben bestraft werde, hält Augustinus für selten, doch schließt er es nicht aus. Allerdings sei das irdische Leben an sich schon als Strafe zu erachten, da es zur Gänze eine Versuchung (*tentatio*) darstelle, wie es in Ijob 7,1 (LXX) heiße: „Ist nicht Versuchung das menschliche Leben auf Erden?“³³¹ (Vgl. cap. 14, 1–8 (S. 780))

Mit einem Weinen anstatt mit einem Lächeln erblicke ein Kind das Licht der Welt, weil es in diesem bereits den Anfang der Übel (*lux malorum ingressa*) erkenne.³³² Allein Zoroastres/Zarathustra soll bei der Geburt gelacht haben, was nichts Gutes verhieß, da er der Erfinder der Zauberkunst (*magicarum artium inuentor*) wurde. Dies nutzte ihm allerdings wenig, als gegen ihn und seine Heimat Baktrien, das heutige Afghanistan,³³³ der Assyrer Ninos anrückte. Das Leben zwischen Geburt und Tod sei, wie es in Sir 40,1 heiße, ein schweres Joch (*graue iugum*), das den Kindern auch nach der Abwaschung der Fessel der Ursünde (*originalis peccati uinculum*) erhalten bleibe. (Vgl. cap. 14, 15–29 (S. 780))

Der Heilspessimismus in cap. 12 wird nun mit einem finsternen Blick auf das Erdendasein ergänzt. Trotz Taufe bleibe die Konkupiszenz erhalten und treibe den Menschen so

³³⁰ Vgl. ebd. 29/110 (CCSL 46, 108f.).

³³¹ Zitiert nach: cap. 14, 7–8 (S. 780): „Numquid non temptatio est uita humana super terram?“

³³² Dieses Beispiel verarbeitet Augustinus auch in: en. Ps. 125, 10, 42–45 (CCSL 40, 1825).

³³³ Vgl. Treidler/Brentjes, Baktria, 414.

in Versuchung, dass als verdienter Lohn nur die Hölle bleibe (vgl. cap. 12, 8–22 (S. 778)).

3.3.4.2. Cap. 15: Das Erdenleben als Kampf gegen die Versuchungen

Das Erdenleben sei infolge des Sündenfalls ein qualvolles (*poenalis*) und alles, wozu der Neue Bund (*testamentum nouum*) uns hinführe, betreffe nur das Leben im nächsten *saeculum*. Hier (*hic*) haben wir nur ein Unterpand (*pignus*) des Kommenden und sollen uns derweil in der Hoffnung und im Abtöten üben (vgl. Röm 8,13). (Vgl. cap. 15, 1–11 (S. 780f.))

Der natürliche Sohn Gottes (*natura Dei filius*) wurde Mensch, damit die natürlichen Kinder der Menschen durch Gnade Kinder Gottes würden. Gewandelt (*commutati*) sollen die Menschen durch ihre Teilnahme am Unsterblichen und Gerechten ihre Sterblichkeit und Sündhaftigkeit ablegen und das Gute, das den Menschen nun eingegeben wurde, in der Güte seiner Natur (*eius naturae bonitas*) bewahren. Wie durch einen sündigenden Menschen das Unheil (*malum*) kam, so komme durch einen rechtfertigenden Menschen das Heil (vgl. Röm 5,12.15). (Vgl. cap. 15, 13–24 (S. 781))

Ob man zum Heil gelangt sei, wisse man erst, wenn man dort sei, wo es keine Versuchung und keinen Kampf mehr gebe. Den Kampf (*bellum*) gäbe es ohne Sündenfall nicht, aber nach der Ablehnung des Friedens befinde sich die menschliche Natur mit sich selbst (*secum*) im Krieg. Dieser Kriegszustand sei ein elendes Übel (*malum miserabile*), aber er sei besser als der frühere Zustand dieses Lebens (*priora uitae huius*). Besser sei es, gegen die Laster (*uitia*) zu kämpfen, als sich ihnen zu ergeben, besser ein hoffnungsvoller Krieg als Gefangenschaft (*captiuitas*). Selbst wenn es keine Hoffnung auf Sieg – respektive auf Frieden – gebe, sei es besser, im Kampf auszuharren (*remanere*), als sich den Lasten zu unterwerfen. (Vgl. cap. 15, 24–41 (S. 781))

In Sprache von Kampf und Krieg beschreibt Augustinus die verschiedenen Zustände. Frieden gebe es nur im erlösten Jenseits, während im Diesseits die Versuchung herrsche, gegen die man ankämpfe. Im Diesseits gebe es zumindest zwei Zustände, zwischen denen eine Wandlung (*commutatio*) durch die Gnade liege. Dieses innere Geschehen verbindet Augustinus allerdings nicht ausdrücklich mit den religiösen Begriffen der Bekehrung oder der Taufe. Jemand, der Gott erkannt hat, kann im Kampf gegen die Versuchungen dieser Welt etwas hoffen. Für jene, die diese Erkenntnis und damit diese

Hoffnung nicht haben, also die Heiden, sei es trotzdem besser, anzukämpfen. Im moralischen Streben der Nichtgläubigen sieht Augustinus ein Gut.

3.3.5. Cap. 16: Die Straffähigkeit nach den Lebensaltern

Im Kleinkindesalter vor der Sprachfähigkeit (*infantia*) und in der nächsten Kindheitsphase (*pueritia*), in der Vernunft und Geist auch noch schwach seien, das Gebot (*praeceptum*) noch nicht erfasst wurde und allen Reizen (*delectationes*) nachgegeben werde, werden Kinder, wenn sie nach dem Empfang der Sakramente aus dem Leben scheiden, gerettet werden. Nicht einmal die Reinigungsstrafen (*purgatoria tormenta*) werden sie erdulden müssen. Allein die Taufe (*spiritalis regeneratio*) genüge, dass nach dem Tod die Folgen der Ursünde wirkungslos seien. (Vgl. cap. 16, 1–13 (S. 782))

Wo noch kein Vernunftgebrauch vorhanden sei, könne auch nicht ernsthaft gesündigt werden. Die Erbschuld sei allerdings mit der Taufe zu tilgen. Während die Darlegungen der *purgatoria* in cap. 13 noch sehr allgemein und etwas unbestimmt gehalten sind, wird in diesen Ausführungen deutlich, dass Augustinus im Allgemeinen eine reinigende Strafe für die Zwischenzeit annimmt.

Sobald man das Alter (*aetas*) erreiche, in dem man sich dem Anspruch des Gesetzes (*legis imperium*) fügen könne, sei der Kampf *contra uitia* zu führen, um der verdammenswerten Sünden (*damnabilia peccata*) nicht zu verfallen. Das gelinge nur mit Freude (*delectatio*) an der Gerechtigkeit, die im Glauben an Christus gründe. Denn allein schon durch das Verbot werde das Verlangen (*desiderium*) nach der Sünde wachsen. (Vgl. cap. 16, 13–23 (S. 782))

Die meisten verständigen *adulescentes* versagten sich zuerst einmal nichts, ehe sie dann zur helfenden Gnade reuig Zuflucht nähmen (*confugere*) und den Kampf umso erbitterter (*uehementius*) führten. Um der immerwährenden Pein zu entgehen, bedürfe es der Taufe und der Rechtfertigung in Christus: „Und so laufe er wirklich vom Teufel zu Christus über.“³³⁴ (Vgl. cap. 16, 36–42 (S. 782f.))

Mit Blick auf seine *Confessiones* und die dort autobiographisch beschriebene Jugend könnte Augustinus hier sein eigenes Leben vor Augen haben: „Von dir bin ich abgefal-

³³⁴ Cap. 16, 42 (S. 783): „Ac sic uere transeat a diabolo ad Christum.“

len und bin, mein Gott, allzu sehr von deiner Festigkeit in der Jugend abgeirrt und ich habe mich in die Lage des Elends gebracht.“³³⁵

Hinsichtlich der Reinigungsstrafen wiederholt Augustinus, dass er diese nur vor dem Endgericht annehme (*opinari*) (vgl. cap. 13, 41–43 (S. 779)). Für das ewige Feuer werde es verschiedene Grade gemäß der Verschiedenheit der Vergehen (*diuersitas meritorum*) geben, sei es objektiv, dass Intensität und Hitze (*uis atque ardor*) anders seien, oder subjektiv, dass diese anders empfunden werden. (Vgl. cap. 16, 40–48 (S. 783))

Augustinus nimmt eine Verschiedenheit und damit auch eine Gradualität der Höllenstrafen an. Im *Enchiridion* hält es Augustinus auch für möglich, dass Gott in seiner Barmherzigkeit die Höllenqual auch zwischenzeitlich abmildern könne. Doch all das bleibe im Vergleich zur ewigen Gottesferne akzidentiell.³³⁶

3.3.6. Zusammenfassung der capp. 11–16

Ein Aspekt der ewigen Verdammnis, mit dem sich Augustinus in diesem Abschnitt auseinandersetzt, ist ihre Endlosigkeit. In cap. 11 rechtfertigt er sich gegen den Einwand, dass eine ewige Strafe für ein zeitliches Vergehen nicht verhältnismäßig sei. Doch eine Strafe habe im Allgemeinen der Bosheit zu entsprechen und nicht der Dauer.

Jene Bosheit, die eine ewige Strafe rechtfertige, sei die Ursünde. Diese an alle vererbte Schuld rechtfertige demzufolge auch die Verdammung der ganzen Menschheit. Insofern der Himmel etwas Unverdientes darstelle, müsse die Hölle das Verdiente sein. (Vgl. cap. 12)

Entgegen den Platonikern, die nur zeitliche Strafen kennen, da sie einen pädagogischen oder sühnenden Sinn haben müssen, bekennt sich Augustinus zu den ewigen Strafen. Diese werden aber erst vom Jüngsten Gericht verhängt. (Vgl. cap. 13)

Eine zeitliche Strafe sei infolge der Ursünde das irdische Leben an sich. Zur Strafe werde das Leben aufgrund der ständigen Versuchung (*tentatio*), mit der der Mensch konfrontiert werde. Aufgrund der Erleuchtung durch die Gnade habe der Christ aber die Hoffnung, dieses Leben, das einem ständigen Kampf mit sich selbst gleiche, zu bestehen und zum Ort der Ruhe zu gelangen. Diese Hoffnung verleihe einem Menschen in

³³⁵ Aug., conf. 2, 10/18, 6–8 (CCSL 27, 26): „Defluxi abs te ego et erravi, deus meus, nimis deuius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis.“ Et passim.

³³⁶ Vgl. Aug., ench. 29/112 (CCSL 46, 109f.).

diesem Leben Kraft und Zuversicht. Ob man mit der Gnade den Sieg errungen habe, wisse man erst, wenn man dort sei, wo es keine Versuchungen mehr gebe. (Vgl. capp. 14sq.)

Abrundend erklärt der Kirchenvater, dass Kinder, wenn sie vor dem Vernunftgebrauch sterben, keine zeitlichen Strafen zu fürchten brauchen: keine Mündigkeit, keine Strafe. Nur die Erbschuld, sofern sie nicht in der Taufe abgewaschen wurde, werde die Verdammnis nach sich ziehen. (Vgl. cap. 16) Dass verstorbenen ungetauften Kinder trotz der Unfähigkeit, zu sündigen, die Hölle zukomme, war ein Streitpunkt in der Kontroverse mit den Pelagianern. Augustinus ist sich gewiss, dass, wenn man die Taufe zur Vergebung der Sünden spende – wie man mit dem Glaubensbekenntnis bekenne – und man Kinder taufe, Gott den Kindern etwas zu vergeben habe und zwar die Erbschuld. Diese Position übernahm Augustinus von Cyprian. Augustinus geht zwar davon aus, dass verstorbene ungetaufte Kinder die mildeste Form der Verdammung spüren – „mildeste Strafe von allen“³³⁷ –, wobei ihm freilich bewusst war, dass der Entzug der Gottesschau allein schlimm genug sei (vgl. ench. 29/112). Augustinus sei sich zwar der Verdammung ungetaufter Kinder sicher, doch zweifelte er sehr wohl an der Gerechtigkeit dieses Umstands (vgl. ep. 166, 10).³³⁸

Hinsichtlich der verdammten, ungetauften Kinder hält Graham Keith fest, dass diese Überzeugung Augustins offensichtlich der Menschwerdung um unseres Heiles Willen zuwiderlaufe. Sie lege eine Schwäche in Augustins System frei, die der Heilsnotwendigkeit der Taufe geschuldet sei. Die Taufe habe in Augustins Theologie nicht immer diese Stellung genossen.³³⁹

Die Taufe bzw. die Erleuchtung bewirke die Hoffnung im Kampfe dieses Lebens (vgl. cap. 15) und die Reinigung von der alten Schuld (vgl. cap. 16). Diese Wirkungen seien aber wohl nicht zu überschätzen, wenn Augustinus aus einer eschatologischen Perspektive heraus annimmt, dass sich trotzdem alle die Hölle verdient hätten (vgl. cap. 12), da man der Konkupiszenz nicht gewachsen sei. Man bedürfe für das Himmelreich noch immer der Gnade. Nur bei verstorbenen Kindern, die nach der Reinigung der Taufe, aber vor der Fähigkeit zu sündigen verstorben seien, gebe es sozusagen eine hohe

³³⁷ „Mitissima sane omnium poena“ (ench. 23/93 (CCSL 46, 99)). Vgl. ferner: Aug., pecc. mer. 1, 16/21.

³³⁸ Vgl. Harmless, Baptism, 89f. Ders. verweist hinsichtlich Cyprian auf: Aug., gr. et pecc. or. 2, 17, und Cypr., ep. 64, 6.

³³⁹ Vgl. Keith, Views, 295. Ders. verweist auf: Bonner, Gerald L.: St Augustine of Hippo. Life and Controversies, Norwich 1986, 382.

Heilswahrscheinlichkeit (vgl. cap. 16). Dass die Taufe notwendig, aber nicht hinreichend sei, wird Augustinus im Folgenden noch erläutern. Während also die Taufe mit Blick auf die ungetauften und frühverstorbenen Kinder als überbewertet erscheinen mag, mag sie angesichts des geringen Einflusses auf das Heil vor dem Hintergrund der allgemeinen Verdammungswürdigkeit auch als unterbewertet erscheinen.

3.4. Capp. 17–27: Einwände gegen eine ewige Strafe für den Einzelnen

In den folgenden Kapiteln stellt sich Augustinus verschiedenen Einwänden gegen das verdammende Urteil über den Einzelnen. Gibt es Garantien, wie z. B. die Fürsprache der Heiligen (vgl. cap. 18), die Taufe (vgl. cap. 19), die Katholizität (vgl. cap. 20), die Standhaftigkeit (vgl. cap. 21) oder die Werke der Nächstenliebe (vgl. 22), die jemanden vor dem immerwährenden Feuer bewahren?

3.4.1. Cap. 17: Das inkonsequente Mitleid mit den Verdammten

Augustinus wendet sich den Mitleidenden (*misericordes*)³⁴⁰ zu, die nicht glauben (*credere*) wollen, dass die Höllenstrafe (*gehennae supplicium*) für alle dazu Verurteilten immerwährend sei. Übertroffen werde dieses Mitleid noch von Origenes (185/186–253/254), der auch den Teufel und seine Engel (*diabolus atque angeli eius*) irgendwann begnadigt glauben wollte, obgleich er Dauer und Härte der Strafe ihrer Schuld wegen (*pro meritis*) länger und größer einschätzt. Wegen dieser und anderer Meinungen habe ihn die Kirche nicht unverdient verworfen (*non inmerito reprobauisse*). (Vgl. cap. 17, 1–14 (S. 783))

Das Werk des Alexandriners Origenes († um 253) wurde schon zu seinen Lebzeiten sehr unterschiedlich rezipiert. Während Hieronymus († 419/20) anfangs in ihm den größten Kirchenlehrer seit den Aposteln überhaupt sah, kehrte sich bei ihm diese Meinung später vollständig um. Die ἀποκατάστασις τῶν πάντων hat Origenes als eschatologische Option vorgestellt, die es zu erörtern gelte. Die Verurteilung der Meinung, dass die Strafe der verdammten Menschen und Engel nicht ewig sei und diese wiederherge-

³⁴⁰ Den Begriff *misericordes* übersetzen andere auch mit ‚Mitleidige‘ (vgl. z. B. Fürst, Origenes, 168 et passim), um Augustins Unterton Ausdruck zu verleihen. Augustins „Mitleidende“ decken sich mit jenen, die man in jüngerer Zeit – wohl kaum weniger despektierlich – ‚Heiloptimisten‘ (vgl. Balthasar, hoffen, 13f.) oder ‚Jenseitslaxisten‘ (Le Goff, Geburt, 94) nannte.

stellt werden, hat Kaiser Justinian 543 in einem Edikt verlautbart und wurde auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel 553 bestätigt. Das Decretum Gelasianum aus dem sechsten Jahrhundert hält fest, dass jene Werke Origenes' zulässig sind, die Hieronymus nicht verworfen hat.³⁴¹

Augustins Auseinandersetzung mit Origenes geschah über Hieronymus. Von ihm ließ er sich Kommentare übersetzen. Augustinus schätzte das Werk des alexandrinischen Theologen. Selbst nachdem Augustinus infolge des Origenismusstreits (393–404) Origenes als Irrlehrer einschätzte, studierte er noch seine Schriften.³⁴² Auch innerhalb des „Gottesstaats“ würdigt Augustinus Origenes' exegetische Leistungen (vgl. ciu. 15, 27).

Augustinus hält Origenes' Position allerdings für konsequenter als jene der von ihm so bezeichneten Mitleidenden. Origenes habe allgemein einen zyklischen Wechsel zwischen Elend und Seligkeit vertreten, der alle betreffe (vgl. cap. 17, 11–14 (S. 783)), doch die Mitleidenden wollen, dass nur die verdammten Menschen einst alle erlöst werden (*liberari*) und dann ewig selig seien. Zu den verdammten Engeln reiche ihr Mitleid nicht. (Vgl. cap. 17, 18–32 (S. 783))

Der Allversöhnung, der Vorstellung, dass alle die ewige Glückseligkeit erlangen werden, steht für den Kirchenvater letztlich das ewige Geschick der bösen Geister im Weg. Ihr Urteil wurde schon auf ewig gesprochen und werde nicht mehr revidiert werden, womit eine Eschatologie mit einem nur positiven Ausgang – eine entdualisierte Eschatologie – nicht denkbar ist.

3.4.2. Cap. 18: Die Gerichtsreden als Androhungen und die Möglichkeiten des Gebets

Die nächste Gruppe der sogenannten „Mitleidenden“ meine, dass für jene, die die Hölle verdienten, im Gericht die Barmherzigkeit siegen werde (*misericordia superatura*) – und zwar auf Fürbitten (*intercessiones*) der Heiligen. Sie haben in diesem Leben für ihre Feinde gebetet und täten es wohl auch im nächsten. Sollte Gott sie dann nicht umso eher hören, da ihre Heiligkeit nun vervollständigt sei? (Vgl. cap. 18, 5–23 (S. 784))

Diese *misericordes* verstehen die Gerichtsreden als Androhung (*comminatio*), wie auch die Strafpredigt des Jona eine war, die nicht ausgeführt wurde (vgl. Jona 3f.). Gott ließ

³⁴¹ Vgl. Fürst, Origenes, 165–168 und 209–211.

³⁴² Vgl. Fürst, Origenes, 487f.

die Zerstörung unbedingt und unabänderlich (*absolute ac definite*) ankündigen, doch wusste er gleichzeitig, dass sich die Niniviten bekehren würden und er sie schonen (*pepercisse*) würde. Der Strafe wären sie wahrhaft wert (*dignus*) gewesen. Sie hätte der Strenge (*seueritas*) entsprochen, aber nicht des Mitleids (*miseratio*). Gottes Zorn habe seine Barmherzigkeit nicht aufgehalten, wie die „Mitleidenden“ meinen. (Vgl. cap. 18, 31–47 (S. 784f.))

Die sogenannten Mitleidenden sehen den Sinn der Drohreden darin, dass sich viele aus Furcht (*timore*) vor den Strafen bessern (*corrigere*). Sie deuten daher auch das Apostelwort, dass Gott alle in der Untreue (*infidelitas*) vereinte, um sich aller zu erbarmen (vgl. Röm 11,32), so, dass niemand verdammt werden werde. Ähnlich verstehen sie auch die vorübergehende Verborgenheit der Güte Gottes in Ps 30/31,20a. Diese Schriftstellen wird Augustinus noch in cap. 24, 125–185 (S. 792f.) auslegen. Diese Meinungen beschränken sich freilich wieder auf die Menschheit und blenden den Teufel und seine Engel aus. Den Vertretern des universalen Mitleids (*generalis miseratio*) wirft Augustinus vor, dass sie sich letztlich selbst eine Strafbefreiung zusichern wollen (*impunitatem polliceri*). (Vgl. cap. 18, 51–67 (S. 785))

Die an sich positive Eigenschaft des Mitleids möchte Augustinus bei den „Mitleidenden“ als verdeckten Egoismus entlarven. Die erste Schrift, in der sich Augustinus zugunsten einer rigideren Vorstellung gegen solche *misericordes* wendet, ist die Abhandlung *De fide et operibus* aus dem Jahre 413.³⁴³

3.4.3. Capp. 19–22: Vermeintliche Straffreiheiten

Augustinus zählt vier Personengruppen auf, für die manche die Straffreiheit annehmen. Zumindest die ersten drei gleichen drei übereinandergelegten konzentrischen Kreisen: alle Christen (cap. 19), alle katholischen Christen (cap. 20), alle treuen katholischen Christen (cap. 21) und schließlich alle Mildtätigen unabhängig vom kirchlichen Status (cap. 22). In diesem Sinne stehen die Christen für die Nichtkatholiken. *Alle* Katholiken inkludieren auch jene, die einmal katholisch waren und dann abgefallen sind.

³⁴³ Vgl. Le Goff, Geburt, 84 und 90–93. Ders. verweist auf: Ntedika, Joseph: L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin, Paris 1966.

3.4.3.1. Cap. 19: Straffreiheit für Christen

Es gebe die Ansicht, dass jene vor der ewigen Strafe sicher seien, die die Taufe und den Leib Christi empfangen haben – unabhängig vom Lebenswandel –, da es im Evangelium heiße, jeder, der vom lebendigen Brot esse, werde in Ewigkeit leben (vgl. Joh 6,50–51). Zumindest irgendwann einmal (*quandocumque*) – wohl nach einer postmortal zeitlichen Strafe – würden jene ins ewige Leben überführt werden (*perduci*). (Vgl. cap. 19, 1–13 (S. 785f.))

Mit Blick auf die einmal abgefallenen katholischen Christen in cap. 20 und die treuen katholischen Christen in cap. 21 umfassen die hier gemeinten Christen jene Getauften, die nie Teil der katholischen Kirche waren. Katholizität bedeute, so Gillian Evans, bei Augustinus ein Sein in der Kirche. *Extra ecclesiam* seien neben den Juden, die ohnehin keine Getauften sind, Häretiker und Schismatiker.³⁴⁴ Es liegt nahe, dass Augustinus donatistische Christen vor Augen hatte, die als solche getauft waren und in ihrer Gemeinschaft verharrten.

3.4.3.2. Cap. 20: Straffreiheit für alle zumindest einmal katholischen Christen

Wieder andere sagen die Freiheit von der ewigen Strafe nur den (nach damaligem Verständnis) katholischen Christen zu, die die Taufe und den Leib Christi empfangen haben. Diese Freiheit gelte wiederum unabhängig vom Lebenswandel. Teilhabe der katholischen Christen am Leib des Herrn sei nicht nur sakramental, sondern tatsächlich, da sie diesem Leib eingepflanzt wurden. Selbst wenn sie in die Häresie oder Idolatrie abglitten, würde diese Verbindung und damit die Erlösung nicht aufgehoben werden, wenn auch erst nach einer längeren Strafe. (Vgl. cap. 21, 1–13 (S. 786))

3.4.3.3. Cap. 21: Straffreiheit für die nicht abgefallen katholischen Christen

Die Nächsten engen die ewige Strafflosigkeit auf jene ein, die unabhängig vom Lebenswandel bis zum Ende in der Kirche ausharren. Sollte das Lebenswerk nicht entsprechen, werde ein solcher Katholik wie durch Feuer geläutert, aber gerettet werden, da er Christus als Grund habe (vgl. 1 Kor 3,11–15). Es wird dasselbe Feuer sein, das beim Jüngsten Gericht die Bösen strafen wird. (Vgl. cap. 21, 1–20 (S. 786))

³⁴⁴ Vgl. Evans, *Catholic*, 150.

3.4.3.4. Cap. 22: Straffreiheit für die Mildtätigen

Manche meinen, ewig verdammt werden nur jene, die es versäumen, für ihre Sünden gebührende Almosen (*dignae elemosynae*) zu geben, da nach Jak 2,13 das Gericht nur gegen den Unbarmherzigen unbarmherzig sei. Ein Mildtätiger erleide als großer Sünder im schlimmsten Fall eine zeitliche Strafe. In der Weltgerichtsrede versammeln sich jene zur Linken, die keine Werke der Barmherzigkeit aufzuweisen haben (vgl. Mt 25,41–46). (Vgl. cap. 22, 1–13 (S. 786f.))

Zu den Mildtätigkeiten gehört auch das Verzeihen und wer vergebe, dem wird vergeben werden (vgl. Mt 6,14). Sowohl in der Bergpredigt als auch in Jak 2,13 werde dem Vergebungsbereiten die Vergebung zugesagt und nicht zwischen großen und kleinen Sünden differenziert. Entsprechend werde auch im Vaterunser gebetet: „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“ (Mt 6,12; liturgische Fassung) Nur müsse die eigene Vergebung ernsthaft (*ex corde*) sein. (Vgl. cap. 22, 13–32 (S. 787))

3.4.4. Capp. 23–27: Widerlegungen der in den capp. 17–22 dargestellten Annahmen

3.4.4.1. Cap. 23: Verteidigung der ewigen Strafe (Reaktion auf cap. 17)

Es sei nicht so, dass man den gefallenen Engeln nach entsprechender zeitlicher Strafe die himmlische Seligkeit missgönne (*inuidere*), aber in Mt 25,41 komme unmissverständlich zum Ausdruck, dass das für die gefallenen Engel bereitete Feuer ein ewiges sei. Auch in Offb 20,10 sei von einer Peinigung *in saecula saeculorum* die Rede, von einer, die kein zeitliches Ende habe (*finem non habere temporis*). Es handle sich um eine durch die Schrift offenbarte Wahrheit. (Vgl. cap. 23, 1–22 (S. 787f.))

In 2 Petr 2,4 werde dargelegt, dass der Teufel und seine Engel unterdessen (*interim*) vorverdammt (*praedamnati*) seien und in der Unterwelt auf das Jüngste Gericht warten, wo das ewige Feuer sie empfangen werde. Würde man aber annehmen, dass verdammte Menschen den ewigen Strafen entrissen würden (*subtrahi*), müsste sich die Überzeugung (*fides*) von der immerwährenden Strafe der Dämonen auch erschöpfen. Wenn das ewige Feuer in Mt 25,41 nicht für alle verdammten Engel und Menschen ewig sei, für wen wäre es überhaupt ewig? (Vgl. cap. 23, 22–34 (S. 788))

Dieser göttlichen Lehre (*diuinum praeceptum*) unterwerfe (*parere*) man sich lieber, denn sonst könnte man selbst dem *sempiternum supplicium* anheimfallen. Wenn in Mt 25,46 die ewige Strafe nichts Endloses sei, warum sollte es dann das ewige Leben im selben Vers sein? Ist das ewige Leben der Heiligen *sine fine*, dann auch die ewige Pein der Verdammten. Etwas anderes wäre äußerst widersinnig (*multus absurdus*). (Vgl. cap. 23, 37–52 (S. 788f.))

Wie schon im einleitenden Absatz zu den capp. 11–16 erläutert, unterscheidet Augustinus hier nicht zwischen Ewigkeit und Endlosigkeit. Die Ewigkeit haben Verdammnis und Himmel gemeinsam und ebenso das Geschick der Engel und der Menschen, seien sie gut oder böse. Christian Hofmann deutet die Ewigkeit der Hölle für Augustinus als Folge dessen, dass auch der Himmel ewig ist.³⁴⁵

3.4.4.2. Cap. 24: Die Grenzen des Gebets (Reaktion auf cap. 18)

3.4.4.2.1. Entgegnung hinsichtlich der Fürbitte der Heiligen (cap. 18, 1–30)

Augustinus unterstellt schon in cap. 18 jenen, die eine größere Barmherzigkeit Gottes annehmen und meinen, die Strafworte seien wahr, weil die Strafen verdient seien, aber nicht erlitten würden, dass sie das aus Eigeninteresse (*suas agentes causas*) täten. Ein Mittel, das ihnen die Barmherzigkeit Gottes zusichern solle, sei die Fürsprache der Heiligen. Die Heiligen, die auf Erden für ihre Feinde gebetet haben, werden auch dann für die Verlorenen eintreten und ihr Gebet werde aufgrund ihrer nun vollendeten Heiligkeit noch wirkmächtiger sein. (Vgl. cap. 24, 1–8 (S. 789))

Wie in cap. 23 entgegnet Augustinus dieser Ansicht mit dem Verweis auf die verdammten Engel. Warum gelte nicht auch ihnen das Gebet der Heiligen? Dass aber heilige Menschen und Engel für die zu verdammenden Menschen und Engel beten würden, habe niemand gesunden Glaubens (*nemo sanae fidei*) je gelehrt, denn dann müsste die Kirche auch jetzt (*etiam nunc*) für den Teufel Fürbitte einlegen, da das Gebet für die Feinde ein göttliches Gebot sei. Aus demselben Grund (*causa*), weswegen die irdische Kirche nicht für die bösen Engel bete, werde sie als himmlische Gemeinschaft nicht für die zu peinigenden (*cruciandi*) Menschen beten. (Vgl. cap. 24, 8–24 (S. 789))

³⁴⁵ Vgl. Hofmann, Reich, 116.

Für ihre Feinde unter den lebenden Menschen (*in genere humano*) bete die Kirche, weil jetzt noch die Zeit der fruchtbringenden Reue (*tempus paenitentiae fructuosae*) sei. Besäße sie allerdings sichere Gewissheit von einem Lebenden, der zum ewigen Feuer vorherbestimmt (*praedestinatus*) sei, würde sie ihm auch kein Gebet widmen. Da es diese Gewissheit nicht gebe, bete sie für alle lebenden (*in hoc corpore constituti*) Feinde. „Jedoch“, so Augustinus, „wird sie [sc. die Kirche] nicht für alle erhört.“³⁴⁶ Erhört werde sie nur für jene Feinde, denen es vorherbestimmt sei, ihre Kinder (*fili ecclesiae*) zu werden. Wenn keine Bekehrung geschehe und die Person in Feindschaft sterbe, bete die Kirche nicht mehr für deren Seele (*spiritus*). (Vgl. cap. 24, 25–42 (S. 789f.))

Das Gebet für Lebende sei also immer gerechtfertigt, da man das ewige Geschick nicht kenne und man bis zum Ende des Pilgerstands für die Bösen bzw. Feinde hoffen darf. Für jemandes Erlösung zu beten, der dagegen offenkundig als Feind der Kirche verstorben sei, sei nicht mehr angebracht. Eindeutiger sei es im Jenseits: Die Erlösten wissen um die Verdammten und werden ihnen kein Gebet weihen.

Am Teufel habe sich das Gericht schon vollzogen, weshalb es für ihn keine Hoffnung gebe. „Anders verhält es sich“, so Tarsicius Jan van Bavel, „beim Menschen: wie [sic] keiner am eigenen Heil, so darf niemand am Heil eines Sünders verzweifeln. Für alle Menschen ist die Möglichkeit der Bekehrung da, sowohl für Juden als für Heiden, weil alle ohne Ausnahme zum Gottesstaat gehören können, ungeachtet der Tatsache, ob dies jetzt schon offenbar oder noch verborgen ist.“³⁴⁷ Zu begründen ist diese Hoffnung mit der Barmherzigkeit und Geduld Gottes. Für alle sei zu beten und zu hoffen. Wie der Abfall eines Gerechten immer möglich sei, so auch die Bekehrung eines Bösen. Die Zuwendungen an die verstorbenen Seelen bedingen auch die Hoffnung für sie, was nirgendwo deutlicher werde als bei Augustins Gebet für seine Mutter in den *Confessiones*. Solche Zuwendungen und Hoffnungen gelten für Augustinus aber nur den Getauften.³⁴⁸

Hier lassen sich auch Aussagen zum Zwischenzustand ableiten. Wenn Augustinus über jene spricht, die zu verdammen sind und denen kein Gebet nütze, meint er mit ihnen die Seelen der Feinde der Kirche im Zwischenzustand. Auch ohne Endgericht könne man den Status einer solchen Seele bis zu einem gewissen Grad annehmen. Ähnlich müsse

³⁴⁶ Cap. 24, 35 (S. 789): „Nec tamen pro omnibus exauditur.“

³⁴⁷ Bavel, Hoffen, 25. Ders. verweist auf: Aug., cat. rud. 26/50.

³⁴⁸ Vgl. Babel, Hoffen, 26–30. Ders. verweist auf: Aug., conf. 9, 13/35sq. Dass das Gebet nur *getauften* Verstorbenen nutzen kann, erwähnt van Bavel nur nebenbei und trägt m. E. der Unterscheidung getauft/ungetauft wenig Rechnung. Ferner führt er auch die Feinde der Kirche nicht an.

es sich mit den Heiligen verhalten, da sie auch erst gemeinsam mit den Verdammten gerichtet werden. Dieser Antizipation der Gerichtsentscheidung entspricht das *receptacula*-Konzept, wie es Augustinus im *Enchiridion* lehrt.³⁴⁹ Obgleich die Heiligen wie alle Seelen noch nicht die Vollendung erfahren haben, ist Augustinus von Wundern, die auf ihre Fürsprache hin gewirkt werden, überzeugt.³⁵⁰ Demnach seien sie für Augustinus bzw. in der Tradition, in der Augustinus stehe, nach Paul Schrodt im Himmel oder am Throne Gottes zu verorten, wo sie Gott preisen.³⁵¹

Erhört werde das Gebet lediglich für Verstorbene, die die Taufe empfangen haben und einen zumindest nicht verwerflichen Lebenswandel hatten: nicht so schlecht, dass sie der Barmherzigkeit (*misericordia*) unwürdig (*non digni*) wären, und nicht so gut, dass Barmherzigkeit nicht nötig (*necessaria*) wäre. Diese Ansicht einer gewissen Verdienstnotwendigkeit artikuliert der Kirchenvater auch in *De cura pro mortuis gerenda* und im *Enchiridion*.³⁵² Nach der allgemeinen Auferstehung werden daher viele, deren Seele eine zeitliche Strafe erlitten habe, begnadigt und nicht dem ewigen Feuer übergeben werden. (Vgl. cap. 24, 47–55 (S. 790))

3.4.4.2.2. Entgegnung hinsichtlich der Gerichtsreden als bloße Drohung (cap. 18, 31–69)

Wenn in Mt 12,32 davon die Rede sei, dass manchen weder in dieser noch in der nächsten Welt (*saeculum*) etwas nachgelassen werde (*remitti*), bedeute das auch, dass es in der zukünftigen Welt die Möglichkeit auf einen Nachlass gebe. Doch ab dem Endgericht werde – wie in Mt 25,31–46 dargelegt – alles abgeschlossen und für ewig sein, auch die Strafe. Man habe eine zu große Erwartung (*nimia praesumptio*), wenn man annehme, für jemanden, den Gott zur ewigen Strafe verurteilt habe, könnte eine solche einmal nicht mehr sein. Denn dann müsste man auch am ewigen Leben zweifeln (*dubitare*). (Vgl. cap. 24, 55–67 (S. 790))

Nach einer Auslegung von Ps 76/77,10 (vgl. cap. 24, 68–101 (S. 790f.)) wendet sich Augustinus wieder den biblischen Gerichtsdrohungen zu. Wer Aussagen wie

³⁴⁹ Vgl. Aug., ench. 29/109 (CCSL 46, 108).

³⁵⁰ Vgl. Aug., ciu. 22, 9, 20–22 (CCSL 48, 827).

³⁵¹ Vgl. Schrodt, Saints, 747f.

³⁵² Vgl. Aug., cura mort. 18/22 (CSEL 41, 658, 8–17); Aug., ench. 29/110 (CCSL 46, 108f.). In diesen beiden Textstellen kommen zum Gebet als Hilfsmittel noch das eucharistische Opfer und die Almosen hinzu: *altaris, orationum, elemosynarum sacrificia*.

Mt 25,41.46, Offb 20,10 und Mk 9,48 mehr drohend (*minaciter*) als tatsächlich (*ueraciter*) verstehe, den widerlege (*redarguere*) schließlich die Heilige Schrift selbst. Das Strafgericht wandten die Niniviten nur ab, weil sie in diesem Leben Buße taten (*egisse paenitentiam*) (vgl. Jona 3,4–10). Gleichzeitig wurde mit der Buße das Angekündigte in gewisser Weise auch erfüllt, denn die Sünden könne man entweder mit den Sündern vernichten – wie bei den Sodomiten – oder die Sünder können ihre Sünden wie die Niniviten durch Bekehrung tilgen. Die Ankündigung erfüllte sich im Falle Ninives auf eine bessere Weise. (Vgl. cap. 24, 102–124 (S. 791f.))

Das cap. 24 endet mit einer Auslegung der Verse Ps 30/31,20a und Röm 11,32, die Augustinus in cap. 18, 54–61 (S. 785), als Argumente der *misericordes* anführt.

Ps 30/31,20a: „Wie groß ist die Vielheit deiner Süße, die du denen verborgen hast, die dich fürchten.“³⁵³

Nach Vers 20b werde die Süße nur denen zuteil, die auf Gott hoffen. Den Fürchtenden habe er sie verborgen, da Gottes Gerechtigkeit nicht für jene süß sei, die aus Angst vor den Strafen nach dem Gesetz (*in lege*) gerecht sein wollen. Sie hoffen auf sich selbst, nicht auf Gott. Ihre Gottesfurcht sei sklavisch (*seruilis*) und geschehe nicht aus Liebe (*caritas*), die keine Furcht kenne (vgl. 1 Joh 4,18). Im Gegensatz zur eigenen Gerechtigkeit erhalte man die Gerechtigkeit Gottes als Gnade ohne Verdienste (*gratia sine meritis*) und nur diese göttliche Gerechtigkeit enthalte die Süße. Wenn nun die „Süße“, von der Ps 30,20 spricht, die Nichtverdammung der *impii* bedeute und Gott sie vor ihnen verberge, damit sie nicht von ihr wissen, sich fürchten und bekehren, wie erweise er sie dann den Hoffenden? (Vgl. cap. 24, 125–161 (S. 792f.))

Therese Fuhrer erwähnt, dass Augustinus im Allgemeinen zwischen einem *timor castus* und einem *timor seruilis* unterscheidet. Während man die *reine Furcht* mit der Gottesfurcht verknüpft, verbindet man die *knechtische Furcht* mit der Angst vor Bestrafung. Die Angst vor dem Höllenfeuer könne zur Gerechtigkeitsliebe führen. Diese Liebe strebe aber auch dann nach dem Rechten, wenn es keine Strafe mehr gäbe. Die Liebe werde diese nützlich gewordene Furcht schließlich verdrängen (vgl. 1 Joh 4,18). Die knechti-

³⁵³ Zitiert nach: cap. 24, 126sq. (S. 792): „Quam multa multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te!“

sche Angst werde zur Gottesfurcht und diese führe zur vollendeten Liebe. Zur Erlangung dieses Zieles sehe Augustinus im Angstmachen eine legitime Methode.³⁵⁴

Röm 11,32: „Gott hat nämlich alle im Unglauben (*infidelitas*) eingeschlossen, damit er sich aller erbarme“³⁵⁵.

Auch dieses Pauluswort sei nicht so zu deuten, dass niemand verdammt werde. Der Apostel schreibe in diesem Kontext von den bereits gläubigen Heiden und den nicht an Christus glaubenden Juden. *Alle* bedeute in diesem Falle beide zusammen. Aber sowohl aus den Gojim als auch aus dem Volk des Alten Bundes werde sich Gott nur jener erbarmen, die er vorherbestimmt (*praedestinauisse*) und gerechtfertigt (*iustificauisse*) habe. Lediglich von den Prädestinierten habe Gott alle im Unglauben eingeschlossen, damit sie wegen diesem Reue empfinden und umkehren. (Vgl. cap. 24, 163–185 (S. 763))

Eine ähnliche Relativierung des Wortes *alle* lässt sich auch bei Augustins Auslegung von 1 Tim 2,4 finden: Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden“. Da eine Rettung aller gewiss (*certum*) auszuschließen sei, müsse man *alle Menschen* als die Menschheit (*genus humanum*) in ihrer Unterschiedlichkeit verstehen. Aus allen Ständen, Bildungs- und Vermögensschichten, Geschlechtern, Altersgruppen, Sprachen, Berufsgruppen usw. werden Menschen das Heil erlangen. In 1 Tim 2,1–4 heiße es nämlich, dass man erstens für alle beten solle und zweitens besonders für die Herrschenden und Mächtigen. Hinsichtlich des Hochmuts (*fastus, superbia*) seien diese besonders gefährdet, weshalb es wichtig sei, für sie zu beten, da Gott die Rettung aller, d. h. auch einiger aus diesen Ständen wolle.³⁵⁶

3.4.4.3. Cap. 25: Widerlegung der Straffreiheiten aufgrund des Christseins (Reaktion auf capp. 19–21)

Als Erstes widerlegt Augustinus die These einer Straffreiheit, die denen zukommen soll, die die Taufe und die Kommunion empfangen haben. Er kontert mit Paulus, der in Gal 5,19–21 verschiedene Verfehlungen aufzähle, mit denen man das Reich Gottes

³⁵⁴ Vgl. Fuhrer, Angst, 92–94. Dies. verweist auf: Aug., s. 161, 8sq.

³⁵⁵ Zitiert nach: cap. 24, 163sq. (S. 793): „Conclisit enim Deus omnes in infidelitate, ut omnium misereatur“.

³⁵⁶ Vgl. Aug., ench. 27/103 (CCSL 46, 104f.).

nicht erbe. Zum Reich Gottes gebe es aber außer der ewigen Strafe keine Alternative. Einen straffreien *medius locus* schließt Augustinus aus. (Vgl. cap. 25, 1–18 (S. 794))

3.4.4.3.1. Zur Straffreiheit für nichtkatholische Christen in cap. 19

Eine Straffreiheit für alle Getauften im Jüngsten Gericht werde freilich auch von jenen bestritten, die sie nur für Katholiken annehmen. Nur sie haben nicht nur sakramental, sondern auch tatsächlich (*re ipsa*) am Leib Christi Anteil. Nichtkatholiken (*haeretici et schismatici*) haben mit katholischen Christen keine reale Gemeinschaft und seien daher von der Einheit des Leibes (*unitas corporis*) abgetrennt. Der Eucharistieempfang sei für sie hinsichtlich des Gerichts nicht nur nicht zuträglich (*utilis*), sondern sogar nachteilig. (Vgl. cap. 25, 23–38 (S. 794))

3.4.4.3.2. Zur Straffreiheit für abtrünnige Katholiken in cap. 20

Als Nächstes widerlegt Augustinus die Auffassung, katholisch getaufte Christen genössen diese Straffreiheit, selbst wenn ihr Wandel sie in die Häresie oder in den heidnischen Kult (*gentilium superstitio*) abgleiten ließe. Es sei unannehmbar (*intolerabilis*), dass jemand, der beispielsweise eine häretische Gruppe gründe, die Kirche verlasse und diese Gruppe dann leite, ein besseres Los (*melior causa*) haben solle als jemand, der gleich in die Fangstricke (*laquei*) eines solchen Sektengründers geraten sei und daher nie katholisch wurde. Jemand, der nicht nur abgefallen, sondern auch zum Bekämpfer (*oppugnator*) des Glaubens geworden sei, sei schlimmer (*peior*) als jemand, der nie gläubig wurde und nicht abfallen konnte. (Vgl. cap. 25, 40–55 (S. 795))

3.4.4.3.3. Zur Straffreiheit für treugebliebene Katholiken in cap. 21

Der rein äußerliche Verbleib in der katholischen Kirche allein werde für ein positives Urteil beim Jüngsten Gericht nicht ausreichen, wenn man durch Bosheit (*iniquitas*) innerlich abtrünnig geworden sei. In der Kirche auszuharren würde vielmehr bedeuten, im Glauben auszuharren, der durch die Liebe wirke (vgl. Gal 5,6) und der nichts Böses wolle (vgl. Röm 13,10). Wenn solche Katholiken die heilige Kommunion empfangen, empfangen sie diese nicht wirklich, da ihre innere *communio* mit der Kirche nicht mehr vorhanden sei: „Von diesen ist auch nicht zu sagen, sie nehmen den Leib Christi zu

sich, da sie nicht den Gliedern Christi zuzurechnen sind.“³⁵⁷ Wenn Christus sage, dass der, der sein Fleisch esse und sein Blut trinke, in Christus bleibe und Christus in ihm (vgl. Joh 6,56), zeige Christus, dass man, um in ihm zu bleiben, seinen Leib nicht nur sakramental (*sacramento tenus*), sondern auch tatsächlich (*re uera*) empfangen müsse. Wer nicht in Christus bleibe, empfangen Leib und Blut Christi nicht im eigentlichen Sinn. Wer in der Sünde verharre, sei kein Glied Christi und ihm fern. (Vgl. cap. 25, 59–88 (S. 795f.))

In cap. 25 unterscheidet Augustinus beim Empfang eines Sakraments zwischen dem Empfang des bloßen Sakraments bzw. des sakramentalen Zeichens – dem äußeren – und dem tatsächlichen Empfang – dem inneren. Nach Emmanuel Cutrone entspreche die Distinktion zwischen dem sichtbaren Zeichen und einer inneren Wirklichkeit der platonischen Weltsicht Augustins, gemäß der die materielle und sichtbare Welt „a manifestation of a deeper inner reality“³⁵⁸ darstelle. Ein Sakrament im eigentlichen Sinn sei es für Augustinus erst, wenn das Zeichen und die innere Wirklichkeit übereinstimmen. Die Unterscheidung zwischen *sacramentum tantum*, *res tantum* und *res et sacramentum* sei erst in der scholastischen Theologie zu verorten.³⁵⁹

3.4.4.4. Cap. 26: Die Rettung durch Feuer (1 Kor 3,12–15)

3.4.4.4.1. Christus als Fundament

Wie in cap. 21 als Position der Gegner vorgebracht, sollen die zumindest äußerlich treugebliebenen Katholiken wie in 1 Kor 3,11–15 durch ein Feuer gerettet werden. Dieser Ansicht hält Augustinus Jak 2,14 entgegen: „Was nützt es, meine Brüder und Schwestern, wenn einer sagt, er habe Glauben, aber es fehlen die Werke? Kann etwa der Glaube ihn retten?“ Die in 1 Kor 3,11 genannte Voraussetzung für die *saluatio per ignem* sei, Christus als Fundament zu haben. Christus als Fundament habe aber nur der, der ihn im Herzen (*in corde*) halte und ihm nichts voranstelle (*praeponere*). Wenn man etwas anderes vorziehe, habe man vielleicht noch den Glauben, aber nicht mehr dieses Fundament. Dieser Fall trete schon ein, wenn man Erlaubtes (*licita*) Christus voranstel-

³⁵⁷ Cap. 25, 75sq. (S. 795): „Nec isti ergo dicendi sunt manducare corpus Christi, quoniam nec in membris computandi sunt Christi.“

³⁵⁸ Cutrone, Sacraments, 741.

³⁵⁹ Vgl. ebd., 743 und 745.

le, umso mehr, wenn man Unerlaubtem (*inlicita*), also Sündhaftem, den Vorzug gebe. (Vgl. cap. 26, 1–29 (S. 796f.))

Wenn jemand innerhalb einer Ehe dem Partner Christus nicht vorziehe, habe er Christus zwar als Fundament, doch werde der Aufbau, sofern diese Liebe nicht frei sei von leiblicher Lust, aus Holz und Heu bestehen. Dem Fundament könne das Feuer nichts anhaben, aber der Aufbau werde zum Schaden das Einzelnen verbrennen: „Freuden freilich dieser Art und irdische Sehnsüchte, die wegen des Ehebands gewiss nicht verdammenswert sind, wird das Feuer des Kummers aufzehren“³⁶⁰. Dieses Feuer bestehe u. a. in Schicksalsschlägen (*calamitates*), durch die man einen geliebten Menschen verliere, während der Aufbau aus Holz und Heu der Beziehung zu diesem Menschen entspreche. Der Schaden sei das Leid aufgrund des Verlusts. Würde aber ein Verfolger (*persecutor*) jemanden vor die Wahl stellen, sich zwischen Ehefrau und Christus zu entscheiden, würde der Verfolgte Christus vorziehen. (Vgl. cap. 26, 31–54 (S. 797))

3.4.4.4.2. Art und Wirkung des rettenden Feuers

Das in 1 Kor 3,13–15 genannte Feuer könne allerdings nicht dem Gehenna-Feuer in Mt 25,41 entsprechen. Das Feuer in 1 Kor 3 erleiden jene, die „mit Holz und Heu bauen“, aber auf Christus stehen, lediglich für eine entsprechende Zeit (*tempus impertitum*). Ferner werden auch die Heiligen – also jene, die nach 1 Kor 3,12 „mit Edelmetallen und -steinen bauen“ und die nach Mt 25,34 den Gesegneten des Vaters zur Rechten Christi entsprechen – mit Feuer geprüft. Je nach Bauqualität werde den Bauenden Lohn (*merces*) oder Schaden (*damnum*) zuteil, doch unabhängig von der Qualität des Aufbaus liege als Fundament in beiden Fällen Christus zugrunde, weshalb man gerettet werde. Damit betreffe das prüfende Feuer in 1 Kor 3,13–15 nur jene, die zur Rechten des Herrn versammelt sind. Aus dem ewigen Feuer hingegen werde niemand gerettet. (Vgl. cap. 26, 70–102 (S. 798))

In der sogenannten Zwischenzeit (*temporis interuallum*) zwischen individuellem Tod und Jüngstem Tag werden also die Seelen der Verstorbenen (*spiritus defunctorum*) ein Feuer erdulden. Die reinen Seelen – jene, die mit Edelsteinen bauten – werden nichts spüren, da es keinen Brennstoff gebe – im Gegensatz zu jenen, die mit Holz und Heu bauten. Sie erfahren (*inuenire*) das einäschernde Feuer des vorübergehenden Kummers

³⁶⁰ Cap. 26, 40–42 (S. 797): „Delicias quippe huiusmodi amoresque terrenos, propter coniugalem quidem copulam non damnabiles, tribulationis ignis exuret“.

(*concremans ignis transitoria tribulatio*) entweder jenseits (*ibi*), diesseits (*hic*) oder dies- und jenseits. Diese Interpretation hält Augustinus für möglich, weshalb er ihr nicht widerspricht (*redarguere*). Auch Verfolgungen prüfen (*probare*) die Aufbauten wie Feuer (*uelut ignis*) und jene, die nicht auf Christus stehen, werden samt ihren Erbauern (*aedificatores*) verschlungen. Die große Not am Ende der Zeit (*in fine saeculi tribulatio*), die gleich Feuer prüfen werde, werde in der Zeit des Antichristen geschehen. (Vgl. cap. 26, 103–124 (S. 798f.))

Was oben vom Ehepartner gesagt wurde, gelte hinsichtlich jeder menschlichen Beziehung: Wer einen Menschen mehr liebe als Christus, sei Christus nicht würdig (vgl. Mt 10,37) und habe ihn nicht als Fundament. Wer seine Verwandten nicht *carnaliter*, sondern *secundum Christum* liebe, mit dem Ziel, sie für Christus zu gewinnen oder zu erhalten, der baue mit Gold, Silber und Edelstein. (Vgl. cap. 26, 128–148 (S. 799))

Während sich Augustinus das jenseitige Feuer – zumindest das Straffeuer der Gehenna (vgl. cap. 2) – sehr real vorstellt, versteht er das reinigende bzw. prüfende Feuer in 1 Kor 3 bildlich, wenn es um dessen Wirkung in diesem Leben geht. Das prüfende Feuer dieser Welt seien Tod, Schicksalsschläge, Verfolgungen etc. Da aber im jenseitigen Zwischenzustand nur die leiblosen Seelen subsistieren, würden sie den Schmerz auch auf eine andere Weise erleben – jedenfalls nicht so, wie ein Leib ein realistisches Feuer erleben würde. Ähnlich wie beim Gebet für die Verstorbenen (vgl. cap. 24, 47–55 (S. 790)) kennt Augustinus auch hier drei Kategorien von Menschen: (1) die Heiligen, denen das Prüfungsfeuer nichts anhabe, (2) die mäßig Gläubigen, denen das Feuer Schaden bereite, die es aber überstehen, und (3) die Verdammten, die das Feuer verschlinge. Hinsichtlich der Mildtätigkeit, die im nächsten Kapitel thematisiert wird, sind es auch die mäßig Gläubigen, denen die guten Werke zugutekommen (vgl. cap. 27, 166–184 (S. 804)).

Es mag naheliegen, das in 1 Kor 3,13–15 genannte und von Augustinus so dargestellte Feuer mit dem Fegefeuer, dem *ignis purgatorius*, zu identifizieren. Es ist verschieden vom ewigen Feuer der Hölle, es ist vorübergehend und es prüft und läutert. Es fällt aber auf, dass Augustinus in diesem Kapitel das Adjektiv *purgatorius* nicht verwendet. Die in den capp. 13 und 16 erwähnten *poenae purgatoriae* sind nicht näher spezifiziert, allerdings können sie, wie auch dieses vor allem bildlich zu verstehende Feuer, sowohl dies- als auch jenseits erlitten werden, was einen gewichtigen Unterschied zum Fegefeuer darstellt. Wenn man aber die Reinigungsstrafen nach dem Tod, das Feuer in

1 Kor 3 und das *receptacula*-Konzept zusammennimmt, erhält man ein feuriges Purgatorium, wie man es sich spätestens im 13. Jahrhundert vorgestellt habe.³⁶¹ Augustinus geht allerdings in *De ciuitate Dei* nicht so weit. Bei den Reinigungsstrafen bleibt er in *De ciuitate Dei* denkbar vage und verbindet sie nicht mit dem Feuer in 1 Kor 3. Die *receptacula* werden in den *libri* 20–22 nicht erwähnt. Im *Enchiridion* allerdings, wo er von diesen Seelen-Behältnissen ausgeht,³⁶² lehrt er explizit ein *purgatorius ignis* und verweist dabei u. a. auf 1 Kor 3,13–15. Aber dieses Feuer schmerze wiederum sowohl postmortal als auch durch die Kalamitäten dieser Zeit.³⁶³ Zusammenfassend ist festzustellen, dass Augustinus ein rettendes Feuer sowohl in *De ciuitate Dei* als auch im *Enchiridion* für möglich hält. Dass Augustinus in *De ciuitate Dei* einzelne Fragen vorsichtiger und zurückhaltender behandelt als im *Enchiridion* scheint der Gattung und dem damit verbundenen Zweck geschuldet zu sein. Die Deutung des 1 Kor 3 ist ein Beispiel für die allegorische Auslegung, die bis auf die letzten drei Bücher von *De ciuitate Dei* kaum Anwendung gefunden hat.³⁶⁴

3.4.4.5. Cap. 27: Erlösung und Mildtätigkeit (Reaktion auf cap. 22)

3.4.4.5.1. Mildtätigkeit und Bekehrung

Die letzte Entgegnung gilt jenen, die meinen, entsprechende Mildtätigkeiten (*elemosynae*) werden sie im Sinne von Jak 2,13 vor dem ewigen Feuer bewahren, obgleich sie sich nicht von ihren verderbten Gewohnheiten (*perditi mores*) abgewandt haben. Die Vergebung, um die man im Vaterunser bete, sei hinsichtlich der Art und der Zahl der Sünden nicht limitiert, sagen jene. Nur selbst müsse man die Mildtätigkeit der Verzeihung (*elemosyna ueniae*) üben, wie es im Vaterunser weiter heiße. Augustinus hält ihnen zugute, dass sie immerhin angemessene Werke (*dignae elemosynae*) fordern, sonst könnte sich ein Reicher (*opulentissimus homo*) mit ein paar Groschen (*nummulis*) von einem Verbrechen loskaufen (*redimere*). Schon Johannes der Täufer forderte angemessene Früchte der Buße (vgl. Mt 3,8; Lk 3,8), doch werde durch ihn klar, dass solche nicht von jenen vollbracht werden, die in der Sünde verharren. (Vgl. cap. 27, 1–40 (S. 800))

³⁶¹ Vgl. Riedl, Purgatorium, passim.

³⁶² Vgl. Aug., ench. 29/109 (CCSL 46, 108).

³⁶³ Vgl. ebd. 18/69 (CCSL 46, 87).

³⁶⁴ Vgl. Scholz, Glaube, 182–184.

Mit Verweis auf das Gebot, seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben (vgl. Lev 19,18 par Mt 22,39 et passim), plädiert Augustinus dafür, zuerst an sich selbst Barmherzigkeit zu üben. „Wer mit sich selbst schlecht umgeht, zu wem wird er gut sein?“ (Sir 14,5), zitiert er aus Jesus Sirach. Um Gott zu gefallen, müsse man sich auch seiner eigenen Seele annehmen (vgl. Sir 30,23/24 (Vg.)), weshalb man sich bekehren und für die Sünden um Vergebung bitte solle. Mildtätigkeiten unterstreichen diese Haltung, weswegen man nicht gleichzeitig im sündhaften Zustand verbleiben (*perseuerare*) wollen könne. Jemand, der sich nicht bekehre, übe daher gar keine christliche Mildtätigkeit aus. Wer dem Geringsten um Christi willen Gutes tue (vgl. Mt 25,45) und Christus damit näherkomme (*accedere*), kann sich nicht gleichzeitig mit der Sünde wieder von ihm entfernen wollen. (Vgl. cap. 27, 45–77 (S. 801))

Im Vaterunser werde die Vergebungsbitte deswegen geäußert, weil man Sünden begangen habe, nicht damit man frei sei, noch welche zu tun. Bei allem Streben nach Gerechtigkeit werden Sünden geschehen, für die man der Vergebung bedürfen werde. Wir benötigen die Vergebung Gottes und die Nächsten die unsrige. Dieses Gebet sei gleichsam eine Belehrung, dass man sich nicht für schuldlos halten solle. Vergeben werden aber nur jene Verfehlungen, ohne die die Menschen nicht sein (*non esse*) können, also die alltäglichen und kleinen (*paruus*). Das Vaterunser lehrte Jesus seinen Jüngern, die gewiss gerechtfertigt (*iustificati utique*) waren, als tägliches Gebet (*cotidiana oratio*). Sie wären nicht gerechtfertigt gewesen, wenn sie jeden Tag für schwere Vergehen um Vergebung hätten beten müssen. (Vgl. cap. 27, 100–130 (S. 802f.))

3.4.4.5.2. Die Fürsprache der „gekauften“ Heiligen

Eine Möglichkeit, sich zu retten, werde darin gesehen, sich auf die Fürsprache der Heiligen zu verlassen. Diese müsse man sich aber z. B. durch Mildtätigkeit ihnen gegenüber sichern. Wenn man diesen Weg beschreite, dürfe die eigene Lebensweise (*uitae modus*) nicht so schlecht sein, dass die Freigiebigkeit nicht mehr helfen würde, sodass es für den Himmel nicht genüge, wenn jene Heiligen Fürspreche einlegten, die man sich mit dem Mammon zu Freunden gemacht habe (vgl. Lk 16,9; Mt 10,41). Schon Vergil besiedelte die *Elysii campi* mit solchen, die wegen eigener Verdienste (*propriis*

meritis) dort waren, und mit anderen, die sich bei den Ersteren verdient gemacht hatten und so ihrer eingedenk waren.³⁶⁵ (Vgl. cap. 27, 166–184 (S. 804))

Von welchem moralischen Niveau das Leben noch sein müsse und wie schwer die Sünden gerade noch sein dürfen, um mit der Fürbitte der Heiligen in den Himmel zu kommen, sei sehr schwer (*difficillimus*) herauszufinden (*inuenire*) und sehr gefährlich (*periculosissimus*) festzulegen. Das bleibe vielleicht auch deswegen verborgen (*latere*), damit der Eifer (*studium*), alle Sünden zu meiden, nicht nachlasse. Sonst könnte man seiner Trägheit (*segnitia*) frönen und vergessen, sich aus jenen Verstrickungen (*implicamenta*) zu lösen. (Vgl. cap. 27, 187–204 (S. 804f.))

Das eigene Gebet oder das eines Heiligen werde nur eine Rettung *vor* dem ewigen Feuer bewirken, also wenn man noch nicht dort hineingestürzt wurde (*missus*). Um sich auf die Fürsprache der Heiligen verlassen zu können, bräuchte es auch genügend Heilige, sonst könnten jene zurückbleiben (*remanere*), die zu sehr in eitler Verwegenheit (*temeritate uanissima*) damit gerechnet haben. (Vgl. cap. 27, 205–223 (S. 805))

Wie in capp. 24 und 26 hat Augustinus auch hier Gläubige vor Augen, die ihr Christsein in gewisser Weise durchschnittlich leben. Sie sind keine heiligmäßigen Menschen, aber im Extremfall – beispielsweise in einer Verfolgung (vgl. cap. 26) – würden sie sich doch für Christus entscheiden. Ihnen werde, wenn sie verstorben sind, das Gebet der Heiligen, die Gebete und Gaben der Brüder und Schwestern im Glauben und die eigene Mildtätigkeit helfen. Dass es ihnen nütze, sei aber nicht ihr eigenes Verdienst, sondern ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, die diese positive Haltung bewirkt habe. (Vgl. cap. 27, 145–154 (S. 803))

3.4.5. Zusammenfassung der capp. 17–27

Die capp. 17–22 bringen Annahmen vor, nach denen man die ewige Verdammnis doch nicht fürchten bräuchte, die Augustinus allerdings in den capp. 23–27 zurückweist. Cap. 17 beginnt mit der Annahme, dass das Gericht bzw. Gott nicht so streng sein werde, dass die Höllenstrafe wirklich ewig dauere. Wenn es nach Origenes ginge, sollten nicht nur die verdammten Menschen, sondern auch die bösen Engel begnadigt werden. Dass diese Strafe aber ewig sei, werde in Mt 25,41 und Offb 20,10 unmissverständlich

³⁶⁵ Vgl. Verg., Aen. 6, 664 (zitiert nach: cap. 27, 182 (S. 804)).

bezeugt. Das Feuer der Hölle wäre nicht ewig, wenn es nicht für die Verdammten ewig wäre. (Vgl. capp. 17 und 23)

In der nächsten Annahme stellt man nicht mehr die Endlosigkeit der Hölle in Frage, sondern, ob überhaupt jemand dazu verurteilt werden wird. Zum einen gebe es die rettende Fürsprache der Heiligen und zum anderen seien die Gerichtsworte ohnehin nur eine Androhung, damit man umkehre. Dem stehen wieder die bösen Geister entgegen, die bereits verurteilt wurden und die durch kein Gebet mehr befreit werden können. Das Gleiche gelte für die zu verdammenden Verstorbenen, um die die Erlösten wissen. Damit einem die Fürbitte der Heiligen helfen könne, müsse man zumindest entsprechend gut gelebt haben. Ferner kenne die Heilige Schrift auch Beispiele, in denen Gott Strafandrohungen ausführe. (Vgl. capp. 18 und 24)

Dann geht Augustinus der Frage nach, inwieweit jemanden das Christsein bzw. die Taufe vor der ewigen Strafe feie. Das Christsein gebe es in drei Stufen: (1) als bloßer Getaufter in einer schismatischen Gemeinschaft, (2) als zumindest katholisch Getaufter, aber nicht aktuell zur Kirche gehörend und (3) als ein in der Kirche verbliebener Katholik. Es gebe allerdings entsprechend schwere Sünden (vgl. Gal 5,19–21), die jemanden unabhängig vom kirchlichen Status vom Himmelreich ausschließen. Nichtkatholische Christen haben im Empfang des Leibes Christi keinen realen Anteil, da sie vom Leib Christi, der Kirche, getrennt seien. Vom Glauben Abgefallene, die womöglich noch andere mitreißen, werde es wohl nicht besser gehen als jenen, die ihn nie hatten und nicht hätten abtrünnig werden können. Auch formale Katholizität werde niemandem zum Heile gereichen. Jemand, der Christus nicht in sich aufnehme und nicht nach seinem Willen lebe, empfangen ihn auch nicht wirklich und sei dem Leib Christi in Wahrheit fern. (Vgl. capp. 18–21 und 25)

Jene Katholiken, die nicht im Stande der Vollkommenheit sterben, würden durch Feuer gerettet werden, lautet eine weitere Annahme (vgl. cap. 21). Doch wie bei der Fürsprache der Heiligen gelte, dass das Feuer nur jene rette, deren Lebenshaus tatsächlich auf Christus gebaut sei (vgl. 1 Kor 3,11–15). Mag der Bau auch aus minderen Materialien bestehen, dem Fundament werde das Feuer – weder dies- noch jenseits – nichts anhaben können, obgleich den Betroffenen der Verlust des Bauwerks darauf schmerzen werde. Darin könne man die Beziehung zu geliebten Menschen sehen, die es neben der Beziehung zu Gott noch gab und deren Verlust freilich wehtut. (Vgl. cap. 26)

Die letzte Annahme geht davon aus, dass die Barmherzigen bzw. Mildtätigen dem Gericht entrinnen werden. In der Gerichtsrede in Mt 25 sammeln sich die Barmherzigen schließlich zur Rechten des Königs. Gemäß der Vaterunser-Bitte, „und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“, werden einem Christen die Sünden erlassen, wenn dieser selbst großzügig vergebe. Doch Augustinus ergänzt, dass die biblische Nächstenliebe sich an der Selbstliebe orientiere (vgl. Mt 22,39), weshalb man auch an die eigene Seele denken müsse, für die man das Gute wolle, was man durch Buße anstrebe. Diese Gesinnung werde dann von Mildtätigkeiten begleitet werden, aber man könne sich nicht gleichzeitig Christus mit der Mildtätigkeit nähern wollen und sich durch eine sündhafte Lebensweise von ihm entfernen wollen. Man könne sich mit dem schnöden Mammon die Heiligen zu Freunden machen und auf ihre Fürsprache hoffen, doch gelte hier wie schon oben, dass der Lebenswandel nicht so schlecht sein dürfe, dass ihre Gebete nicht mehr helfen können. Diese „Untergrenze“ an Sittlichkeit sei letztlich unbekannt, weswegen man auf jedem Fall im Geist der Buße verharren solle. (Vgl. capp. 22 und 27)

Trotz seiner pessimistischen Aussichten nimmt Augustinus an, dass auch die weniger heiligen, aber zumindest fundierten Gläubigen die ewige Glückseligkeit erlangen. Die Mindestanforderungen seien unbekannt, weshalb man sich immer anstrengen sollte. Aber dass man darum wisse und dass man Verdienste erwirken könne, sei ein Werk der Gnade, weshalb nur die göttliche Barmherzigkeit und nicht die Verdienste jemanden in den Himmel kommen lasse.

Die Kernbotschaft der capp. 17–27 ist, dass es in diesem Leben keine Garantien gibt, gerettet zu werden. Weder Kircheng Zugehörigkeit noch karitatives Handeln sichern jemandem den Himmel. Ferner hat man jetzt keine Sicherheiten für später. Ein treues Glaubensleben bewahrt niemanden davor, vor dem Tod noch abzufallen. Für Graham Keith sah Augustinus – obgleich die Verdammung mehr als nur eine Drohung darstelle – ihre Ewigkeit und Irrevisibilität bzw. die Angst davor als pastoralen Motivationsfaktor. Sie sporne zur Bekehrung an, obgleich dann für eine vollendete Liebe die Furcht wieder vergehen müsse. Jedenfalls wecke eine schwache Höllenlehre falsche Hoffnungen.³⁶⁶ Peter Brown erkennt in Lehre und Predigt Augustins eine Distanz zu Jenseitskonzepten, die zu „bequem“ erscheinen, weil sie entweder „zu leicht erfassbar für die menschliche

³⁶⁶ Vgl. Keith, *Views*, 299. Ders. verweist auf: Aug., ep. Io. tr. 9 (über 1 Joh 4,17–21).

Vorstellungskraft [...] oder fälschlich als kontrollier- und steuerbar angesehen“³⁶⁷ wurden. Paradigmatisch für Augustins Unbequemlichkeit ist nach Brown ciu. 21, wo der Kirchenlehrer nach und nach die gängigen Meinungen aufzählt und als Illusionen enttarnt, wenn man beispielsweise für Sünder hofft, dass sie doch noch in letzter Sekunde auf die Fürsprache eines Heiligen gerettet werden. Man wisse nicht, wie berechtigt eine solche Hoffnung sei. Gänzlich falsch sei es, darauf zu vertrauen und sich in falscher Sicherheit zu wiegen, denn der göttliche Plan sei dem Menschen verborgen.³⁶⁸ Da das Gericht erst am Ende der Geschichte alles enthüllt, entsteht für Karla Pollmann ein „eschatological suspense“³⁶⁹, das gegen Determinismus und Fatalismus wirke und dem seelsorglichen und ethischen Streben einen Sinn ermögliche.

4. Das Buch 22 über die ewige Glückseligkeit³⁷⁰

Allein von einem ästhetischen Gesichtspunkt aus betrachtet, macht es Sinn, dieses *opus magnum* mit der ewigen Glückseligkeit und nicht mit der ewigen Verdammnis zu beenden. Neben ästhetischen Gründen könnte man auch theologische annehmen, wie, dass Gott selbst Anfang und Ende der Geschichte ist und die Verdammnis als Gottferne nicht den Schlusspunkt von allem repräsentieren kann. Für Christian Hofmann entspricht es dem „Sinne des ganzen Werkes“³⁷¹, dass die ewige Glückseligkeit den Abschluss bildet. Der Kirchenvater selbst begründet die Reihenfolge der Bücher 21 und 22 pragmatisch: „Es scheint unglaublicher zu sein, dass die Leiber in den ewigen Qualen erhalten bleiben, als dass sie ohne jeden Schmerz in der ewigen Seligkeit ausharren“³⁷². Deshalb habe der Kirchenvater beschlossen, sich zuerst dem schwerer zu Beweisenden zu widmen. Eine leidfreie unsterbliche Existenz im Himmel nachzuweisen, werde dann umso leichter fallen.³⁷³

Neben zwei Einleitungs- und zwei Abschlusskapiteln kann man das Buch 22 in zwei größere und zwei kleine Abschnitte einteilen: Die capp. 3–11 behandeln das Problem

³⁶⁷ Brown, Preis, 73.

³⁶⁸ Vgl. Brown, Preis, 78f.

³⁶⁹ Pollmann, Moulding, 176.

³⁷⁰ Die Verweise aus Aug., ciu. 22 (CCSL 48, 805–866), werden in diesem Abschnitt im Text mit Kapitel, Zeile und Seite der Edition angegeben.

³⁷¹ Hofmann, Reich, 63.

³⁷² Aug., ciu. 21, 1, 8–10 (CCSL 48, 758): „Incredibilis uidetur esse in aeternis corpora durare cruciatibus quam sine dolore ullo in aeterna beatitudine permanere“.

³⁷³ Vgl. ebd. 21, 1, 6–13 (CCSL 48, 758).

eines wie auch immer gearteten materiellen Leibes im Himmel, die capp. 12–21 thematisieren verschiedene Fragen zur Gestalt des Auferstehungsleibes, die capp. 23–24 bilden einen Exkurs zu den Folgen der Ursünde bzw. zum Erdenleben im postlapsalen Zustand und mit den capp. 25–28 nimmt Augustinus die philosophische Diskussion wieder auf, die in capp. 3–11 eingestreut war. Die Abschlusskapitel 29 und 30 behandeln schließlich Sein und Zustand in der ewigen Glückseligkeit.

4.1. Capp. 1 und 2: Grundsätzliche Voraussetzungen

4.1.1. Cap. 1: Der Engelsfall und die Zahl der Erlösten

Die Seligkeit (*beatitudo*), von der das letzte Buch handelt, sei nicht deshalb ewig, weil sie über viele *saecula* hinweg dauere, sondern weil sie kein Ende habe. Die beiden *ciues* werden nach der Scheidung durch das Wirken des Schöpfers wie die Engel unsterblich (*immortales*) sein. Gott habe den Engeln freien Willen (*liberum arbitrium*) gegeben, so dass einige von ihnen Gott verließen, was ihnen allerdings das Elend (*miseria*) einbrachte. Obwohl Gott von vornherein wusste (*praescire*), dass einige von ihnen abfallen würden, habe er ihnen die Möglichkeit nicht genommen (*ademisse*), da es besser sei, durch das Böse das Gute zu vollbringen (*facere*), als das Böse gar nicht zuzulassen (*sinere*), das es nicht gäbe, wenn nicht die gut geschaffene Natur es selbst verursacht hätte (*fecisse*). Die immerwährende Strafe habe Gott mit dem Engelsfall (*casus angelorum*) verbunden (*obstrinxisse*). Den verbliebenen Engeln habe er dagegen einen ewigen Verbleib (*sine fine permansio*) bei ihm zugesprochen. (Vgl. cap. 1, 1–46 (S. 805–807))

Wie die Engel, so habe Gott auch den Menschen mit freiem Willen erschaffen. Obwohl er ein irdisches Wesen (*terrenum animal*) sei, sei er des Himmels würdig (*dignus*), wenn er seinem Schöpfer verbunden bleibe (*cohaerere*). Wende er sich von Gott ab, so folge auch ihm die Unseligkeit. Obwohl Gott auch hier von der Übertretung – dem Sündenfall – im Vorhinein wusste, nahm er dem Menschen den freien Willen nicht, da er das Gute voraussah (*praevидere*), das aus der menschlichen Bosheit (*malum eius*) folgen würde. Aus dem sterblichen Geschlecht (*de mortali progenie*) werde er sich ein Volk (*populus*) sammeln, das jenen gefallenen Anteil der Engel ersetzen (*supplere*) und erneuern (*instaurare*) werde, damit die *ciuitas Dei* wieder ihre Einwohnerzahl (*numerus ciuium*) erreiche und vielleicht auch mit einer höheren (*uberior*) beglückt werde. (Vgl. cap. 1, 46–57 (S. 807))

Im protologischen Buch 12, wo er die Vorstellung einer Zahl (*numerus*) formuliert – allerdings in einem anderen Zusammenhang –, legt er ebenso wenig fest, ob es eine feste Anzahl an Seelen (*certus numerus animarum*) gebe, die gerettet werden, oder ob sie auch vermehrt werden (*augeri*) könne.³⁷⁴ Im *Enchiridion*, das erst nach dem Buch 12 des „Gottesstaats“ entstanden ist,³⁷⁵ schreibt Augustinus, dass die Heiligen die Stelle der unreinen Geister einnehmen werden, doch kenne man weder die Zahl der einen noch der anderen.³⁷⁶ Doch kennen, wie Augustinus an anderer Stelle schreibt, die Engel eine Zahl der Erlösten, die den Ersatz (*supplementum*) zur Wiederherstellung der Vollständigkeit (*integritas*) der himmlischen Stadt bilden.³⁷⁷ Zusammenfassend ist festzustellen, dass der unbekannte *certus numerus* für Augustinus gewissermaßen eine Mindestanzahl darstellt. Ohne diese Zahl bliebe die *ciuitas Dei* unvollendet, aber es sei nicht so, dass es darüber hinaus keine Erlösten geben könnte. Die Vorsehung schließe wohl ein Verfehlen dieses Mindestziels aus. Die Lesart, dass die Zahl der Geretteten nicht beliebig groß wäre, wie sie beispielsweise Häring auch annimmt,³⁷⁸ scheint m. E. unzutreffend, wenn Augustinus Gott letztlich zugesteht, beliebig viele in die *ciuitas Dei* aufzunehmen.

4.1.2. Cap. 2: Der göttliche Wille im Verhältnis zum menschlichen Willen

Vieles, was offensichtlich *contra uoluntatem Dei* geschehe, lenke (*tendere*) Gott schließlich so, dass es zu einem guten Ende komme. Wenn Menschen meinen, der Wille Gottes würde sich wandeln, sei es eher so, dass sie gewandelt werden (*mutari*). Es sei Gott, der den Willen eines Menschen bewirke. Daher sei dem göttlichen Willen auch das zuzuschreiben, was Gott selbst eigentlich nicht wolle, aber in den Menschen zu wollen bewirke. (Vgl. cap. 2, 1–20 (S. 807))

Dem scheine zu widersprechen, dass vieles, was Heilige, deren guter Wille von Gott eingehaucht (*inspiratus*) wurde, erbitten, nicht geschehe. Man müsste also sagen: „Gott will etwas und macht es nicht“³⁷⁹. Aber hier, wie auch oben hinsichtlich der Bösen, gelte, dass, nur weil Gott bei jemandem etwas zu wollen bewirkt habe, dies nicht bedeute,

³⁷⁴ Vgl. ebd. 12, 12, 118–132 (CCSL 48, 379). Andresen zählt noch ciu. 14, 10 und 26 und ciu. 20, 8 als weitere Belegstellen für den *certus numerus praedestinatorum* auf (vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 869 und 1003).

³⁷⁵ Die *libri* 14–16 fanden bis 420 ihren Abschluss, ehe Augustinus mit 17 und 18 fortsetzte (vgl. Oort, *ciuitate*, 349). Das *Enchiridion* dagegen entstand in den frühen 420er-Jahren (vgl. Barbel, Einleitung, 6f.).

³⁷⁶ Vgl. Aug., ench. 9/29 (CCSL 46, 65).

³⁷⁷ Vgl. ebd. 16/62 (CCSL 46, 82).

³⁷⁸ Vgl. Häring, Eschatologie, 541.

³⁷⁹ Cap. 2, 34 (S. 808): „Vult Deus et non facit“.

dass das sein eigentlicher Wille sei. Für Gott müsse gelten: „Nach seinem Willen freilich, der mit seinem Vorherwissen immerwährend ist, hat er [sc. Gott] jedenfalls im Himmel und auf Erden alles, was auch immer er wollte – nicht nur Vergangenes und Gegenwärtiges, sondern auch Zukünftiges –, bereits getan.“³⁸⁰ Demzufolge wolle Gott Bestimmtes für einen bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte. Wir dagegen kennen nicht den Zeitpunkt für etwas und in vielem auch nicht, ob er es überhaupt wolle. Aber ob und wann Gott etwas wolle, habe er für alle Zeit vorgesehen. (Vgl. cap. 2, 29–46 (S. 808))

Das Wollen der Geschöpfe sei vorherbestimmt, aber der Wille eines Menschen sei frei, da er seinem Wollen entspreche. Die Vorherstimmung resultiere aus dem Vorherwissen. Der Heilsplan sei von der Vorsehung gelenkt. Das Ende sei für sie etwas Gegenwärtiges, da sie es festgelegt habe. Uns sei jeglicher Einfluss auf die göttliche Vorsehung entzogen.³⁸¹

4.1.3. Zusammenfassung der capp. 1 und 2

Die Frage des Willens scheint dem Buch 22 eine Art Rahmen zu geben: Augustinus beginnt mit dem freien Willen der Engel, der ihren Fall ermöglichte (vgl. cap. 1) und endet mit dem wieder freien oder – vielleicht besser – befreiten Willen in der ewigen Glückseligkeit (vgl. cap. 30). Das *arbitrium* der Engel und Menschen ergänzt Augustinus in cap. 2 mit der *uoluntas* Gottes.³⁸²

Das cap. 1 ist gleichsam eine knappe Reprise der Bücher 11 und 12, eine Rückschau auf den Anfang, um den großen Bogen des zweiten Teiles von *De ciuitate Dei* sichtbar zu machen. So steht cap. 1 als protologisches Kapitel dem cap. 30, dem allerletzten und in jeder Hinsicht eschatologischen Kapitel, gegenüber. Der ursprüngliche Mangel an der himmlischen *ciuitas* wird in Erinnerung gerufen, der mit dem Abschluss von allem behoben werde.

³⁸⁰ Cap. 2, 35–39 (S. 808): „Secundum illam uero uoluntatem suam, quae cum eius praescientia sempiterna est, profecto in caelo et in terra omnia quaecumque uoluit non solum praeterita uel praesentia, sed etiam futura iam fecit.“

³⁸¹ Vgl. Hofmann, Reich, 49f.

³⁸² Über das Verhältnis zwischen den Begriffen *arbitrium* und *uoluntas* hat in jüngerer Zeit Friedemann Drews diskutiert (vgl. Drews, Willensfreiheit 1, 387–402).

4.2. Capp. 3–11: Der Leib im Himmel an sich

4.2.1. Cap. 3: Gottes Verheißungen über die Eschata

Die Verheißung an Abraham (vgl. Gen 22,18) werde sich gemäß den Worten Jesajas erfüllen, indem die Toten auferstehen (vgl. Jes 26,19 [LXX]) und im Jerusalem der neuen Welt alle jubeln werden (vgl. Jes 65,17–19 [LXX]). Die einen werden sich nach Dan 12,1f. zum ewigen Leben erheben, die anderen zur Schande (*opprobrium*). Diese und andere Verheißungen hat Augustinus in ciu. 20, 21–23, behandelt. Wie die anderen Verheißungen Gottes eingetreten seien, werden auch diese eintreten. (Vgl. cap. 3, 1–23 (S. 808f.))

4.2.2. Cap. 4: Romulus und die Aufnahme von Leibern in den Himmel

Ein Argument, das gegen die Auferstehung der Leiber ins Feld geführt werde, sei in Ciceros Dialog *De re publica*, Buch 3, zu finden. Hinsichtlich der Vergöttlichung des Herkules und des Romulus verneint Cicero, dass dabei deren Leiber in den Himmel erhöht (*elatus*) worden seien, da es die Natur (*natura*) nicht hinnehmen (*pati*) würde, dass etwas Irdisches die Erde verlasse. Wenn aber etwas so Erhabenes wie die Seele (*animus*) auf die Erde herabkomme, kontert Augustinus, und sich mit dem irdischen Leib verbinde, was noch wunderbarer (*mirabilius*) sei, warum solle dann nicht auch der Leib zu ihr hinaufkommen können? Wenn das bis jetzt noch nicht geschehen sei, dann eben deshalb, weil noch nicht (*nondum*) Zeit dafür gewesen sei. (Vgl. cap. 4, 1–30 (S. 809f.))

In capp. 4, 6 und 7 setzt sich Augustinus mit einer Idee Ciceros auseinander, die dieser in *De re publica* – im Wesentlichen in Buch 3 – artikuliert habe.³⁸³ *De re publica*, welches eine wichtige Quelle für Augustins *ciuitas*-Vorstellung dargestellt, wird in *De ciuitate Dei* insgesamt häufig zitiert.³⁸⁴

4.2.3. Cap. 5: Die beiden Voraussagen

Die Himmelfahrt Christi, die Auferstehung aller am Ende der Welt und die Auffahrt (*ascensio*) des Fleisches der Seligen glauben mittlerweile auf der ganzen Welt sowohl Gelehrte als auch Ungelehrte. Das mache die Sache (*res*) glaubhaft (*credibilis*), selbst

³⁸³ Vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 1004f.

³⁸⁴ Vgl. Hübner, Literatur, 52f. Ders. verweist auf: Aug., ciu. 2, 21.

wenn sie unglaublich (*incredibilis*) bleibe. Wenn es aber glaubhaft sei, dann haben sich nicht die Gläubigen zu rechtfertigen, sondern die Ungläubigen. (Vgl. cap. 5, 1–8 (S. 810))

Sowohl die Auferstehung des Leibes als auch die weltweite Ausbreitung des Glaubens seien etwas Unglaubliches und eine dieser beiden Voraussagen, nämlich die Ausbreitung des Glaubens (vgl. Mt 26,13), habe sich bereits erfüllt. Warum solle dann nicht auch die andere eintreten? Diese Unglaublichkeit werde noch durch den Umstand verstärkt, dass die Verbreitung des Glaubens mit ungebildeten (*ineruditi, inpoliti*) Fischern begonnen hatte und vor Philosophen nicht haltmachte. Man müsse von drei Unglaublichkeiten (*tria incredibilia*) sprechen: (1) der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, (2) der Ausbreitung des Glaubens und (3) der Art und Weise dieser Ausbreitung. „Die erste dieser drei Unglaublichkeiten wollen jene, mit denen wir sprechen, nicht glauben. Die zweite wahrzunehmen sind sie gezwungen. Wodurch sie geschehen sei, erdenken sie nicht, wenn sie nicht die dritte glauben.“³⁸⁵ (Vgl. cap. 5, 8–36 (S. 810f.))

Die Welt habe ein paar unbedarften Fischern geglaubt, weil durch sie das Göttliche (*diuinitas*) viel eher überzeugte (*persuasisse*). Die Auferstehung Christi glaubte man den Jüngern aber nicht nur aufgrund ihres Zeugnisses, sondern auch aufgrund der Wunder, die sie wirkten, wie beispielsweise beim Pfingstereignis (vgl. Apg 2,6–11). (Vgl. cap. 5, 46–63 (S. 811))

4.2.4. Cap. 6: Romulus und Christus (I)

4.2.4.1. Romulus' Apotheose im Vergleich zum Glauben an Christus

Augustinus kommt wieder auf Cicero und Romulus, die er in cap. 4 eingeführt hat, zurück und zitiert aus *De re publica*, wo sich Cicero über die Vergöttlichung des Romulus wundere, da seine Lebenszeit lange nach dem Zeitalter der Fabeln und Mythen gewesen sei. Seinerzeit handelte es sich aber auch noch um einen kleinen Lokalmythos, wendet Augustinus ein, dessen Bedeutung erst mit der Zunahme der Herrschergewalt wuchs. Während Rom den, der es gründete, irgendwann zum Gott erhob, wurde das himmlische Jerusalem dadurch gegründet, dass man an den Gründer (*conditor*), Christus, glaubte. Die Liebe zum Gründer macht Romulus zu jemandem, an den man glauben sollte. Der

³⁸⁵ Cap. 5, 33–36 (S. 811): „Horum trium incredibilium primum nolunt isti, cum quibus agimus, credere; secundum coguntur et cernere; quod non inueniunt unde sit factum, si non credunt tertium.“

Glaube an Christus bewirkte, dass Christus geliebt wurde, da der rechte Glaube etwas Wahres (*uerum*) lieben lasse. Mit Wundern (*miraculae*) und Prophetien (*prophetiae*) habe sich der Glaube an die Göttlichkeit Christi als wahr erwiesen. Von Romulus dagegen kenne man nur seine Vergangenheit, aber keine Weissagung, die dem vorausging. Seine Vergöttlichung überliefere nur die Literatur (*litterae*), lehre sie aber nicht als *factum*. (Vgl. cap. 6, 1–48 (S. 812f.))

4.2.4.2. *Bezeugungen der Göttlichkeit*

Dass Romulus von einer Wölfin gesäugt worden sein solle, sei für die Göttlichkeit auch nicht hinreichend, sofern es nicht ohnehin eine *meretrix* gewesen sei.³⁸⁶ Die Göttlichkeit des Romulus oder die des Herkules würde ferner niemand mit seinem Blut bezeugen wollen. Umgekehrt würde aus Angst vor Rom (*Romani nominis metus*) niemand ihre Verehrung abweisen. Dem gegenüber stehe die Schar der christlichen Märtyrer, die keine Furcht habe zurückhalten (*reuocare*) können. Anstatt sich zu wehren, habe die pilgernde *ciuitas* auf die Verteidigung verzichtet (*non repugnaui*), um sich statt einer zeitlichen eine ewige Rettung zu sichern (*obtinere*). Trotz der Drangsale wurden die Christen mehr. (Vgl. cap. 6, 49–73 (S. 813))

4.2.4.3. *Treue und Heil*

Nach Cicero dürfe ein Staat (*ciuitas*) nur aus Treue (*fides*) oder zum Heil (*salus*) in den Krieg ziehen. Was er mit Heil meine, entnimmt Augustinus wiederum Ciceros *De re publica*. Ein Staat (*res publica*) habe nach Cicero kein natürliches Ende, er könne nur aufgehoben oder gewaltsam beendet werden. Mit den Platonikern habe Cicero die Meinung vertreten, dass es keinen Untergang der Welt gebe. Demzufolge sei das Heil des Staates sein ewiges Fortbestehen, obgleich auch einzelne Staatsbürger im Krieg dafür ihr Leben lassen. (Vgl. cap. 6, 75–93 (S. 814))

Die Verteidiger des iberischen Saguntums, das Hannibal 219 v. Chr. eroberte,³⁸⁷ entschieden sich dagegen für die Treue zum verbündeten Rom und hielten bis zu ihrem Ende stand. Die Rettung ihrer selbst bzw. ihrer Stadt, d. h. sich Karthago zu unterwerfen, hätte zum Bruch mit Rom geführt. Die Alternative Treue oder Heil gebe es in der

³⁸⁶ Diese Deutung finde man u. a. bei Livius (vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 1005). *Lupa* meine Larentia, die Gattin des fündigen Hirten, die wegen ihrer Hingabefreudigkeit (*vulgato corpore*) so genannt wurde, schlug der Geschichtsschreiber als Deutung vor (vgl. Liv. 1, 4, 6sq. (Hillen 18)).

³⁸⁷ Vgl. Ferrer Maestro, Saguntum, 1232.

ciuitas Dei nicht. Vielmehr erlange man das Heil aufgrund der Treue. Dass Treue zum Heil führe, zeigen nicht zuletzt die christlichen Märtyrer. (Vgl. cap. 6, 96–112 (S. 814))

4.2.5. Cap. 7: Romulus und Christus (II)

Die Zeit (*aetas*) des Romulus, um 753 v. Chr.,³⁸⁸ galt für Cicero als wissenschaftlich so fortgeschritten (*iam doctrinis exculta*), dass sie etwas so Unmögliches wie die Apotheose des Romulus hätte von sich weisen müssen, wie Augustinus schon oben Ciceros Meinung darlegt (vgl. cap. 6, 1–29 (S. 812)). Noch unmöglicher hätten demzufolge einige Jahre nach Ciceros Tod, 43 v. Chr., Auferstehung und Himmelfahrt Christi scheinen müssen, hätten nicht schon Göttlichkeit und Wunderzeichen (*miraculorum signa*) darauf verwiesen (*monstrare*). So nahmen viele die Auferstehung Christi und die zukünftige Auferstehung aller trotz Verfolgungen gläubig an und verkündeten sie auch unerschrocken überall. Mit der Lektüre der Propheten, den Wunderzeichen (*ostenta uirtutum*) und der Überzeugung durch die neue Wahrheit (*ueritas noua*), die der Vernunft (*ratio*) nicht widersprach, breitete sich der Glaube auf dem Erdkreis aus. (Vgl. cap. 7, 1–21 (S. 814f.))

Während die Propheten des Alten Testaments im Buch 20, capp. 21–30 abgehandelt wurden, folgt nun mit cap. 8 eine ausgiebige Aufzählung von Wundern, zu denen das kurze cap. 7 die Überleitung darstellt. Die Vernünftigkeit versucht Augustinus auch in diesem Abschnitt nachzuweisen (vgl. capp. 4, 11 et passim), doch er wird diese Problematik in den capp. 25–28 vertiefen.

4.2.6. Cap. 8: Wunder

4.2.6.1. Einleitung

„Warum“, so fragen sie, „geschehen nicht in unserer Zeit diese Wunder, von denen ihr behauptet, dass sie sich ereignet haben?“³⁸⁹ Augustinus würde antworten, dass die Wunder damals notwendig (*necessaria*) waren, damit die Welt zum Glauben komme, was dann auch geschah. Allerdings wolle man mit dieser Frage den damaligen Wundern

³⁸⁸ Augustinus verortet Romulus knapp sechshundert Jahre vor Cicero (vgl. cap. 7, 2sq. (S. 814)). Die Anzahl an Jahren übernehme Augustinus von Cicero selbst, doch gehe Cicero, der erst 106 v. Chr. geboren wurde, vom Zeitpunkt der Handlung des Dialogs *De re publica* aus, also spätestens 129 v. Chr. (Vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 1005; Albrecht, Geschichte, 436 und 446. Andresen verweist auf: Cic., rep. 2, 10, 18 (BAW 185).)

³⁸⁹ Cap. 8, 1sq. (S. 815): „Cur, inquiunt, nunc illa miracula, quae praedicatis facta esse, non fiunt?“

die Glaubwürdigkeit abspenstig machen. Tatsächlich glaubte man auch in jener damals aufgeklärten Zeit (*temporibus eruditis*) – im frühen fünften Jahrhundert – unglaubliche Dinge (*incredibilia*) wie die Himmelfahrt Christi. Wenn die Ungläubigen sich dann aber nicht trauten, solchen Ereignissen die Glaubwürdigkeit abzusprechen, sei zu fragen, warum sie nicht selbst glaubten. Entweder wurde das Unglaubliche durch andere unglaubliche Ereignisse oder Dinge beglaubigt (*fecisse fidem*) oder es sei so glaubhaft (*credibilis*), dass es keiner Bezeugung durch Wunder bedürfe. Die bezeugenden Wunder seien in denselben wahrhaftigsten Büchern (*ueracissimi libri*) aufgezeichnet wie das heilwirkende Wunder (*salubre miraculum*) der leiblichen Himmelfahrt selbst. Wer also das Hauptwunder – Auferstehung und Himmelfahrt – nicht in Frage stelle, könne auch die bezeugenden Wunder nicht anzweifeln. Damit man glaube, verkündige man sie, und weil man glaube, verkündige man sie. (Vgl. cap. 8, 1–24 (S. 815))

Ferner würde Augustinus der Behauptung in der eingangs zitierten Frage schlicht widersprechen. Tatsächlich geschehen auch noch in dieser Zeit (*nunc*) Wunder durch die heiligen Geheimnisse (*sacramenta*) und die Gebete an den Altären (*memoriae*) der Heiligen, obgleich auch nicht so strahlend. Von ihnen zählt der Kirchenvater nun einige auf. (Vgl. cap. 8, 25–38 (S. 815f.))

4.2.6.2. *Wunder in Mailand und Karthago*

In Mailand fand Bischof Ambrosius durch einen Traum die Gebeine der Märtyrer Protasius und Gervasius.³⁹⁰ Mit der wunderbaren Auffindung war auch eine Blindenheilung verbunden. (Vgl. cap. 8, 37–44 (S. 816))

In Karthago erlebten er und sein Gefährte (*frater*) Alypius nach der Rückkehr aus Italien die Heilung des früheren Advokaten Innozenz durch das Gebet. Ferner ereignete sich ebenso in Karthago die Heilung der vornehmen Bürgerin Innocentia von Brustkrebs (*in mamilla cancer*), nachdem eine Neugetaufte ihr ein Kreuz auf die Brust gezeichnet hatte. Am selben Ort wurde ein gichtkranker (*podager*) Arzt durch die Taufe von seinem Schmerz befreit. Durch die Taufe geheilt wurde auch ein ehemaliger Schauspieler (*ex mimus*) aus Curubis (Korba oder Qurba – wie Karthago im heutigen Tunesien). (Vgl. cap. 8, 45–191 (S. 816–820))

³⁹⁰ Diese Begebenheit überliefert Augustinus auch in conf. 9, 7/16.

4.2.6.3. *Wunder in Hippo Regius*

In Hippo Regius (*apud nos*) lebte ein ehemaliger Volkstribun (*uir tribunicus*), dessen Haus von Dämonen heimgesucht wurde, die ihn lediglich nicht plagten, da er etwas heilige Erde aus Jerusalem bei sich verwahrte. Nach dem erfolgreichen Exorzismus des Hauses ließ er die Erde eingraben und eine Gebetsstätte (*orationum locus*) errichten, wo auch ein gelähmter Jugendlicher (*iuuenis paralyticus*) Heilung fand. Auf dem Landgut Victoriana nahe Hippo befand sich eine Kapelle (*memoria*) der Mailänder Märtyrer Protasius und Gervasius, an dem sich ein Exorzismus-Wunder an einem Jugendlichen (*adulescens*) ereignete. Kurz berichtet Augustinus noch über zwei weitere Exorzismus-Wunder. Ferner erlebte in Hippo der alte Schneider Florentinus ein Geschenkwunder aufgrund des Gebets in der dortigen Zwanzig-Märtyrer-Kapelle. (Vgl. cap. 8, 192–264 (S. 820–821))

4.2.6.4. *Stephanus-Wunder in Nordafrika und Kleinasien*

An den Quellen (*aquae*) zu Thibilis (im heutigen Algerien) wurde eine blinde Frau durch eine Stephanus-Reliquie geheilt. In Sinitis nahe Hippo wurde ein Bischof durch das Tragen einer Stephanus-Reliquie von einem Geschwür (*fistula*) geheilt. In Calama (heute Guelma), wo Augustinus' Freund Possidius Bischof war, wurde ein aus Hispanien stammender Priester gar zweimal durch eine Stephanus-Reliquie geheilt. Ebenso in Calama erwirkte am Altar des heiligen Stephanus das innige Gebet eines Mannes die Bekehrung seines ungläubigen und schon totkranken Schwiegervaters. Dem heiligen Stephanus werden außerdem zwei Heilungen von der Gicht zugeschrieben. Auf dem Landgut (*fundus*) Audurus wurde in der dortigen Stephanuskirche ein schwer verletzter Knabe wiederbelebt und war danach unversehrt (*inlaesus*). Wiederbelebt wurde auch eine erkrankte geweihte Jungfrau (*sanctimonialis*) auf dem Nachbargut durch das Gebet an derselben Stelle. In Hippo, einschließlich der Vorstadt (*suburbanum*), weiß Augustinus von der Wiedererweckung dreier ihrer Krankheit schon erlegen geglaubter Kinder durch die Hilfe des heiligen Stephanus. Da schon allein die Stephanus-Wunder in Calama und Hippo jeglichen Rahmen sprengen würden, werde er die Aufzählung nicht fortführen. (Vgl. cap. 8, 265–359 (S. 821–824))

In Uzalis bei Utica im heutigen Tunesien errichtete Bischof Evodius schon sehr früh ein Heiligtum zu Ehren des Protomärtyrers ein. Die vornehme Karthagerin Petronia wurde auf einer Wallfahrt zu diesem Heiligtum geheilt. Zehn Geschwister aus Caesarea in

Kappadozien (Kayseri in Zentralanatolien) luden den Fluch ihrer Mutter auf sich und wurden von Gott mit Gliederzittern (*tremor membrorum*) gestraft. Sie verließen alle ihre Heimat und zwei gingen nach Hippo. Nach vielen Anrufungen des heiligen Stephanus wurde ihnen nacheinander am Ostersonntag und am darauffolgenden Mittwoch Heilung gewährt. (Vgl. cap. 8, 360–481 (S. 824–480))

Angeregt wurde der Stephanus-Kult dieser Zeit durch die legendäre Auffindung des Stephanus-Grabes in Kafar-Gamala (Bet Dschemal bei Jerusalem) im Jahre 415. Durch Augustins einstigen Studenten Orosius erreichten Reliquien Nordafrika.³⁹¹ Einer der ersten, die eine solche Reliquie erhielten, war Augustins Jugendgefährte Evodius, der, wie oben erwähnt, als Bischof in Uzalis schon sehr früh ein Stephanus-Heiligtum einrichtete und damit diesen Kult in Nordafrika wesentlich förderte.³⁹² 424 ließ Eraclius, den Augustinus zu seinem Nachfolger aufbaute, in Hippo eine Stephanus-Kapelle bauen.³⁹³

Während man anfangs nach ganze Märtyrerleiber translatierte, kam es der aufgrund der Nachfrage zur Teilung der Reliquien. Im Osten ist dieses Vorgehen ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bekannt und dürfte sich nach Hansjörg Auf der Maur vom Umgang mit der Jerusalemer Kreuzreliquie ableiten, deren Splitter der heilige Kyrrill von Jerusalem († 386/87) weitergab. Gemäß dem Apologeten Laktanz († um 325) konnte man annehmen, dass sich für die Märtyrer die Zerteilung ihres Leichnams nicht nachteilig auf ihre leibliche Auferstehung auswirke. Privater Reliquienbesitz lässt sich bereits am Anfang des vierten Jahrhunderts in Dalmatien nachweisen.³⁹⁴

Solange der Reliquienkult eine donatistische Domäne war, hatte Augustinus ein eher distanziertes Verhältnis zu ihm. Über mit Reliquien verbundene Wunder habe er sich schon 390 in *De uera religione* und vielen Predigten und anderen Schriften zurückhaltend geäußert. Als junger Mann hatte er in Mailand kein Interesse daran, wenn man an seine Reaktion auf die Auffindung der Gräber der Heiligen Gervasius und Protasius denkt. Auf einer Synode 401 trat er für die Beschränkung des Reliquienkults ein. Caroline Bynum will einen Zusammenhang erkennen zwischen der Betonung der leiblichen Integrität des Auferstehungsleibes im späten Schrifttum, gemäß der alles zum Leib zu-

³⁹¹ Vgl. Limburg, Stephanus, 959.

³⁹² Vgl. O'Donnell, Evodius, 344.

³⁹³ Vgl. Brown, Augustinus, 363. Ders. verweist auf: Aug., s. 356, 7.

³⁹⁴ Vgl. Auf der Maur, Feste, 108f. Ders. verweist auf: Lact., inst. 4, 26, 13.

rückkommt, und der Verehrung der Reliquien – also Teile oder Partikel der Leiber Heiliger –, die ebenfalls erst in den späten Jahren einsetzt.³⁹⁵

4.2.7. Cap. 9: Die Wunder als Zeugnis

Wunder, wie sie Augustinus in cap. 8 aufgezählt hat, bezeugen (*adtestari*) den Glauben, dass Christus dem Fleische nach (*in carne*) auferstanden und in den Himmel aufgefahren sei. Diesen Glauben haben die Märtyrer mit ihrem Martyrium bezeugt. Sie besiegten die Welt nicht durch Gegenwehr (*repugnando*), sondern durch das Sterben (*moriendo*). Aufgrund ihres Blutzzeugnisses können die Märtyrer nun derartige Wunder zustande bringen (*inpetrare*) und damit weiterhin über den Tod hinaus Zeugnis geben. Wie könnten sie die Wunder bewirken, wenn das Ganze nicht wahr wäre? (Vgl. cap. 9, 1–14 (S. 827))

Die Unglaublichkeiten (*incredibilia*) der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi bilden für Augustinus eine eigene Kategorie (vgl. cap. 5), doch spielt das für ihn praktisch keine Rolle. Entweder hat Gott Unglaubliches gewirkt und damit die Göttlichkeit seines Sohnes bezeugt oder nicht. Wer glaubt, dass Christus auferstanden sei, müsse auch glauben, dass eine blinde Frau durch eine Reliquie des ersten Blutzzeugen Christi geheilt wurde (vgl. cap. 8), sofern dieses Wunder glaubwürdig überliefert wurde.

4.2.8. Cap. 10: Die christlichen Märtyrer im Gegensatz zu den heidnischen Göttern

Nun werde man einwenden, auch die paganen Gottheiten (*dii*) haben Wunder gewirkt, womit man die Götter der Heiden allerdings den christlichen Märtyrern – also Menschen – gleichstelle (*comparare*). Demnach würde man zugeben, dass Gottheiten wie Herkules und Romulus zuvor Menschen gewesen waren. (Vgl. cap. 10, 1–7 (S. 828))

Allerdings weigert sich Augustinus, die Wunder in den heidnischen Tempeln mit denen an den Märtyreraltären (*memoriae martyrum*) zu vergleichen. Wie Mose die Zauberer des Pharaos übertraf (vgl. Ex 8,14–15), so übertreffen die Wunder der christlichen Märtyrer die der heidnischen Götter. Die heidnischen Götter seien in Wahrheit Dämonen, die Götter sein wollen, während durch die Märtyrer der eine Gott wirke. Entgegen dem heidnischen Kult werden den Märtyrern nicht Tempel wie den Göttern, sondern Denk-

³⁹⁵ Vgl. Brown, Augustinus, 362–364; Bynum, Resurrection, 105.

mäler (*memoriae*) wie den Verstorbenen errichtet, an deren Altären ausschließlich dem einen Gott geopfert werde (*sacrificare*). Werden die Märtyrer dabei auch genannt (*nominari*), so doch nicht angerufen (*inuocari*). Es sei doch wohl eher denen zu glauben, die mit ihren Wundern und Werken auf einen Gott verweisen, als jenen, die Wunder für sich reklamieren, um für Götter gehalten (*haberi*) zu werden. (Vgl. cap. 10, 7–35 (S. 828))

4.2.9. Cap. 11: Einwand seitens der platonischen Elementenordnung

4.2.9.1. Ordnung der Elemente

Gegen eine leibliche Aufnahme in den Himmel führen die Platoniker ferner das Gewicht der Elemente (*ponderes elementorum*) an. Nach Platon werden die zwei größten und äußersten Körper (*corpora maxima atque postrema*), nämlich Erde und Himmel, durch Luft und Wasser miteinander verbunden.³⁹⁶ Demnach sei über der Erde das Wasser, über dem Wasser die Luft und darüber der Himmel (*caelum*) – nicht wie sonst in der Vier-Elemente-Lehre das Feuer. Daraus sei zu schließen: „Und dadurch [...] kann ein irdischer Körper nicht im Himmel sein. Durch ihr Eigengewicht nämlich, wenn sie ihre Ordnung einhalten, bleiben die einzelnen Elemente im Gleichgewicht.“³⁹⁷ Was haben dann aber irdische Körper wie Vögel in der Luft zu schaffen? Der, der die Vögel fliegen lässt, könne auch einen unsterblich gemachten Menschenleib im höchsten Himmel (*in summo caelo*) wohnen lassen. Tatsächlich leben irdische Lebewesen wie Menschen auch nicht in der Erde oder im Wasser, sondern an der Luft, also im dritten statt im ersten Element. Diese Interpretation (*argumentatio*) der Elementenordnung (*ordo elementorum*), wenn schon nicht diese selbst, sei mangelhaft, wozu sich Augustinus schon früher in *De ciuitate Dei* äußerte.³⁹⁸ (Vgl. 11, 1–31 (S. 829))

Der platonischen Elementenordnung – erstens Erde, zweitens Wasser, drittens Luft und viertens der Himmel – habe Aristoteles fünftens, als Quintessenz, noch die Natur der Seele (*animae natura*) hinzugefügt,³⁹⁹ während sie für Platon jenseits des Körperlichen war. So oder so übersteige (*superare*) die Seele alles, weshalb man fragen könne: „Was

³⁹⁶ Vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 1010. Ders. verweist auf: Plat., Tim. 32b.

³⁹⁷ Cap. 11, 6–10 (S. 829): „Ac per hoc [...] non potest esse terrenum corpus in caelo; momentis enim propriis, ut ordinem suum teneant, singula elementa librantur.“

³⁹⁸ Vgl. Aug., ciu. 13, 18 (CCSL 48, 400f.).

³⁹⁹ Nach Andresen habe Augustinus Aristoteles über Cic., acad. 1, 7, 26 (Plasberg) und Tusc. 1, 10, 2 (BAW 25 unten) rezipiert (vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 1010).

also hat sie in einem irdischen Körper verloren?“⁴⁰⁰ Wenn die Seele an einen irdischen Leib gebunden sei, dann könne doch umgekehrt ihr Leib (*corpus eius*) auch in den Himmel gehoben werden. (Vgl. cap. 11, 32–46 (S. 829f.))

4.2.9.2. *Heidnische Wunder*

Schließlich können aber auch die heidnischen *miracula* indirekt für Gottes Wirkmacht ein Zeugnis ablegen. Varro erzähle von einer Vestalin, die fälschlich der Unzucht (*stuprum*) bezichtigt wurde. Als Beweis ihrer Unschuld füllte sie am Tiber ein Sieb (*cribrum*) mit Wasser und dieses Sieb verlor keinen Tropfen. Man könne dies mit dem Wirken eines Gottes oder Dämons erklären. Wenn schon eine niedere Gottheit (*deus minor*), ein Engel oder ein Dämon es geschafft habe, die Last (*pondus*) des Wassers aufzuhalten (*suspendere*), warum sollte dann der höchste Gott nicht den Leib im Himmel wohnen lassen? (Vgl. cap. 11, 47–64 (S. 830))

4.2.9.3. *Rekurs zur platonischen Elementenordnung*

Nach diesem Exkurs kehrt Augustinus wieder zu den vier Elementen zurück, deren viertes das Feuer ist, welches aber mit dem Himmel gleichgesetzt werde. Das Feuer sei zwar innerhalb der vier Ebenen auf der höchsten zu verorten, doch finde man es wie die anderen Elemente auch in den unteren Ebenen. Vulkane bezeugen es sogar unter der Erde. Auf Erden entzünde sich das Feuer auch an irdischen Stoffen. Vonseiten des Platonismus würde man sagen, dieses irdische Feuer sei anders (*dissimilis*) und habe sich dem Irdischen angepasst (*congruere*). Das himmlische Feuer sei ruhig (*tranquillus*), rein (*purus*), unschädlich (*innoxius*) und ewig (*sempiternus*). Wenn sich das Feuer für die Erde anpassen könne, warum soll dann der allmächtige Gott nicht auch die Leiber dem ewigen Himmel angleichen? (Vgl. cap. 11, 65–101 (S. 830f.))

4.2.10. Zusammenfassung der capp. 3–11

4.2.10.1. *Der Abschnitt im Gesamtgefüge*

Während cap. 1 die Brücke zum Anfang schlägt, knüpft cap. 3 an Buch 20 an, wo u. a. die Auferstehung der Toten eingeführt wurde. Buch 20 hat die verschiedenen zukünftigen Ereignisse der letzten Zeit anhand biblischer Quellen dargestellt, u. a. mit jenen biblischen Texten, die Augustinus in cap. 3 wieder anführt. Man wird einwenden, dass

⁴⁰⁰ Cap. 11, 40 (S. 830): „In terreno ergo quid facit corpore?“

die Auferstehung des Leibes, für die Augustinus hier argumentiert, auch für die leibliche Höllenpein, die Augustinus im vorigen Buch behandelte, vonnöten ist. Der kollektive Hauptgegner, gegen den Augustinus in Buch 22 zu Felde zieht, ist der Platonismus bzw. die heidnische Philosophie, für die trotz aller Unbestimmtheit die Existenz in einem Leib – jedenfalls auf Erden – ohnehin eine Strafe darstelle. Augustinus selbst scheint dieser Sichtweise auf dieses Erdenleben in seiner postlapsalen Existenz – obgleich unter anderen Vorzeichen – nicht so weit entfernt zu sein (vgl. cap. 22). Während er in diesem Abschnitt nur nachweist, dass eine leibliche Existenz im Himmel zu denken nicht unvernünftig ist, wird er im Folgenden nachweisen, dass sie auch gut und schön ist.

4.2.10.2. Die zwei Diskussionsstränge

In diesem Abschnitt stellt sich als eine weitere Opponentin die altrömische Religion dar, die zwar auch die leibliche Himmelfahrt bzw. die Apotheose kennt, aber von der sich auch der Platonismus Ciceros abhebt. Diese Diskussionsstränge hat Augustinus so miteinander verwoben, dass seine Strategie auf den ersten Blick nicht offenbar wird.

4.2.10.2.1. Gegen die Heiden

Wenn man in der römischen Religion glauben könne, dass Romulus, der nicht mehr in der mythischen Vorzeit lebte, leiblich in den Himmel aufgenommen wurde, dann könne man das von Christus auch glauben. Hinsichtlich der Vernünftigkeit sei das Christentum der altrömischen Religion allerdings überlegen, da im Christentum das Glauben dem Lieben vorausging. Die Römer verehrten bzw. liebten ihren Gründer und glaubten im Anschluss, er sei ein Gott. Die Christen erkannten zuerst Christus bzw. ließen sich von seiner Gottheit überzeugen, glaubten an ihn und begannen ihn zu lieben. Die Erkenntnis bzw. der Glaube gehen hier der Tat, nämlich der Liebe, voraus. (Vgl. cap. 6)

Wunder, die Augustinus als Zeugnisse für Christus anführt, seien im Allgemeinen nichts exklusiv Christliches, wie der Kirchenlehrer prinzipiell zugesteht. Doch übertreffen die Wunder an den Märtyreraltären die heidnischen und ferner verweise ein Wunder an einem christlichen Heiligengrab auf Gott, zu dem dort gebetet werde, während die heidnischen Gottheiten oder Dämonen solche Wunder für sich beanspruchen, weshalb sie auch geringer zu werten seien. (Vgl. cap. 10)

4.2.10.2.2. Gegen den Platonismus

Für einen Philosophen wie Cicero ist der Gedanke, dass Romulus mit Seele und Leib in den Himmel aufgenommen wurde, abwegig, da nichts Leibliches die Erde verlassen könne. Dem hält Augustinus entgegen, dass der umgekehrte Fall, der Abstieg der Seele in den irdischen Leib eines Menschen, für Cicero sehr wohl denkmöglich sei. (Vgl. cap. 4) Ferner habe die biblische Vorhersage der leiblichen Auferstehung Glaubwürdigkeit zu genießen, da sich auch eine andere – für Augustinus ähnlich unmögliche – Aussage als wahr erwiesen habe: die Ausbreitung des christlichen Glaubens, der von ungebildeten Fischern propagiert wurde. (Vgl. cap. 5)

Die Apotheose des Romulus hätte also schon zu ihrer Zeit unvernünftig erscheinen müssen und zu Ciceros noch fortschrittlicheren Zeit sowieso und danach umso mehr. Doch all der damaligen fortgeschrittenen Vernunft sei der Glaube an den auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Christus gerecht geworden. (Vgl. cap. 7) Der Glaube trotzte nicht der Vernunft, sondern er war auch den Vernünftigen glaubwürdig. Er schien glaubwürdig, weil auch andere (vernünftige) Menschen, die Märtyrer, dafür ihr Leben hingaben, und weil in diesem Umfeld noch immer Unerklärliches geschah, was die Göttlichkeit Christi unterstreichen und bezeugen sollte. (Vgl. capp. 7–9) Diese Wunder waren zwar nicht rational erklärbar, aber sie wurden von verlässlichen Zeitzeugen so wahrgenommen. Nur weil man etwas nicht vollständig erklären könne, heiße das nicht, dass etwas nicht hätte so geschehen sein können, wie Augustinus bereits in Buch 21 in einem ähnlichen Kontext anmerkt.⁴⁰¹ Dass nicht nur Ungelehrte an den in den Himmel aufgefahrenen Christus glauben, sondern auch Gelehrte, mache den Glauben trotz Unerklärlichkeit glaubhaft, womit sich für Augustinus die Beweisrichtung umkehrt: Der Ungläubige solle ob dieser Glaubwürdigkeit seine Ungläubigkeit rechtfertigen. (Vgl. cap. 5)

Ein platonisches Argument gegen eine leibliche Auferstehung, auf das Augustinus schließlich noch eingeht, sei die Elementenordnung (Erde, Wasser, Luft und Himmel/Feuer), gemäß der die Dinge aufgrund ihres Gewichts an ihrem zugewiesenen Ort zu verharren hätten. Da aber der Mensch weder unter der Erde noch im Meer lebe und die Vögel durch die Lüfte fliegen, ist Augustinus von diesem Konzept nicht überzeugt. (Vgl. cap. 11)

⁴⁰¹ Vgl. Aug., ciu. 21, 5, 1–10 (CCSL 48, 764).

4.2.10.3. *Conclusio*

Es scheint so, dass die christliche Religion für die Platoniker – in *De ciuitate Dei* eine unbestimmte Masse, denn Cicero ist damals auch schon knapp 470 Jahre tot und Porphyrios über 120 Jahre – den Anschein erwecken könne, sie sei ähnlich mythisch-unaufgeklärt wie die altrömische Religion. In beiden Fällen gebe es Himmelfahrten und Wunder. Doch hebe sich die christliche Religion von der altrömischen ab, da man nicht zuerst den Gründer verehrte und dann die Apotheose dazu dichtete, sondern da man zuerst von der Himmelfahrt überzeugt war und dann den Gründer verehrte und anbetete. Deshalb sei es rational, zu glauben, und die Wunder der Heiligen bzw. an deren Gräbern unterstreichen das. Da die Zeugnisse und Wunder der Himmelfahrt Christi aber im Gegensatz zur römischen Religion überzeugend seien, müsse man eine leibliche Himmelfahrt annehmen dürfen, zumal die platonischen Einwände, wie oben abermals dargelegt, auch nicht überzeugen.

4.3. Capp. 12–21: Die Gestalt des Auferstehungsleibes

4.3.1. Cap. 12: Fragen zum Auferstehungsleib

Würden die Gegner hypothetisch annehmen, es gäbe eine leibliche Auferstehung, würden sie fragen, wie das bei einer Fehlgeburt (*fetus abortiuus*) wäre oder ob die auferstandenen Leiber alle von gleicher Gestalt oder doch individuell wären. Wenn es eine Einheitsgröße (*aequalitas corporum*) gäbe, woher würden beispielsweise Fehlgeborene die fehlende Körpermasse (*moles corporis*) beziehen, sofern sie auferstünden? Ähnliche Fragen stellen sich bei jenen, die im Kindesalter dahinschieden. Wenn der Auferstehungsleib dem Sohn Gottes in Gestalt (*statura*) und Art (*modus*) gleichgestaltet (*conformis*) sein würde (vgl. Röm 8,29), müssten die einen dann nicht an Masse dazugewinnen und andere verlieren, womit aber Lk 21,18 widersprochen wäre, gemäß dem kein Haar verloren ginge? (Vgl. 12, 1–26 (S. 832))

Abgesehen davon sei es schlicht so, dass Leichname verwesen und verfallen, und jene Gegner glauben nicht, dass der zersetzte Leib wieder zum Fleisch zusammengefügt (*recolligi in carnem*) und wiederhergestellt (*redintegrari*) werden könne. Dass der Auferstehungsleib frei von Deformationen (*foeditates et uitia*) wäre, die er von Geburt an hätte oder auf eine andere Art erhalten hätte, sei nicht anzunehmen, da auch Christus als Auferstandener mit Wundmalen (*loca uulnerum*) erschienen sei. Wie wäre es – die

quaestio difficillima – bei Kannibalismus? Zu wem kehre dann das Fleisch zurück? Mit derlei Fragen verhöhnen (*inludare*) jene den Auferstehungsglauben und versprechen (*promittere*) stattdessen mit Platon einen ständigen Wechsel der Seele vom wahren Unglück (*uera infelicitas*) zur falschen Seligkeit (*falsa beatitudo*) oder mit Porphyrios ein irgendwann eintretendes leibloses Ende. (Vgl. 12, 39–64 (S. 833f.))

Die hier dargebrachten Fragen bilden die Vorlage für die nun folgenden Kapitel. Die realistische Vorstellung von dem verklärten Leib entspricht der Vorstellung vom Gehenna-Feuer in ciu. 21, 2 et passim. Candida Moss sieht hier das materialistische Auferstehungsverständnis Pseudo-Justins (*De resurrectione*) und Irenäus' fortgesetzt, wobei die körperliche Integrität bei Augustinus keine Frage des Nutzens ist, sondern eine der Ästhetik.⁴⁰² Aber so, wie Augustinus über den Realismus hinaus hinsichtlich der Hölle weitergehende theologische Gedanken bildet,⁴⁰³ so löst er auch die allzu realistischen Vorstellungen vom Himmel gegen Ende dieses Buches auf.

4.3.2. Capp. 13–16: Auferstehung und Alter

4.3.2.1. Cap. 13: Zur Auferstehung der Fehlgeburten

Über die Auferstehung der Fehlgeburten (*arbortui fetus*) will Augustinus nicht viel sagen, doch da sie prinzipiell Tote seien, müsse die Auferstehung der Toten auch sie betreffen (*pertinere*). Wenn nicht alle Toten auferstehen, verblieben deren Seelen ewig ohne Leib, den sie im Mutterleib bereits hatten. Mit frühverstorbenen Kindern verhalte es sich demzufolge ähnlich. (Vgl. cap. 13, 1–16 (S. 833))

Nicht berührt wird hiervon die Frage nach dem ewigen Geschick. Für Menschen, die neben der Erbschuld keine eigene Schuld auf sich geladen haben, nimmt Augustinus allgemein die mildeste Form der Hölle an.⁴⁰⁴ Dies gelte demzufolge sowohl für ungetaufte Kinder als auch für ungetaufte Föten, obgleich – im Gegensatz zu einem verstorbenen Säugling – bei einer Fehl- oder Totgeburt nicht einmal die theoretische Möglichkeit einer Taufe existiert. Die Fehlgeburten werden also auferstehen, da sie aber – zumindest bei enger Auslegung – nicht zur ewigen Glückseligkeit auferstehen können, erübrigt sich für diese Gruppe vieles, was im Folgenden über den Auferstehungsleib

⁴⁰² Vgl. Moss, *Cleansing*, 1008f.

⁴⁰³ Man denke etwa an Aug., ciu. 21, 3, 27–33 (CCSL 48, 760).

⁴⁰⁴ Vgl. Aug., ench. 23/93 (CCSL 46, 99).

geschrieben steht. Man sollte nicht übersehen, dass Augustinus selbst mit dem Gedanken des Ausschlusses der ungetauften Kinder vom Himmel haderte.⁴⁰⁵

4.3.2.2. Cap. 14: Zur Auferstehung der verstorbenen Kinder

Die verstorbenen Kinder (*infantes*) werden wohl mit dem Leib auferstehen, den sie in einem späteren Leben gehabt hätten. Das Herrenwort in Lk 21,18 – kein Haar wird verloren gehen – sage aus, dass nichts Gewesenes fehlen werde (*defuturus*), aber nicht, dass etwas Fehlendes – die fehlende Körpermasse – nicht sein werde (*adfuturus*). Das Maß der Vollständigkeit (*perfectionis modus*) trage jeder seit der Empfängnis – im Samen (*semen*) sei alles enthalten –⁴⁰⁶ der Potenz nach (*in ratione*) in sich, wenn es auch nicht realisiert wurde. (Vgl. cap. 14, 1–17 (S. 833f.))

4.3.2.3. Cap. 15: Das Maß des vollen Alters Christi (vgl. Eph 4,13)

Zu behaupten, Christus würde bei der allgemeinen Auferstehung an Körpergröße zunehmen, sei Unsinn. Doch wenn der Leib Jesu das Maß vorgäbe, wie man Eph 4,13 deuten könne, und die körperlich Größeren auf dieses Maß hinunterzubringen (*redigere*) wären, würde etwas von deren Leibern verloren gehen. Es werde also so sein, dass der Auferstehungsleib jenes Maß haben werde, das er im vollausgewachsenen Zustand (*in iuuentute*) gehabt habe bzw. bei einem zu frühen Ableben gehabt hätte. Das Maß des Vollalters Christi (*mensura aetatis plenitudinis Christi*) in Eph 4,13 wäre dann anders – jedenfalls nicht als Körpermaß – zu verstehen. Augustinus schlägt daher vor, das Vollalter entweder so zu deuten, (1) „dass jenem Haupt durch die herbeikommende Vollendung aller Glieder in den Christenvölkern das Maß seines Alters erfüllt werde“⁴⁰⁷ – dass also das Vollalter den Leib Christi als Kirche betreffe –, oder so, (2) dass der Leib in jenem vollen Maße auferstehe, welches er im sogenannten Jugendalter (*iuuentus*) habe,

⁴⁰⁵ Vgl. Harmless, Baptism, 90. Ders. verweist auf: Aug., ep. 166, 10. An dieser Stelle sei auf die Darstellung von ciu. 21, 16 und die Zusammenfassung von ciu. 21, 11–16 in der vorliegenden Arbeit verwiesen.

⁴⁰⁶ Nach der damals verbreiteten Vorstellung, die auch Aristoteles vertrat, gab der Mann den Samen, während die Frau ihm den Ort bot und den Stoff beigab, aus dem sich der Mensch entwickeln würde. Das hippokratische Erklärungsmodell hingegen sprach beiden Geschlechtern Samen zu, die sich dann vermengen. (Vgl. King, Geschlecht, 1006)

Die Position, dass der männliche Samen alles enthalte und die Frau nur den Platz und die Materie dazu gebe, habe Augustinus nach Larissa Seelbach nicht immer vertreten. In *De Genesi ad litteram* schreibe Augustinus Adam keine vornehmere Stellung innerhalb der Fortpflanzung zu. Augustinus betone „stattdessen, dass nur Gott es sei, der aus dem Menschen die Frucht des Samens und seiner Nachkommenschaft erschaffe und forme“ (Seelbach, Geschlecht, 181). Dies. verweist auf: Aug., Gn. litt. 7, 22/33 (CSEL 28/1, 221).

⁴⁰⁷ Cap. 15, 13–15 (S. 834): „Ut illi capiti in populis Christianis accedente omnium perfectione membrorum aetatis eius mensura compleatur“.

das mit 30 Jahren festgesetzt war (*definire*) und in welchem auch das irdische Alter Christi erfüllt war.⁴⁰⁸ (Vgl. cap. 15, 1–24 (S. 834))

4.3.2.4. *Cap. 16: Zur Gleichgestaltung nach dem Bild Christi (vgl. Röm 8,26)*

Das Wort von der Gleichgestaltung nach dem Bild des Sohnes Gottes in Röm 8,29 beziehe sich entweder auf den inneren Menschen (*interior homo*), wie durch Röm 12,2 deutlich werde, oder auf die Unsterblichkeit, welche dann die Auferstehung der Leiber betreffe. Die Gleichgestaltung habe wie in Eph 4,13 – bei Augustins zweiten Deutung in cap. 15 – als Maß nicht die Körpergröße (*quantitas*), sondern das Alter (*aetas*). Doch selbst dann, wenn nicht der Leib der Jugend auferstünde, sondern der eines jüngeren oder höheren Alters, wäre es so, dass auch dieser von jeglichem Gebrechen (*infirmitas*) frei wäre. (Vgl. cap. 16, 1–15 (S. 835))

4.3.2.5. *Zusammenfassung der capp. 13–16*

Der Mensch erreicht nach römischem Verständnis seine volle Reife in der *iuventus*, im Jugendalter, in dessen Abschnitt auch das Lebensalter Christi lag. Ob dieses Lebensalter für den Auferstehungsleib von Relevanz sei, weil es nun das Sterbealter Christi und damit sein Auferstehungsalter war, oder weil der Mensch mit dreißig tatsächlich geistig und leiblich in seinen besten Jahren sei, bleibe offen. In diesem Sinne könne der Auferstehungsleib, egal ob man als Kind oder als Greis starb, ein Leib sein, an dem sein Potential verwirklicht wurde. Sollte man das ideale Alter niedriger oder höher ansetzen wollen, so sei der Auferstehungsleib jedenfalls frei von Schwächen.

4.3.3. **Capp. 17 und 18: Auferstehung und Geschlecht**

4.3.3.1. *Cap. 17: Die Auferstehung der Frau*

In Eph 4,13 heiße es: „Bis wir alle [...] zum vollendeten Mann (*uir*), zum Maß des Vollalters Christi gelangen“⁴⁰⁹. Wegen des *uir perfectus* gebe es die Ansicht, dass Frauen mit einem männlichen Leib auferstehen würden, welcher sich Augustinus aber nicht anschließe: „Aber mir scheinen jene weise zu sein, die nicht bezweifeln, dass beide Ge-

⁴⁰⁸ Andresen vermutet hinsichtlich Lebensalter eine Bezugnahme auf Varro (vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 1011). Aus der römischen Königszeit stamme eine Einteilung, nach der ein Mann bis zum 46. Lebensjahr den *iuvenes* oder *iuniores* zugerechnet wurde (vgl. Binder/Saiko, Lebensalter, 1211).

⁴⁰⁹ Zitiert nach: cap. 17, 1sq. (S. 835): „Donec occurramus omnes [...] in uirum perfectum, mensuram aetatis plenitudinis Christi“.

schlechter auferstehen werden.“⁴¹⁰ Weiblichkeit (*sexus femineus*) sei eben kein Gebrechen (*uitium*), sondern Natur (*natura*), daher gehe sie in der Auferstehung auch nicht verloren. Die weibliche Natur werde dann vom Sexualverkehr und vom Gebären unberührt (*a concubitu et a partu immunis*) sein. Der weibliche Körper werde in neuer Schönheit (*decor nouus*) erstrahlen, der das Verlangen eines Erblickenden (*aspicientis concupiscentia*), das es ohnehin nicht mehr gebe, nicht mehr erwecke, sondern dazu einlade, Gottes Weisheit und Güte zu preisen. (Vgl. cap. 17, 1–16 (S. 835))

Die Erschaffung der Frau aus der Seite des schlafenden Mannes (vgl. Gen 2,21f.) präfiguriere Christus und die Kirche. Der Schlaf entspreche dem Tod am Kreuz. Als Christus dort hing, entflossen dem Leichnam Blut und Wasser (vgl. Joh 19,34) – die Sakramente, auf denen die Kirche erbaut sei (*aedificari*). Auch in Gen 2,22 heiße es, dass Gott die Frau aus der Rippe *gebaut* habe (*aedificauisse*). Von Gott geschaffen seien also sowohl der Mann als auch die Frau. Die Schöpfung der Frau aus dem Mann verdeutliche lediglich ihre Einheit (*unitas*). (Vgl. cap. 17, 16–28 (S. 835f.))

Dass es in der Unsterblichkeit Männer und Frauen geben werde, sage Christus in einem Streitgespräch mit den Sadduzäern über das Beispiel von der siebenfachen Witwe indirekt auch selbst, wenn er ausschließe, dass man dort Frauen heiraten werde (*uxores ducere*) (vgl. Mt 22,30). Wenn es dort keine Frauen gäbe, hätte Christus die Unmöglichkeit einer Eheschließung auch mit dem fehlenden weiblichen Geschlecht begründen können, aber er unterscheide ebenda sogar zwischen dem Sich-Verheiraten einer Frau (*nubere*) und dem Eine-Frau-Heiraten des Mannes (*uxores ducere*). (Vgl. cap. 17, 28–46 (S. 836))

Margaret Miles hebt (in einem jüngeren Beitrag) hinsichtlich der Position Augustins, dass die Geschlechter in der ewigen Glückseligkeit weiter existieren, hervor, dass es dafür keine Notwendigkeit im engen Sinne gäbe. Die Fortpflanzung sei ein Gut für das sterbliche Leben (vgl. ciu. 22, 24). Miles sieht allerdings Augustins Unterscheidung zwischen *uti* und *frui* auch auf den weiblichen Körper angewandt. Es gebe den *used body*, der der sexuellen Gewalt ausgesetzt sei und an den Umständen und Schmerzen des Gebärens leide, der dann in den Auferstehungsleib verwandelt werde, dessen Schönheit für sich einen Genuss darstelle. Der weibliche Körper sei also an sich etwas

⁴¹⁰ Cap. 17, 6sq. (S. 835): „Sed mihi melius sapere uidentur, qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant.“

Gegebenes, der sich von einem Zustand in den anderen wandle. In der ewigen Glückseligkeit gehe es nicht um die Nützlichkeit, sondern um die Schönheit, was für Augustinus auch die inneren Organe betreffe oder bei Männern die Brustwarzen und den Bart. Das gelte auch für die weiblichen Reproduktionsorgane.⁴¹¹ Felipe Do Vale dagegen erkennt eine Notwendigkeit der Geschlechter im Himmel und zwar in Bezug auf das soziale Leben: „We need gender in the resurrection because it is only then that the miseries of this world (including its pernicious constructions of gender) will be seen for what they are, and gendered life lived as it was supposed to be.“⁴¹² Das normative und ideale Leben – das richtige Gemeinschaftsleben – sei das Jenseitige, wie es hätte im Diesseits schon sein sollen.

Augustins Aussage, „das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen“⁴¹³, aus ciu. 22, 17 hat Larissa Seelbach ihrer Dissertation über die Frau bei Augustinus als Titel vorangestellt. In dieser hat Seelbach sowohl Augustins Beziehungen zu Frauen – zu seiner Mutter, zu seiner ersten Konkubine, zu seiner Schwester und zu jenen Frauen, mit denen er als Bischof brieflich verkehrte – beleuchtet als auch seine theologischen Entwürfe zur Gottesebenbildlichkeit der Frau. Seelbach wollte zeigen, „dass Augustin Frauen – trotz ihrer gesellschaftlich untergeordneten Position – als geistig gleichwertige Partnerinnen, welche Männern moralisch sogar überlegen sein konnten, im tagtäglichen Umgang respektierte“⁴¹⁴. Augustins positives persönliches Verhältnis zu Frauen stimme mit der positiven theologischen Reflexion über das weibliche Geschlecht überein. Obgleich Augustinus in gewissen Positionen, wie dass die Frau in einer Beziehung nicht zu dominieren habe, ein Kind seiner Zeit blieb, trat er entschieden für die Rechte der Ehegattinnen ein. Wenn schon nicht vor dem römischen Recht, so waren Mann und Frau vor Gott gleichberechtigt.⁴¹⁵ Seelbach verweist in ihrer Dissertation auf nicht wenige Meinungen, wie jene Rosemary Radford Ruethers und der vorhin erwähnten Margaret Miles (in zumindest älteren Beiträgen), die ihrem positiven Augustinus-Bild widersprechen.⁴¹⁶

⁴¹¹ Vgl. Miles, Rape, 87–90.

⁴¹² Do Vale, Cappadocian, 198.

⁴¹³ Aug., ciu. 22, 17, (Thimme 2, 791).

⁴¹⁴ Seelbach, Geschlecht, 171.

⁴¹⁵ Vgl. ebd., 238–241.

⁴¹⁶ Vgl. ebd., 207f. et passim.

In der Aussage, dass das weibliche Geschlecht keinen Makel darstelle, sondern Natur sei, sieht Seelbach bestätigt, dass die Frau „gewollter Teil der Schöpfung“ sei. Es würde daher „keinen Sinn ergeben, der Frau ihre natürliche Gottebenbildlichkeit abzuspochen“⁴¹⁷. Während die übernatürliche, die durch den Glauben erneuerte Ebenbildlichkeit der Frau unumstritten war, wurde die natürliche Ebenbildlichkeit von damaligen Theologen hier und da in Frage gestellt.⁴¹⁸ Seelbachs Positionen zu Augustinus decken sich in vielem mit jenen, die E. Ann Matter entsprechend knapper in einem lexikalischen Beitrag dargestellt hat.⁴¹⁹

4.3.3.2. Cap. 18: Nochmal Eph 4,13 und Abschluss der Frage

Aus Eph 4,10–16 gehe hervor, dass der *uir perfectus*, der aus Haupt, Leib und Gliedern bestehe, die sich täglich mehren, Christus sei. Dies komme in den Paulusbriefen mehrmals zum Ausdruck. Wenn es für jedes Glied, jeden Bestandteil ein Maß (*mensura*) gebe, dann gebe es für den ganzen Leib Christi ein zu erreichendes volles Maß (*mensura plenitudinis*). Diese Fülle werde auch in Eph 1,22–23 erwähnt: Gott hat „ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib, die Fülle dessen, der das All in allem erfüllt“. (Vgl. cap. 18, 1–38 (S. 836))

Während Augustinus mit den capp. 16 und 17 die zweite der beiden Interpretationen von Eph 4,13 in cap. 15, 12–24 (S. 834) – das Vollalter Christi bedeute die 30 Lebensjahre, die *iuuentus* – weiterknüpft, würdigt er mit diesem Kapitel die erste Interpretation, die ekklesiologische Deutung des Vollalters, d. h., das Vollalter bedeute die volle zu erreichende Anzahl der Glieder des Leibes Christi.

Pragmatisch kommt die Geschlechterthematik zum Abschluss. Sollte man Eph 4,13 – den *uir perfectus* und die *mensura aetatis plenitudinis Christi* – auf die Auferstehung des Einzelnen beziehen wollen – wie Augustinus selbst es in cap. 16 tat –, so müsse man die Frau schlicht mitdenken, wie man es beispielsweise in Ps 111 /112,1 tue: „Bei ‚Selig der Mann, der den Herrn fürchtet‘ sind jedenfalls auch Frauen mitgemeint, die den Herrn fürchten.“⁴²⁰ (Vgl. cap. 18, 39–43)

⁴¹⁷ Ebd., 207. Vgl. ferner ebd., 185.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., 206f.

⁴¹⁹ Vgl. Matter, Women, 890.

⁴²⁰ Zitiert nach: cap. 18, 42sq. (S. 837): „*Beatus uir qui timet Dominum, utique ibi sunt et feminae, quae timent Dominum.*“

4.3.4. Capp. 19–21: Vollständigkeit und Integrität des Auferstehungsleibes

4.3.4.1. Cap. 19: Die Gestalt des Auferstehungsleibes

Wenn am Leib nichts verloren gehe (vgl. Lk 21,18), wie verhalte es sich dann mit den Körperabfällen – namentlich den Haaren und Nägeln (*capilli atque ungues*)? Am auferstandenen Leib werde sich nichts Missgestaltetes (*deforme*) finden, auch keine überlangen Fingernägel. Die Körperabfälle werden in Fleisch verwandelt (*in carnem verti*), damit die Masse in ihrer Gesamtheit und die Übereinstimmung der Körperteile (*partium congruentia*) erhalten bleibe. Augustinus vergleicht Gott mit einem Kunstgießer, der eine misslungene Skulptur (*statua*) wieder einschmelze, um dann ein fehlerloses Modell neu zu gießen. Dabei schwinde die Missgestalt (*deformitas*), aber Material (*substantia*) gehe keines verloren. Auch die Mageren (*macri*) und Belebten (*pingues*) werden einen wohlgestalteten Leib erhalten. Wie die Sonne (*sicut sol*) werden die Gerechten strahlen (*fulgere*). Diese *claritas* strahlte wohl schon der auferstandene Christus aus, doch blieb sie den schwachen Augen der Jünger verborgen (*abscondita*). Sie waren wie die Sodomiten in Gen 19,11 mit ἀσπασία geschlagen, was mit Blindheit (*caecitas*) übertragen werde, aber nicht die physische Sehschwäche meine. (Vgl. cap. 19, 1–65 (S. 837–839))

Ob man in jenem Reich die Wundnarben (*uulnerum cicatrices*) der Märtyrer sehe, weiß Augustinus nicht, doch seien sie mehr eine Würde (*dignitas*) denn eine Missbildung (*deformitas*). Ihr Leib werde aber deswegen trotzdem vollständig sein, wenn auch vernarbt mit den Malen der Tugend (*uirtutis indicia*). (Vgl. cap. 19, 66–80 (S. 839))

Die Ansicht, dass mit der Auferstehung Heilung von den Leiden und Wunden geschehe, wird für Candida Moss konterkariert, wenn sich Augustinus vorstellt, dass die Märtyrer mit ihren Narben als Siegeszeichen auferstehen werden.⁴²¹ Moss scheint zu übersehen, dass Augustinus sehr wohl, wie im folgenden Kapitel, die Schmerzfreiheit betont.

4.3.4.2. Cap. 20: Zum Kannibalismus und zur Ergänzung des Fehlenden

Zur allgemeinen Auferstehung werde der Schöpfer die zerfallenen, aufgelösten oder vernichteten Bestandteile des Leibes zusammenrufen (*reuocare*). Nichts werde sich dem entziehen. Als ungebundener und freier Geist (*mens soluta et libera*) sei Gott nach

⁴²¹ Vgl. Moss, Bodies, 25.

Cicero alles erkennend und bewegend (*omnia sentiens et mouens*).⁴²² (Vgl. cap. 20, 1–14 (S. 839f.))

Doch wie sei es im Fall von Kannibalismus, wenn Fleisch Teil zweier Leiber geworden sei? Der Rückruf erfolge auch für das verspeiste Menschenfleisch, damit es zum ursprünglichen Leib zurückkehre. Das Fleisch war sozusagen vom ersten Leib geliehen (*mutuus*). Der aber, der in solcher Hungersnot (*fames*) war, dass er sich von einem Leichnam ernähren musste, werde für seinen eigenen Leib wiederum einen entsprechenden Ersatz erhalten. (Vgl. cap. 20, 15–45 (S. 840))

„Als Fazit wird festgestellt, dass bei der Auferstehung des Fleisches zur Ewigkeit die Leibesgröße diejenigen Maße habe, welche die dem Leib beigegebene Beschaffenheit der jeweils zu vollendenden oder vollendeten Jugend hatte – in den Maßen auch aller Glieder durch die Bewahrung übereinstimmender Schönheit.“⁴²³

Zur Erhaltung der Schönheit werde auch an manchen Stellen unschöne Masse weggenommen werden und auf andere Stellen (*in parte aliqua*) verteilt werden, sodass es keinen Verlust an Masse gebe. Will aber jemand annehmen, dass der Leib in dem Zustand auferstehe, den jemand vor dem Tod hatte, muss nicht widersprochen werden, solange man sich dazu bekenne, dass der Leib von jeglichem Gebrechen frei sein werde. (Vgl. cap. 20, 45–57 (S. 840f.))

Wenn die gesamte Körpermasse erhalten bleibe, aber der Leib in seiner Gesamtheit wohlproportioniert sei, müsste der auferstandene Leib größer oder zumindest schwerer sein als der irdische, aber in derartige Spekulationen lässt sich der Kirchenvater nicht ein. Augustinus favorisiert zwar offensichtlich die Annahme, dass der Auferstehungsleib das Alter der *iuuentus* haben werde, doch verschließt er sich hier nicht, wie schon in cap. 15, 13–15 (S. 835), anderen Meinungen, solange der Auferstehungsleib nur schön und frei von Schwächen sei.

Für Paulus war die Schönheit in der leiblichen Auferstehung noch nicht von Bedeutung – so Moss –, obwohl in der damaligen Umwelt Schönheit durchaus von Interesse war. Obwohl das Göttliche und das Schöne sonst so verbunden waren, geht erst Tertullian davon aus, dass das Gebiss des Auferstandenen um der Schönheit willen vollständig

⁴²² Vgl. Apparat zu cap. 20, 11 (S. 840): Cic., Tusc. 1, 27, 66.

⁴²³ Cap. 20, 41–45 (S. 840): „Haec summa conficitur, ut in resurrectione carnis in aeternum eas mensuras habeat corporum magnitudo, quas habebat perficiendae siue perfectae cuiusque indita corpori ratio iuuentutis, in membrorum quoque omnium modulis congruo decore seruato.“

gewesen sein wird. Erst mit Augustinus nehme die Ästhetik für die Eschatologie eine prägende Rolle ein.⁴²⁴

4.3.4.3. *Cap. 21: Die Transformation in einen geistlichen Leib*

Von den Überresten (*cadaver*) im Grab oder andernorts werde der Leib wiederhergestellt (*restitui*) zu einem unsterblichen geistlichen Leib (*spiritalis corpus*). Wenn die sterblichen Überreste auch noch so zerstört wurden (*conteri*), der Allmacht Gottes werde sich kein Teilchen entziehen. Wie auf Erden ein dem Fleisch unterworfenen (*carni subditus*) Geist als fleischlich (*carnalis*) gelte, werde dann ein dem Geist unterworfenen Leib ein geistlicher Leib sein. Wenn Paulus von geistlichen Menschen (*spiritalis*) spreche (vgl. 1 Kor 3,1), meine er damit sehr wohl Menschen aus Fleisch und Blut: „Gesät wird ein lebender Leib, auferstehen wird geistlicher Leib.“ (1 Kor 15,44)⁴²⁵ Darüber, wie großartig die Gnade (*gratia*) eines geistlichen Leibes sei, will Augustinus nichts aussagen. (Vgl. cap. 21, 1–23 (S. 841))

Die Geistlichkeit des Auferstehungsleibes betrifft bloß seine sittliche Ausrichtung und tut der realistischen Vorstellung keinen Abbruch. Dieses Kapitel legt trotzdem einen gewissen Widerspruch offen: Einerseits ist in Augustins Lehre eine gewisse Geringachtung des Leibes vorhanden – obgleich viel geringer als bei den Manichäern und den Platonikern – und andererseits ist die Integration des Leibes in die Erlösung verbindliches Glaubensgut, das Augustinus mit aller Vehemenz verteidigt. Dieser Widerspruch wird gerade in den folgenden Kapiteln noch deutlicher zu Tage treten.

4.3.5. **Zusammenfassung der capp. 12–21**

Der Auferstehungsleib werde im Sinne von Lk 21,18 bis zum letzten verlorenen Härchen vollständig sein. Vor allem aber werde dieser Leib frei von Schmerzen und Schwächen sein und er werde eine schöne Gestalt haben. Gemäß Eph 4,13 könnte der Leib dem Alter der jugendlichen Vollreife, nämlich mit ca. 30 Jahren, entsprechen, doch schließe Augustinus andere Meinungen nicht aus. Wenn die aus den Körperabfällen zusammenkommende Masse in den neuen Leib integriert werde und ferner der Wohlgestalt abträgliche Masse „umverteilt“ werden müsse, kommt der neue Leib ohne eine gewisse Transformation nicht aus.

⁴²⁴ Vgl. Moss, *Bodies*, 94. Dies. verweist auf: Tert., *resurr.* 64.

⁴²⁵ Zitiert nach: cap. 21, 20 (S. 841): „Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritalis.“

Wohlgestalt und Unversehrtheit betrifft auch die Frühverstorbenen. Augustinus nimmt an, dass sie den Leib bekommen werden, den sie in der Vollblüte ihres Lebens gehabt hätten. Vor dem Hintergrund der augustinischen Soteriologie erübrigt sich die Frage nach der Gestalt der ungeborenen Toten, da sie nie der Gnade der Taufe teilhaftig werden konnten und demzufolge ihr auferstandener Leib nicht die ewige Glückseligkeit erfahren werde. Dies faltet der Kirchenlehrer hier allerdings nicht aus.

Das Geschlecht gehört zum Wesen eines Menschen und daher werde der auferstandene Mensch jenes Geschlecht haben, das er auch auf Erden hatte, d. h. Frauen werden als Frauen zum ewigen Leben auferstehen. Augustinus verwirft die Ansicht, dass Weiblichkeit nicht Natur, sondern ein Makel wäre, der zur Vollendung des Auferstehungsleibes ausgeräumt werden müsse. Diese Annahme beruhe u. a. auf einer zu engen Auslegung des Ausdrucks *uir perfectus* in Eph 4,13.

4.4. Capp. 22–24: Die postlapsale Welt

Augustinus hat die Fragen bezüglich des Auferstehungsleibes vorerst abgeschlossen und wird die Diskussion um diesen mit cap. 25 wieder aufnehmen. Dazwischen folgt etwas unvermittelt ein Einschub zur Ursünde, zu ihren Folgen und den Gütern dieser Welt.

4.4.1. Cap. 22: Die Folgen der Ursünde

Es sei klar, dass die Sterblichen von Anfang des Lebens an verflucht seien. Das erkenne man an der Unergründlichkeit der Dummheit (*profunditas ignorantiae*), die alle Menschen umfange (*suscipere*) und aus deren finsterem Schlund (*tenebrosus sinus*) man nur mühsam befreit werden (*liberari*) könne. Bewiesen werde die Verfluchung auch durch die Liebe (*amor*) zu den vielen falschen und sündhaften Dingen (*res uanae atque noxiae*) – es folgt ein langes Sündenregister –, die irgendwo Teil der menschlichen Existenz geworden seien. Die Sünden – egal ob schwer oder leicht – wurzeln alle im Irrtum (*error*) und in der verkehrten Liebe (*peruersus amor*), die jedem Menschen von Geburt an eigen seien und die besonders bei kindlicher Unwissenheit und pubertärer Begierde (*cupiditas in pueris*) augenscheinlich werden. Damit Gott die Menschen nicht im Stich lasse (*non omni modo deserere*), gab er ihnen das Verbot (*prohibitio*) und die Bildung (*eruditio*), die gegen diese Düsternis (*tenebrae*) wachen (*uigilare*). Die Einschüchterungen (*formidines*) in der Erziehung durch Züchtigungsmittel gebe es deswegen, damit der Unwissenheit (*inperitia*) und der Lust Einhalt geboten werde (*debellare*).

Zu lernen mache Mühe, zu vergessen nicht. Nichtstun strenge nicht an, arbeiten dagegen – auch das nützliche Arbeiten – sei eine Mühsal (*poena*). Vielfach seien auch die physischen und emotionalen Schmerzen und Mühen, die der Mensch in dieser Welt erdulden könne oder müsse, von denen Augustinus einige aufzählt. (Vgl. cap. 22, 1–110 (S. 842–845))

„Aus der Hölle sozusagen dieses elenden Lebens befreit nur die Gnade des Heilands, Christus, unseres Gottes und Herrn“⁴²⁶, kommt Augustinus zum Schluss. Zwar gebe es auch Tröstungen (*solacia*), aber diese empfangen die Bittenden (*petentes*) oft nicht, damit diese Religion nicht eines diesseitigen Heiles willen gesucht werde (*religio quaeri*), sondern für ein jenseitiges. In diesem Leben stehe einem die Gnade bei, um die Übel treu und tapfer ertragen zu können. Für die Gelehrten dieser Welt (*docti huius saeculi*) sei diese Hilfe die Philosophie,⁴²⁷ die aber nach Cicero die Götter nur wenigen (*pauci*) gewährten.⁴²⁸ Daher sei auch für die heidnischen Philosophen die wahre Philosophie eine göttliche Gnade (*diuina gratia*) und die Menschheit (*humanum genus*) wäre ohne sie verloren (*damnatus*). Die größte Gabe aber würde unter den Göttern wohl auch nur der größte spenden. (Vgl. cap. 22, 111–133 (S. 845))

Wie schon mehrmals in Buch 20 schließt Augustinus hier einen Tun-Ergehen-Zusammenhang aus: Die Wohltaten erreichen die Bittenden oft nicht. Sollte man allerdings zu den Beglückten gehören, sollte man die Wohltaten auch nicht überschätzen.⁴²⁹ Die in Buch 20 noch angedeutete pessimistische Weltsicht, die sonst auch immer wieder durchscheint,⁴³⁰ bricht hier vollends durch. Der düstere Blick auf Erdenleben und -leib hat Augustinus in der späteren Wahrnehmung sowohl in die Nähe des Platonismus als auch des Manichäismus gebracht.⁴³¹ Wenn man den Tod als die Befreiung der Seele vom Leib verstehe, müsse man das Erdenleben als Gefangenschaft sehen, und diese platonische Sicht streift Augustinus – auch hier – nicht selten (vgl. cap. 4). Seine Hoch-

⁴²⁶ Cap. 22, 111sq. (S. 845): „Ab huius tam miserae quasi quibusdam inferis uitae non liberat nisi gratia Saluatoris Christi, Dei ac Domini nostri“.

⁴²⁷ Vgl. Apparat zu cap. 22, 124 (S. 845): Cic., fin. 5, 21, 58.

⁴²⁸ Dieses aus Cic., acad. 1, 2, 7 (Plasberg 4, 1f.) stammende Zitat zitiert wiederum Plat., Tim. 47b (vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 1014).

⁴²⁹ Vgl. Aug., ciu. 20, 2 (CCSL 48, 700f.).

⁴³⁰ Vgl. z. B. ebd. 21, 14, 15–29 (CCSL 48, 780).

⁴³¹ Vgl. Fitzgerald, Body, 105.

achtung für die platonischen Philosophen hat Augustins in ciu. 8–10 mehrfach bekundet.⁴³²

„Augustinus’ Denken war stets in einem Spannungszustand“⁴³³, konstatiert Brown. Dieser werde in einem Alterswerk wie *De ciuitate Dei* noch nachvollziehbarer. Wenn die materielle Welt Gottes Gabe sei, dann dürfe man den Leib nicht geringschätzen, wie es im Platonismus nach Plotin geschehe. Damit seien aber die Übel der Welt anders zu denken. Adam und Eva seien auch nicht durch die Ursünde in einen leiblichen Zustand gefallen, wie man früher dachte. Ein Dilemma sei schließlich auch die Rechtfertigung der kollektiven Erbschuld durch eine Einzelsünde. Wenn das Erdenleben nicht etwas Sekundäres, sondern von Gott gegeben sei, aber gleichzeitig physische Übel existieren, müssen sie die Folge einer Ursünde sein, eines Ereignisses, das die Ordnung zerrüttet, die Harmonie von Seele und Leib zerstört habe. Die Zerrüttung wurde von Adam verursacht, das Elend dieser Welt von der Gerechtigkeit Gottes.⁴³⁴

4.4.2. Cap. 23: Die weiteren Herausforderungen für die Gerechten

Neben den allgemeinen Übeln, die Augustinus in cap. 22, 49–110 (S. 843–845) ausführlich aufgezählt hat, haben die Gerechten (*iusti*) noch eigene Mühen (*proprii labores*) für den Kampf gegen Versuchungen und Gefahren auf sich zu nehmen. Auf jegliche schlechte Begierde (*mala concupiscentia*) zu verzichten, sei nicht möglich, man könne sie nur mit Gottes Hilfe unterwerfen und müsse wachsam sein (*excubare*), dass man keiner Versuchung erliege. Ihrer zählt Augustinus nun 21 auf. (Vgl. cap. 23, 1–28 (S. 845–846))

Wenn man auch noch so tapfer gegen die Versuchungen ankämpfe und sie überwinde (*superare*), würde es einem Menschen doch nicht an etwas fehlen (*sibi deesse non posse*), wofür er um Vergebung bitten müsse. Erst im Jenseits laste man sich keine Schuld mehr auf, bis dahin werde dieser Zustand ersehnt. (Vgl. cap. 23, 32–41 (S. 846))

⁴³² Vgl. Clark, Commentary, 8.

⁴³³ Brown, Augustinus, 286.

⁴³⁴ Vgl. ebd., 286f.

4.4.3. Cap. 24: Die Güter dieser Welt

4.4.3.1. Die zwei Hauptgüter: Fortpflanzung und Bildung

Nach den Sündenfolgen und Gefahren kommt Augustinus zu den Gütern (*bona*), mit denen Gott das Elend der Menschheit (*miseria generis humani*) erhellte. Nach dem Sündenfall zog Gott den Fortpflanzungsauftrag (vgl. Gen 1,28) nicht zurück und die Fruchtbarkeit (*fecunditas*) blieb erhalten. Der Zeugungsfähigkeit (*uis seminum*) konnte die Erbschuld nichts anhaben, doch vereint sich dafür die Weitergabe des Lebens mit der der Erbschuld. Erklärend fügt Augustinus hinzu: „Im ursprünglichen Übel sind zwei Dinge, Sünde und Strafe, enthalten, im ursprünglichen Guten zwei andere, Fortpflanzung und Bildung.“⁴³⁵ Hätte Gott der Natur mit der Verdammung alles weggenommen (*abstulisse*), hätte sie aufgehört zu sein. Er behielt sie unter seiner Herrschaft (*potestas*), obgleich er sie zur Strafe dem Teufel unterstellte (*subdidisse*), denn ihn hatte Gott schließlich nicht aus seiner Gewalt (*imperium*) genommen, verdanke doch auch er sein Dasein Gott. (Vgl. cap. 24, 1–25 (S. 846f.))

4.4.3.1.1. Die Fortpflanzung

Hätte Gott seine Wirkmacht (*efficax potentia*) zurückgezogen, wären die Dinge – in diesem Fall die Menschheit – auch irgendwann vergangen. Die Fortpflanzung wurde allerdings durch die Ursünde eine andere, hier wurde der Mensch den Tieren gleich (*comparatus pecoribus*). Wäre die Arterhaltung bzw. die Bevölkerung der Erde nicht durch die geschlechtliche Vereinigung gewährleistet worden, hätte Gott alle Menschen wie den einen erschaffen. Doch auch die geschlechtliche Zeugung wirke letztlich nur durch Gottes Schöpfungsmacht, die das Leben gedeihen lasse (vgl. 1 Kor 3,7). Das gelte aber nicht nur für den Menschen als herausragenderes Geschöpf (*animal excellentius*), sondern für alle Lebewesen. (Vgl. cap. 24, 26–67 (S. 847f.))

4.4.3.1.2. Die Bildung (*conformatio*)

Das zweite Hauptgut sei die Bildung (*conformatio*).⁴³⁶ In der Kindheit müssen Vernunft und Intelligenz (*ratio et intelligentia*) erst geweckt werden, doch mit der Zunahme an

⁴³⁵ Cap. 24, 13–15 (S. 847): „In originali malo duo sunt, peccatum atque supplicium; in originali bono alia duo, propagatio et conformatio.“

⁴³⁶ Schröder (BKV² Reihe 1, Bd. 28, 1448) und Thimme (Thimme 2, 808f.) übersetzen *conformatio* dagegen mit *Arterhaltung*.

Jahren (*aetatis accessu*) nehmen die Menschen auch an Wissen, Weisheit und Tugend zu, damit sie klug, mutig, maßvoll und gerecht gegen die Irrtümer (*errores*) und Widerigkeiten (*uitia*) ankämpfen. Neben den Tugenden, den Künsten des (moralisch) guten Lebens (*artes bene uiuendi*), zeugen auch die vielen Fertigkeiten (*artes*) des Menschen von der Größe seines Geistes (*mens*). (Vgl. cap. 24, 68–87 (S. 848))

4.4.3.2. Weitere Güter

Auch Schönheit (*species*) und Gestalt (*statura*) des ganzen Körpers zeugen von der Güte Gottes (*bonitas Dei*). Die aufrechte Körperhaltung (*erecta corporis forma*) mahne (*admonere*) den Menschen, den Geist nach oben zu erheben. Ähnlich, wie Augustinus oben (vgl. cap. 24, 87–109 (S. 848f.)) von den Geisteswerken schwärmt, preist er im Folgenden Vielfältigkeit und Großartigkeit der menschlichen Physis und gibt ferner seiner Begeisterung für die Schönheit der Natur Raum. (Vgl. cap. 24, 121–198 (S. 849–851))

Doch schließlich erklärt er: „Und all diese Dinge sind Tröstungen für die Elenden und Verdammten, keine Gunstbezeugungen für die Seligen.“⁴³⁷ Um wie viel herrlicher werde das sein, was Gott jenen bereitet habe, die er für das Leben vorherbestimmt habe (*praedestinatus ad uitam*) und für die er seinen Sohn hingegeben habe (vgl. Röm 8,32)? (Vgl. cap. 24, 199–220 (S. 851f.))

4.5. Capp. 25–28: Einwände vonseiten der Philosophie

Nach den Fragen, ob ein Leib überhaupt in die ewige Seligkeit kommen könne (capp. 3–11) und wie er beschaffen wäre (capp. 12–21), stellt sich Augustinus dem neuplatonischen Einwand, ob der Leib für die Seligkeit der Seele überhaupt zuträglich sei und sie ohne ihn nicht doch glücklicher wäre.

4.5.1. Cap. 25: Einleitung

Mit den heidnischen Philosophen gemeinsam sei die Vorstellung vom Genuss geistiger Güter (*animi bona*) im nächsten Leben, trennend jene von der Auferstehung des Fleisches, obgleich es nicht mehr viele seien, die sich dem nicht anschließen. Das Folgende ist gleichsam eine Reprise des cap. 5: Da die eine Vorhersage Gottes von der Ausbrei-

⁴³⁷ Cap. 24, 198sq. (S. 851): „Et haec omnia miserorum sunt damnatorumque solacia, non praemia beatorum.“

tung des Glaubens eingetroffen sei, sei auch zu glauben, dass die Vorhersage der Auferstehung des Fleisches geschehen werde. Nur weil etwas unglaublich und unvorstellbar erscheine, sei es für Gottes Allmacht deshalb nicht unmöglich. Es gebe nur eines, was Gott trotz seiner Allmacht Gott nicht könne: Der Allmächtige „kann nicht lügen“⁴³⁸. Jene Philosophen behaupten, man würdige Gott sogar herab, wenn man ihm die Auferstehung des Leibes zuschriebe. Wenn es ungeziemend wäre, Gott das zuzuschreiben, wäre zu beweisen, warum sie ein Übel darstelle. Das Übel des Leibes sei aber die Verderblichkeit (*corruptio*), die es dann nicht mehr gebe. (Vgl. cap. 25, 1–38 (S. 852f.))

Positionen der Platoniker hat Augustinus bereits in capp. 3–11 gelegentlich diskutiert. Ausgangspunkt waren die antiken Mythen und das Verhältnis der Platoniker dazu. Ferner thematisierte Augustinus Platons Elementenordnung in cap. 11, auf die er hier verweist (vgl. cap. 25, 38sq. (S. 853)). Eine weitere Frage in den capp. 3–11 war jene nach der Glaubwürdigkeit der Vorhersagungen, auf die Augustinus hier wieder eingeht.

4.5.2. Cap. 26: Die Überführung der Neuplatoniker mit Platon

Im Anschluss an den Neuplatoniker Porphyrios behaupten die philosophischen Gegner, die Seele könne nur selig (*beata*) sein, wenn sie vom Leib frei sei, sei er auch noch so makellos und unversehrt. Augustinus greift hier auf einen jener Punkte zurück, die er in ciu. 13, 16sq. erörtert hat.⁴³⁹ Nach Platon besitzen die heidnischen Götter einen himmlischen Leib (*caeleste corpus*). Um diesen loszuwerden, müssten sie sterben. Dass sie mit diesem Leib unbekümmert (*securus*) sein können, wurzle in ihrer Unsterblichkeit. Damit seien für Platon aber Leiber im Jenseits möglich. Ihre Unsterblichkeit erhielten die Götter von dem einen unerschaffenen Gott (*Deus non factus*), dem Platon die Aussage in den Mund legt, dass die geschaffenen Götter als Geschaffene vergänglich sein müssten, doch dass sein Beschluss (*consilium*) stärker wäre als der Tod.⁴⁴⁰ Mit seinem Willen (*uoluntas*) könne dieser Gott auch laut Platon Unmögliches überwinden. (Vgl. cap. 26, 1–29 (S. 853f.))

Die Seele sei also selig, wenn ihr Leib unzerstörbar (*incorruptibile*) sei, und nicht, wenn sie überhaupt keinen habe. In diesem Sinne dichtete Vergil: „Und wieder mögen sie zu

⁴³⁸ Cap. 25, 31 (S. 853): „Mentiri non potest.“

⁴³⁹ Vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 1016.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd. Andresen verweist auf: Plat., Tim. 41b.

wollen beginnen, in ihre Leiber zurückzukehren“⁴⁴¹. Wenn sie aber wieder zurückwollen, werde der Wille der von den Leibern getrennten Seelen nur gestillt, wenn sie sie wiederhaben. (Vgl. cap. 26, 34–44 (S. 854))

4.5.3. Cap. 27: Zusammenschau der Lehren Platons und Porphyrios’

Platon selbst gehe davon aus, dass eine Seele ohne Leib nicht ewig sein könne. Die Seelen der Weisen (*sapientes*) müssen daher wieder in den Leib zurück. Gleichzeitig meine Porphyrios, dass eine einmal gereinigte und zum Vater zurückgekehrte Seele nicht wieder zu den Übeln der Welt (*mala mundi*) aufbreche. Würde man diese beiden Lehren vereinen, würde der Gerechte den Leib wiedererhalten, aber nie wieder in diese Welt zurückkehren, sondern ewig und von jeglichem Leid frei bleiben. Nach der Verheißung des christlichen Gottes wäre es jedenfalls das eigene ewige Fleisch (*sua aeterna caro*), das die Seele wiedererhalten werde. (Vgl. cap. 27, 3–23 (S. 854f.))

4.5.4. Cap. 28: Eine Ergänzung zu Platon und Porphyrios

Verehrer (*amantes*) Platons sagen ihm nach, er habe bereits über die Auferstehung der Toten nachgedacht (*sensisse*). Nach Ciceros *De re publica* müsse man das eher verneinen. Platon lasse in einer Erzählung nur einen Menschen auferstehen, der seine Lehren vortrage.⁴⁴² Ebenso erzähle Cornelius Labeo aus dem zweiten oder dritten nachchristlichen Jahrhundert⁴⁴³ von zwei wiedererweckten Menschen. Diese Protagonisten seien aber erstens im Diesseits auferstanden bzw. in dieses Leben zurückgekehrt und dieses währte zweitens auch nicht ewig. Weiters berichte Varro in *De gente populi Romani* von Astrologen (*genethliaci*), die die Meinung vertraten, dass es eine Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) gebe, die nach einer Zeitspanne von 440 Jahren bewirke, dass sich wieder dieselbe Seele mit demselben Leib verbinde.⁴⁴⁴ Diese Astrologen-Mär setze immerhin voraus, dass sich ein aufgelöster Leichnam (*dilapsum cadauer*) sehr wohl wieder zusammensetzen könne. (Vgl. cap. 28, 1–33 (S. 855f.))

Resümierend stellt Augustinus fest, dass, wenn nach Platon die heiligen Seelen (*sanctae animae*) zu den Leibern zurückkehrten und nach Porphyrios eine Rückkehr zu den

⁴⁴¹ Verg., Aen. 6, 751 (zitiert nach: cap. 26, 39 (S. 854)): „Rursus et incipiant in corpora uelle reuerti“.

⁴⁴² Vgl. Andresen, Anmerkungen 2, 1017. Ders. verweist auf: Cic., rep. 6, 4, 4 (BAW 330).

⁴⁴³ Vgl. Eck, Cornelius, 193.

⁴⁴⁴ Dieses Zitat aus *De gente populi Romani* wurde durch *De ciuitate Dei* überliefert (vgl. Varro, *De gente populi Romani*, Fragment 2 (Fraccaro 257f.) bzw. 4 (Peter 11)).

Übeln (*mala*) auszuschließen wäre – also die Seelen mit ihren Leibern in Ewigkeit glücklich (*feliciter*) lebten –, die Anhänger Platons und Porphyrios’ nur noch die Wiedervereinigung von Seele und Leib von Varros Astrologen zu übernehmen bräuchten, womit sich die ganze Auferstehungsfrage in einem christlichen Sinn geklärt hätte. (Vgl. cap. 28, 33–42 (S. 856))

4.5.5. Zusammenfassung der capp. 25–28

Nach einer knappen Reprise der platonischen Positionen, die Augustinus in den capp. 3–11 dargelegt hat (vgl. cap. 25), fährt er hier mit der philosophischen Auseinandersetzung fort. Die capp. 26–28 sind allerdings weder lang noch reich an Zahl. Augustins eigentliches Argument ist, dass Platon selbst annimmt, dass die geschaffenen Götter einen Leib haben und dies möglich sei, weil der höchste Gott sich über den Tod hinwegsetzen könne (vgl. cap. 26). Die Platoniker bräuchten nur die Lehre ihres Lehrers rezipieren. Mit der virtuellen Ergänzung durch Porphyrios und Varro transferiert Augustinus das christliche Dogma in die philosophisch-heidnische Gedankenwelt (vgl. capp. 27sq.). Augustinus setzt sich mit den Positionen des Platonismus auseinander, „Platon selbst jedoch ist eben kein Platoniker“⁴⁴⁵, wie Pieper in einem ähnlichen Kontext eingeworfen hat. Dass für Platon eine lebendige Ewigkeit auch leiblich sein müsse, hat Pieper im *Phaidros* nachgewiesen.

Was die hier praktizierte Methode anlangt, mag dasselbe gelten, was Karla Pollmann schon hinsichtlich Augustins Auseinandersetzung mit der römischen Geschichtsauffassung in ciu. 1–5 feststellte: Er macht „sich manche pagane Argumente zunutze [...], um sie gegen pagane antichristliche Argumente auszuspielen und somit ihre Schlagkraft gegenüber der christlichen Position zu beseitigen“⁴⁴⁶.

4.6. Capp. 29 und 30: Das Sein in der ewigen Glückseligkeit

4.6.1. Cap. 29: Die himmlische Gottesschau

Augustinus nimmt hier den in cap. 21 eingeführten Gedanken eines geistlichen Leibes (*corpus spiritale*) wieder auf und thematisiert die Lebensweise der Heiligen in diesem Leib, wobei man über ihre Tätigkeit (*actio*) bzw. Ruhe (*quies*) in der ewigen Glückse-

⁴⁴⁵ Pieper, Tod, 167. Ders. zitiert: Plat., Phaidr. 246c.

⁴⁴⁶ Pollmann, Transformation, 39.

lichkeit nichts wisse, da dies unserem Verstand (*intellegentia*) entzogen sei. Auf menschliche Weise (*modus*) partizipieren wir (*nos*) zwar bereits diesseits am Frieden Gottes, doch sei hier noch alles stückhaft (*ex parte*) und verdunkelt (*in aenigmate*) (vgl. 1 Kor 13,9–12), während die Engel Gott bereits unmittelbar schauen (vgl. Mt 18,10). Diese Schau (*uisio*) werde der Lohn für die Treue (*praemium fidei*) sein. Schauen sei jene Tätigkeit, der die Heiligen in ihrem Leibe nachkommen werden, wie Augustinus glaubt (*credere*). Ob sie aber Gott auch durch den Leib (*per ipsum*) schauen werden, wisse der Kirchenvater nicht. (Vgl. 29, 1–52 (S. 856–858))

Wenn in dieser Welt ein wundertätiger Mann (*mirabilis homo*) wie Elischa das Tun seines Dieners Gehasi in der Ferne sehen konnte (vgl. 2 Kön 5,26), werden wohl auch die vollendeten Heiligen keiner leiblichen Augen (*oculi corporei*) bedürfen. Sowohl in der Hebraica nach Hieronymus als auch in der Septuaginta heiße es, dass Elischas Herz (*cor*) bei Gehasi war (vgl. ebd.). Der Prophet habe demnach mit dem Herzen gesehen. Diese Gabe (*munus*) werde im Jenseits wohl unvergleichlich reichlicher (*amplius*) vorhanden sein. (Vgl. cap. 29, 73–89 (S. 858f.))

Wenn die Heiligen Gott mit dem Herzen schauen werden, werden sie ihn dann auch mit den leiblichen Augen sehen? Die Heiligen werden Gott und die nicht leibliche Natura (*incorporea natura*) im Allgemeinen nur deshalb sehen, weil die Sehkraft (*potentia*) der Augen ihres geistigen Leibes ganz anders (*longe alterius*) sein werde. Man werde nicht gleich einem Adler schärfer, sondern die nicht körperhaften Dinge (*incorporalia*) sehen. Eine ähnliche Sehkraft werde auch in Ijob 42,5 beschrieben, doch könne damit auch das Auge des Herzens (*oculus cordis*) wie in Eph 1,18 verstanden werden. Dass man Gott mit einem reinen Herzen sehen werde, komme schon in der sechsten Seligpreisung (vgl. Mt 5,8) zum Ausdruck. (Vgl. cap. 29, 98–125 (S. 859))

Die Vorstellung, Gott mit den Augen des geistigen Leibes zu schauen, hat eine lange Entwicklung hinter sich. Noch zwei Jahrzehnte früher lehnte Augustinus diesen Gedanken ab, da Gott damit verortet werden würde und körperhaft wäre (vgl. ep. 92). Ein halbes Jahrzehnt später gesteht er immerhin schon eine geistige Schau zu (vgl. ep. 147, 37 und 148, 3/11).⁴⁴⁷

⁴⁴⁷ Vgl. Daley, Eschatologie, 203.

Wenn es in Jes 40,5 (LXX) heiße, „alles Fleisch werde das Heil Gottes sehen“⁴⁴⁸, sei das so zu verstehen, dass jeder Mensch beim Jüngsten Gericht in seinem Leib Christus sehen werde. Hiob werde nach der hebräischen Vorlage Gott nicht *per carnem*, sondern *in carne* sehen (vgl. Ijob 19,26), also im Leib seiend. Das Angesicht in 1 Kor 13,12 sei ein *interioris hominis facies*, auf das man auch Verse wie 2 Kor 3,18 oder Ps 33/34,6 beziehen können. Auf die Frage, wie und ob die leiblichen Augen schauen, findet Augustinus in der Schrift keine eindeutige Antwort und schließlich sei dies auch der Vorstellungskraft und der Denkfähigkeit entzogen. (Vgl. cap. 29, 126–158 (S. 860))

Die Philosophen trennen scharf zwischen der geistigen und der körperlichen Ebene. Durch den Blick des Geistes (*mentis aspectu*) könne man nur geistige Dinge (*intelligibilia*) wahrnehmen und durch die Körperwahrnehmung (*sensu corporis*) nur sinnliche (*sensibilia*). Diese Trennung sei aber schon auf Gott hin nicht anwendbar, da er als Geist (*spiritus*) (vgl. Joh 4,24) das Leibliche kenne. Wenn nun aber der Geist Leibliches wahrnehme, warum dann nicht auch umgekehrt? Man kenne zwar durch den inneren Sinn (*interior sensus*) das eigene Leben (*uita*), das den Leib belebe, aber das Leben im Nächsten nehme man lediglich mit den Krpersinnen wahr. Nur krperloses Leben würde man nicht sehen. (Vgl. cap. 29, 159–181 (S. 860f.))

In der neuen Welt werden wir Gott in klarster Deutlichkeit (*clarissima perspicuitate*) schauen. Ähnlich wie wir diesseits das Leben der Lebendigen mit den Krpersinnen schauen (*uidere*), werden die geistigen Augen (*spiritalia lumina*) des Leibes überall – auch durch die Leiber hindurch – den unleiblichen Gott erblicken (*contueri*). Entweder werden die Augen für die Gottesschau mit einer geistigen Fähigkeit angereichert – was sich biblisch kaum bis gar nicht belegen lasse –, oder – was verständlicher wäre – Gott werde erkenn- und sichtbar (*notus atque conspicuus*) sein, weil man ihn im Geist (*spiritu*) eines jeden und überall schauen werde. Auch unsere im Geiste verwahrten Gedanken (*cogitationes*) werden offenliegen (*patere*). Paulus schreibe schließlich, dass der Herr „das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen aufdecken wird! Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten.“ (1 Kor 4,5) (Vgl. cap. 29, 182–212 (S. 861f.))

⁴⁴⁸ Zitiert nach: cap. 29, 126sq. (S. 860): „Et uidebit omnis caro salutare Dei“.

4.6.2. Cap. 30: Abschließende Gedanken zur ewigen Glückseligkeit

4.6.2.1. Die ewige Glückseligkeit als das Ende allen Sehns

„Wie groß wird jenes Glück sein, wo nichts Böses sein wird, kein Gut wird verbor-
gen gehalten. Man wird für das Lob Gottes frei sein, der alles in allem sein wird!
Denn was sonst getan werde, wo weder etwas durch irgendeine Trägheit versäumt,
noch jemand durch irgendeinen Mangel bemüht werde, weiß ich nicht.“⁴⁴⁹

Dort gebe es keine Notwendigkeiten (*necessitates*) mehr, sondern nur Glückseligkeit (*felicitas*). Die dortige Schönheit werde wiederum zum Lobpreis führen. Dort werde alles wahrhaftig (*uerus*) sein: die Verehrung (*gloria*), die Würdigung (*honor*) und der Friede (*pax*). Der Lohn der Tugend (*praemium uirtutis*) werde Gott selbst sein. Die Worte in Lev 26,12, „ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein“⁴⁵⁰, bedeuten schließlich, dass Gott den Erlösten alles sein werde. Er werde das Ende aller Wünsche (*finis desideriorum*) sein. Gott werde man ohne Ende schauen, ohne Überdruß (*fastidium*) lieben und ohne Erschöpfung (*fatigatio*) preisen. Das werde allen Erlösten gemeinsam sein. (Vgl. cap. 30, 6–36 (S. 862f.))

Die Schau ist schon bei Plotin die Erfüllung des Glücksverlangens, weshalb sich Augustinus und Plotin in diesem Eudämonismus treffen, im Drang nach der Gottesschau, doch unterscheiden sich ihre Gottesverständnisse, da dem Platonismus ein persönlicher Gott fremd ist.⁴⁵¹

Dass es gemäß den Verdiensten (*pro meritis*) verschiedene Stufen der Würdigung (*gradus honorum atque gloriarum*) geben werde, sei nicht zu bezweifeln, doch könne Augustinus darüber nichts sagen. Jedenfalls werde in jener *ciuitas* niemand jemanden um einen höheren Rang beneiden (*inuidere*), wie auch die Engel die Erzengel nicht beneiden. Wenn jemand eine geringere Gabe (*donum*) empfangen habe, so sei sie noch immer so groß, dass man nicht mehr wolle. (Vgl. cap. 30, 37–48 (S. 863))

⁴⁴⁹ Cap. 30, 1–4 (S. 862): „Quanta erit illa felicitas, ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum, uacabitur Dei laudibus, qui erit omnia in omnibus! Nam quid aliud agatur, ubi neque ulla desidia cessabitur neque ulla indigentia laborabitur, nescio.“

⁴⁵⁰ Zitiert nach: cap. 30, 28sq. (S. 863): „Ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi plebs“.

⁴⁵¹ Vgl. Eger, Eschatologie, 19.

4.6.2.2. *Der freie Wille als befreiter Wille*

Der freie Wille (*liberum arbitrium*) werde nicht mehr zur Sünde versucht werden. In dem keine Sünde mehr einen Reiz auf den Willen ausübe, sei er nun frei, sodass der Mensch die Lust (*delectatio*), sündigen zu wollen, nicht mehr verspüren werde, so wie es auch vor dem Sündenfall gewesen sei. Allerdings werde in der ewigen Glückseligkeit der Wille so stark sein, dass er – im Gegensatz zum Paradieseszustand – gar nicht mehr sündigen könne. An Gott teilzuhaben (*esse particeps*) sei etwas anderes als Gott sein zu wollen (vgl. Gen 3,5). Da Gott nicht sündigen könne, könne es auch der nicht, der an ihm teilhabe. (Vgl. cap. 30, 49–59 (S. 863))

Der Wille zur Frömmigkeit (*pietas*) und zur Genügsamkeit (*aequitas*) werde unverlierbar (*inamissibilis*) sein, wie es der Wille zum Glück (*felicitas*) immer gewesen sei, obgleich dieses durch den Sündenfall verloren ging. Den freien Willen werde Gott auch niemandem absprechen, nur weil er nicht sündigen könne. (Vgl. cap. 30, 68–73 (S. 864))

Bei Augustinus bzw. in *De ciuitate Dei* sind drei Formen des freien Willens voneinander zu unterscheiden. (1) Vor dem Sündenfall hatte der Mensch die Freiheit der Wahl, zu sündigen oder nicht, sich Gott zu- oder abzuwenden. (2) Seit dem Sündenfall ist der Wille korrumpiert, aber der Mensch kann bewusst und frei nach seinem Willen handeln. Daher trägt er für sein Handeln auch die Verantwortung, weshalb er überhaupt vor dem Gericht Gottes stehen kann. (3) In der ewigen Glückseligkeit wird der Erlöste frei sein von der Möglichkeit, zu sündigen, was die Freiheit des prälapsalen Zustandes übertrifft.⁴⁵²

4.6.2.3. *Der Genuss der ewigen Glückseligkeit*

Demnach werde die *ciuitas* einen gemeinsamen, geschlossenen und gereinigten Willen (*uoluntas*) besitzen, mit dem sie dankbar die ewige Freude genieße (*frui*). Alle Schuld und Peinigung (*poena*) werde sie vergessen (*oblitus*) haben, aber nicht die Befreiung aus den vergangenen Übeln (*praeterita mala*). Die Kenntnis der Übel werde nicht vergehen, aber die Erinnerung an den Schmerz. Ihre Kenntnis sei ähnlich der eines Arztes, der um die Krankheiten und Schmerzen wisse, sie aber größtenteils nie erleide. Darum

⁴⁵² Vgl. Hofmann, Reich, 196f. Ders. verweist auf: Brachtendorf, Johannes: Augustinus von Hippo, in: Hilpert, Konrad (Hg.): Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen, Freiburg/Br. 2012, 117–149, 129f.

werde den Heiligen das Elend der Verdammten (*damnatorum miseria*) bekannt sein. (Vgl. cap. 30, 74–95 (S. 864))

Das Preisen der Heilstaten Gottes werde der größte Sabbat (*maximum sabbatum*) sein, der nie enden werde (*non uesperam habens*), an dem nach Vollendung aller Dinge Ruhe sein werde (vgl. Gen 2,2f.). Da die Erlösten zur Vollendung gelangt seien, werden sozusagen sie der Sabbat sein. Wie es in Ezechiel heiße, habe Gott den Sabbat eingesetzt, um zu zeigen, dass er der Gott sei, der sie heilige (vgl. Ez 20,12). Das alles werde man dort vollkommen (*perfecte*) schauen. (Vgl. cap. 30, 95–123 (S. 864f.))

Dass die Vollendung im Himmel dem Sabbat entspreche, werde auch durch die sechs vorhergehenden Weltzeitalter (*aetates*) deutlich:

- (1) Von Adam bis zur Sintflut
- (2) Von der Sintflut bis Abraham
- (3) Von Abraham bis König David (vgl. Mt 1,17)
- (4) Von David bis zum Babylonischen Exil (vgl. ebd.)
- (5) Vom Exil bis zur Geburt Christi (vgl. ebd.)
- (6) Vom ersten Kommen Christi bis zur Wiederkunft

Am siebten Tag werde Gott ruhen (*requiescere*) und uns (*nos*) ruhen lassen. Dieser nie endende Sabbat werde als Herrentag (*domincus dies*) gleichsam (*uelut*) der achte Tag, der Tag der Auferstehung, sein – unser Ziel (*finis*): ein Ende ohne Ende (*finis sine fine*). (Vgl. cap. 30, 124–148 (S. 865f.))

4.6.3. Zusammenfassung der capp. 29 und 30

So realistisch sich Augustinus einerseits die leibliche Auferstehung vorstellt (vgl. capp. 13–20), so zurückhaltend wird er andererseits, wenn er sich wirklich dem Himmel zuwendet. Nicht, dass das Wesentliche für die Augen unsichtbar sein müsse, aber geschaut werde es trotzdem in erster Linie vom Herzen, vom Inneren. Indem man das Wesentliche aber auf das Innere verlagere, könnte man einen Hang zur platonischen Geringschätzung des Leiblichen erkennen, dem sich Augustinus letztlich aber aufgrund der biblischen Lehre nicht hingibt und versucht, die leibliche Verfasstheit des Menschen ernst zu nehmen.

Dass die Zeit in der Ewigkeit von neuer Gestalt ist, als ein ewiger Tag, ein *finis sine fine*, ist für Christian Hofmann in der Neuerschaffung der Welt grundgelegt. Vor der

ersten Schöpfung sind für Augustinus Raum und Zeit nicht denkbar. Mit der Schöpfung beginnt die Zeit und die Geschichte, weshalb mit dem Eschaton bzw. dem Untergang der ersten Schöpfung diese Zeit auch wieder enden muss. Mit der neuen Schöpfung werden dann Ort und Zeit von neuer Gestalt sein.⁴⁵³

Neben der Schau sind der Frieden, die Ruhe und der Genuss derselben die wesentlichen Begriffe für dieses letzte und ewige Sein, was nicht zuletzt auch in der Identifikation mit dem Sabbat seinen Ausdruck findet. Der Erlöste werde so beruhigt und befriedet sein, dass es kein Sehnen mehr geben werde. Alles werde mit Gott erfüllt sein. Außer Gott zu loben werde man nichts mehr wollen. Der Wille werde dafür vollständig frei sein.

⁴⁵³ Vgl. Hofmann, Reich, 152.

II. Eschatologische Inhalte in den praktischen Schriften Augustins

1. *De fide, spe et caritate*

1.1. Über das Werk

Das *Enchiridion de fide, spe et caritate* verfasste Augustinus für einen Laurentius,⁴⁵⁴ von dem Joseph Barbel annimmt, dass er ein gebildeter Laie gewesen sei. Abgefasst wurde dieses Handbuch in den frühen 420er-Jahren, womit es ebenfalls zu den reiferen Werken Augustins zählt.⁴⁵⁵ Gemäß Überschrift werden darin *fides*, *spes* und *caritas* behandelt, doch komme der *fides* der Löwenanteil zu.

Paul Simon charakterisiert dieses Buch als eine einfache Darlegung des christlichen Glaubens, die eben nicht den Anspruch und die Komplexität von *De ciuitate Dei* besitzt: „Darin liegt der Wert des Handbüchleins, daß der hl. Augustinus hier den ersten Versuch einer systematischen Darstellung der wichtigsten Glaubenslehren macht.“⁴⁵⁶ Die umfangreiche Rezeption des *Enchiridions* bestätige Simons Wahrnehmung dieses Werks als „Spiegel Augustinischer Gedankenwelt“⁴⁵⁷.

1.1.1. Das grundgelegte Symbolum

Die Darlegung des Glaubens hat das Symbolum von Hippo zur Grundlage, dass Barbel aus dem *sermo* 215 rekonstruiert hat:

„Credimus in deum patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem saeculorum, immortalem et invisibilem.

Credimus et in filium eius dominum nostrum Jesum Christum, natum de Spiritu sancto ex virgine Maria, qui crucifixus sub Pontio Pilato, mortuus et sepultus est,

⁴⁵⁴ Aug., ench. 1 (CCSL 46, 49).

⁴⁵⁵ Vgl. Barbel, Einleitung, 5–7. Ders. schließt dies aus der Stellung des Werkes in den *Retractationes*, der Personennennungen im *Enchiridion* und der Erwähnung desselben in einem späteren Werk.

⁴⁵⁶ Simon, Einführung, 8.

⁴⁵⁷ Ebd., 9.

tertia die resurrexit a mortuis, adscendit ad caelos, sedet ad dexteram dei patris, inde venturus est iudicare vivos et mortuos.

Credimus et in Spiritum sanctum, remissionem peccatorum, resurrectionem carnis, vitam aeternam per sanctam ecclesiam catholicam.“⁴⁵⁸

Im Gegensatz zum Apostolicum oder zum Nicaeno-Constantinopolitanum befindet sich der ekklesiologische Artikel nicht zwischen dem Heiligen Geist und der Sündenvergebung, sondern am Ende.⁴⁵⁹ Nach ench. 17 scheint aber auch die Vorlage des Augustinus einen solchen Artikel an entsprechender Stelle zu haben: „Daher wird nach der Darlegung der heiligen Kirche in der Ordnung des Bekenntnisses die Vergebung der Sünden gesetzt.“⁴⁶⁰

Liuwe H. Westra konstruiert aus dem *sermo* 215 ein sehr ähnliches Glaubensbekenntnis,⁴⁶¹ aber mit Ferdinand Kattenbusch, Caelestis Eichenseer u. a. sieht er im *Enchiridion* und in anderen Werken Augustins das Mailänder Symbolum zugrundegelegt, welches er wohl im Katechumenat gelernt habe. Dort werde die *ecclesia* wiederum zwischen *spiritus* und *remissio* verortet.⁴⁶² Aus Ambrosius’ *explanatio symboli* lasse sich die Bekenntnisformel allerdings nicht vollständig rekonstruieren:

„Credo ...
et in ... filium eius unicum dominum nostrum
qui natus ... spiritu sancto ex Maria uirgine
sub ... et sepultus
tertia die ... a mortuis
ascendit ...
sedet ad dexteram patris
unde ... et mortuos
et in spiritum sanctum
... ecclesiam (...?)

⁴⁵⁸ Barbel, Einleitung, 7. Ders. rekonstruierte aus: Aug., s. 215 (PL 38, 1072–1076).

⁴⁵⁹ Barbels Rekonstruktion entspricht auch der kritischen Ausgabe dieses *sermo* (vgl. Aug. s. 215, 8sq. (RBen 68 (1958) 24f.).

⁴⁶⁰ Aug., ench. 17/64 (CCSL 46, 83): „Ideo post commemorationem sanctae ecclesiae in ordine confessionis ponitur remissio peccatorum.“

⁴⁶¹ Vgl. Westra, Creed, 168.

⁴⁶² Vgl. ebd., 189.

remissionem [peccatorum
carnis] resurrectionem.“⁴⁶³

1.1.2. Eschatologische Inhalte

Für die Eschatologie im engeren Sinne sind folgende Artikel und Abschnitte von Bedeutung:⁴⁶⁴

- Der Artikel „inde uenturus est iudicare uiuos et mortuos“, der in cap. 14 / §§ 54sq. (CCSL 46, 78f.) ausgelegt wird.
- Die *remissio peccatorum*, der die capp. 17–22/ §§ 64–83 (CCSL 46, 83–95) entsprechen. Innerhalb dieses Abschnitts behandelt cap. 18/ §§ 67–69 (CCSL 48, 85–87) das Reinigungsfeuer (*ignis purgatorius*) nach dem Tode.
- Der *resurrectio carnis* entspricht cap. 23/ §§ 84–93 (CCSL 46, 95–99).
- Der *uita aeterna* geht in den capp. 24–28 / §§ 94–108 (CCSL 46, 99–108) die Behandlung der Prädestination voraus, wobei der kurze Abschnitt cap. 24 / § 94 (CCSL 46, 99) die Vorherbestimmung zur Verdammnis im Besonderen behandelt.
- Die *uita aeterna* selbst betrifft schließlich cap. 29 / §§ 109–116 (CCSL 46, 108–111).

1.2. Cap. 14 / §§ 54sq.: Wiederkunft und Jüngstes Gericht

Der Artikel von der Wiederkunft Christi und seinem Gericht über die Lebenden und Toten betrifft das diesseitige Leben faktisch nicht mehr, da diese Ereignisse (*res*) am Ende dieses Zeitalters (*in fine saecula*) geschehen. Das Gericht könne man auf zweierlei Weise (*duobus modis*) verstehen: Entweder so, dass mit den Lebenden diejenigen gemeint seien, die bei der Wiederkunft noch leben, oder so, dass die Lebenden die Gerechten (*iusti*) und die Toten die Ungerechten (*iniusti*) bezeichnen. Das Gericht (*iudicium*) bedeute in der Heiligen Schrift einmal die Verurteilung der Bösen (vgl. Joh 5,29) und ein andermal das neutrale Verfahren zur Scheidung von den Guten und Bösen (vgl.

⁴⁶³ Ebd., 188f. Ders. rekonstruierte aus: Ambr., explanatio symboli 5–8 (CSEL 74, 6–11). Die Authentizität dieses *sermo* war lange Zeit umstritten, werde aber mittlerweile wieder angenommen (vgl. Markschies, Ambrosius, 19).

⁴⁶⁴ Vgl. Barbel, Einleitung, 11–15.

Mt 25,31.46).⁴⁶⁵ Diese Darlegung fasst die wesentlichen Aussagen in ciu. 20, 5 und 6 zusammen.

1.3. Cap. 18 / §§ 67–69: Das reinigende Feuer

1.3.1. Überleitung

Nach der Pneumatologie⁴⁶⁶ wendet sich Augustinus der himmlischen Kirche (*ecclesia in caelo*) und der Angelologie⁴⁶⁷ zu. Die Schäden (*detrimenta*), die die himmlische Kirche wegen des Engelssturzes (*ruina angelica*) erlitten habe, werden durch die erlösten Menschen wieder ausgeglichen werden,⁴⁶⁸ da die Gemeinschaft mit den Engeln wegen der Vergebung der Sünden – der Erbsünde und späterer Sünden – möglich sei.⁴⁶⁹ Innerhalb des Abschnitts zur Sündenvergebung behandelt Augustinus die Läuterung nach dem Tod durch ein Reinigungsfeuer.

1.3.2. Das reinigende Feuer an sich

Gläubige, die nur äußerlich an Christus festhalten, werden im Verharren schwerer Sündhaftigkeit auch nicht durch eine entsprechende Feuerstrafe mehr selig (*salui*) werden. Ein Glaube, der nichts Gutes hervorbringe, sei tot und könne nicht retten (vgl. Jak 2,14.17). Die Rettung wie durch Feuer, von der Paulus schreibe (vgl. 1 Kor 3,15), beziehe sich nicht auf schwere Sünder, die das Reich Gottes nicht erreichen werden (vgl. 1 Kor 6,9–10).⁴⁷⁰

Jene oberflächlich Glaubenden meinen, durch Feuer gerettet werden zu können, weil sie auf Christus gebaut haben. Ihr Lebensgebäude werde zwar verbrennen, da sie mit unedlem Material bauten (vgl. 1 Kor 3,11–12), und dieses Verbrennen der unedlen Anhänglichkeit an irdische Dinge (*res saeculares*) werde schmerzen, doch das gereinigte Fundament bleibe erhalten. Allerdings haben jene, die an den irdischen Dingen festhalten und Christus nicht den ersten Platz (*prior locus*) zuweisen, Christus nicht als Fundament. Neben diesem Feuer, das das Unreine ausbrennt, kennt Augustinus noch das Feuer als Erprobung in der Not (*temptatio tribulationis*), das den Gerechten (*homines iusti*)

⁴⁶⁵ Vgl. Aug., ench. 14/54sq. (CCSL 46, 78f.).

⁴⁶⁶ Vgl. ebd. 15/56 (CCSL 46, 79f.).

⁴⁶⁷ Vgl. ebd. 15sq./57–63 (CCSL 46, 80–83).

⁴⁶⁸ Vgl. ebd. 16/61 (CCSL 46, 82).

⁴⁶⁹ Vgl. ebd. 17/64 (CCSL 46, 83).

⁴⁷⁰ Vgl. ebd. 18/67 (CCSL 46, 85f.).

widerfahre (vgl. Sir 27,5). Dieses Feuer wirke schon in diesem Leben, wenn man beispielsweise den Verlust eines lieben Menschen, wie der Ehefrau (vgl. 1 Kor 7,32–33), erleiden müsse. Eine Beziehung zu einem Menschen sei zwar erlaubt, sie sei aber kein feuerfester Aufbau auf dem Fundament, was man am Verlustschmerz sehe. Im Ernstfall würde man bei der Wahl zwischen Christus und einem geliebten Menschen für Christus votieren.⁴⁷¹

Dass eine menschliche enge Beziehung für Augustinus aber nicht nur ein unedles Bauteil des eigenen Lebenshauses darstelle, mag man vielleicht an seinen Gedanken zur Freundschaft und an seiner Lehre über die Ehegüter sehen. Für Augustinus, dem ersten christlichen Autor zum Thema Freundschaft, galt das Freundesband als eine Gabe des Heiligen Geistes.⁴⁷² Als Güter der Ehe bezeichnete er das Sakrament, die Nachkommen (*proles*) und die Treue (*fides*). Die Treue zum Ehepartner sei demnach nicht nur etwas Erlaubtes, sondern auch etwas Erstrebenswertes, obgleich er die Enthaltensamkeit (*continentia*) für ein höheres erstrebenswertes Gut gehalten hat.⁴⁷³

1.3.3. Das postmortale Reinigungsfeuer

Ein reinigendes Feuer (*ignis purgatorius*) hält Augustinus auch nach dem Tod für möglich, wobei dessen Dauer der Liebe zu den vergänglichen Gütern (*bona pereuntia*) entspreche. Dieses Feuer betreffe aber nicht schwere, unbußfertige Sünder im Sinne von 1 Kor 6,9–10. Für diese werde ohne Buße selbst die Mildtätigkeit (*eleemosynae*) fruchtlos (*sterilis*) bleiben und nicht wie in Mt 25,34 in das Reich des Vaters führen.⁴⁷⁴

Während sich Augustinus in *De ciuitate Dei* das Höllenfeuer sehr realistisch vorstellt (vgl. ciu. 21, 3 et passim), scheint er das Reinigungsfeuer sowohl hier als auch in ciu. 21, 26 bildlich zu verstehen. Die Unterscheidung zwischen Reinigungs- und Prüfungsfeuer findet sich auch ebenda. Die Nutzlosigkeit der guten Werke angesichts enormer Sündhaftigkeit behandelt Augustinus in ciu. 21, 27.

Die Verbindung *ignis purgatorius* komme nur im *Enchiridion*, § 69, und im Zitat desselben Abschnitts in *De octo Dulcitii quaestionibus*, 1, 13, vor. In ciu. 20 und 21 werde dagegen *purgatorius* nie mit *ignis* verbunden, sondern mit *poena* und *tormentum*. All-

⁴⁷¹ Vgl. ebd. 18/68 (CCSL 46, 86f.).

⁴⁷² Vgl. Lienhard, Friendship, 372.

⁴⁷³ Vgl. Aug., b. coniug. 8/8 (CSEL 41, 198).

⁴⁷⁴ Vgl. Aug., ench. 18/69 (CCSL 46, 87).

gemein stellt Antonie Wlosok fest, dass die Belege für ein reinigendes – also läuterndes und entsühnendes – Feuer nach dem Tod bei Augustinus selten sind.⁴⁷⁵

Dennoch erkennt Jacques Le Goff in Augustinus den Vater der Fegefeuer-Lehre. Le Goffs Darstellung basiert auf einer Publikation Joseph Ntedikas, der in Augustins Eschatologie den Vorläufer des Fegefeuers sieht. Die Rezeption seiner Lehre für spätere Fegefeuer-Konzepte stehe aber in einem Widerspruch zu seinem Desinteresse am Geschick der Seelen zwischen dem individuellen Tod und dem Jüngsten Tag. Wenn nicht eine Anfrage kam, ging er auf die Problematik kaum ein. Ntedikas vertritt einen Entwicklungssprung in Augustins Eschatologie, der mit der Abhandlung *De fide et operibus* 413 zu datieren sei. Ab diesem Werk, auf welches Le Goff nicht näher eingeht, beziehe Augustinus gegen die *misericordes*, die Le Goff als „Laxisten“ bezeichnet, Stellung. Die Nachwelt übernahm von Augustinus, die Wirkung des Reinigungsfeuers auf leichte Sünden zu beschränken und eine Läuterung für schwere Sünder auszuschließen. Die Charakterisierung des Reinigungsfeuers bei Augustinus als „grausam“ mag zutreffen, da Verbrennen wohl immer etwas Schmerzhaftes sei, aber dass es, wie Le Goff schreibt, „einer zeitlichen Hölle gleich[kommt]“⁴⁷⁶, scheint die wesentlichste Eigenschaft der ewigen Verdammnis zu übersehen, nämlich dass sie bzw. die Qual endlos sei, was Augustinus gerade in ciu. 21 nachzuweisen versucht. Dass das Reinigungsfeuer bei Augustinus nur jenen helfe, die nicht ganz böse und nicht ganz gut waren, lasse dafür viel offen.⁴⁷⁷

1.4. Cap. 23 / §§ 84–93: Die Auferstehung des Fleisches

1.4.1. Der Leib der Fehl- und Frühgeburten und der verstorbenen Kinder

Dass alle Menschen, die je gelebt haben und leben werden, im Fleische auferstehen werden, dürfe ein Christ nicht bezweifeln (*dubitare*). Hinsichtlich der Auferstehung Totgeborener (*abortiui foeti*), die im Mutterleib bereits lebendig waren (*nati*), gebe es wenig Zweifel. Anders verhalte es sich mit Fehlgeburten, d. h. mit noch unförmigen

⁴⁷⁵ Vgl. Wlosok, Ignis, 487.

⁴⁷⁶ Le Goff, Geburt, 106.

⁴⁷⁷ Vgl. Le Goff, Geburt, 84, 90–93 und 106. Ders. zitiert: Ntedika, Joseph: L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin, Paris 1966, 68 et passim. Wenn man bei Le Goff (in der deutschen Übersetzung) „Fegefeuer“ liest, meint Le Goff damit das Purgatorium als Ort (*purgatoire*), denn dass man ein Reinigungsfeuer an sich bereits früher angenommen habe, zeigt Le Goff nicht zuletzt mit Augustinus selbst.

Föten (*informes abortus*), doch geht Augustinus davon aus, dass in der Auferstehung das, was zur Vollendung noch fehle, ergänzt werde (*impleri*), ähnlich wie auch spätere Mängel (*uitia*) beseitigt werden.⁴⁷⁸

Ab wann der Mensch im Mutterleib zu leben beginne, wisse man nicht. Dass allerdings eine Fehlgeburt – Augustinus meint hier einen verhaltenen Abort, einen toten Fötus (*puerperium mortuum*), der entfernt werden muss – nie gelebt habe (*uixisse*), weist Augustinus entschieden zurück. Wer aber zu leben begonnen habe, sterbe auch, weswegen diese Geschöpfe nicht von der allgemeinen Auferstehung ausgeschlossen seien. Auch Kinder, die aufgrund von Missbildungen früh sterben (*monstra*), werden in tadelloser Gestalt (*emendata natura*) auferstehen. Ebenso werden auch siamesische Zwillinge mit ihrem jeweils eigenen Leib auferstehen.⁴⁷⁹

1.4.2. Der Auferstehungsleib

Die irdische Materie (*terrena materies*) des Leibes gehe allen Verfallsprozessen zum Trotz nicht verloren – auch dann nicht, wenn durch Kannibalismus Elemente des einen Körpers welche eines anderen geworden seien. Zur Seele werde derselbe Leib wieder zurückkehren (*redire*). Die Elemente der aufgelösten Körpermaterie werden wohl nicht exakt zu jenen Körperstellen (*corporis partes*) zurückwandern, wo sie ursprünglich hingehörten, sonst würden Haare und Nägel ungeheuerlich lang werden, sondern wie ein Kunstgießer eine misslungene Statue wieder einschmelze und aus demselben Material eine vollendete gieße, ohne dass dabei etwas verloren gehe, so werde Gott auch das menschliche Fleisch (*caro*) wiederherstellen (*restituere*). Die Vorsehung werde dafür sorgen, dass am Auferstehungsleib nichts abstoßend (*indecent*) sein werde. Die Eigenheit (*proprietas*) eines jeden und die Gemeinsamkeit aller (*similitudo*) werde gewahrt sein, doch werde die Körpermasse (*corporis bona*) sonst so verteilt werden, dass der Leib wohlgestaltet sei. Nichts werde verloren gehen (vgl. Lk 21,18) und was fehle, werde Gott ergänzen. Etwas Hässliches (*indecorum*) werde dort (*ibi*) nicht sein, sodass sich auch den Engeln nichts Unziemliches darbiete.⁴⁸⁰

Dadurch, dass sich der unverdorbene und makellose Auferstehungsleib durch eine besondere Leichtigkeit (*facilitas*) und einen glücklichen Zustand (*felicitas*) auszeichnen

⁴⁷⁸ Vgl. Aug., ench. 23/84sq. (CCSL 46, 95–96).

⁴⁷⁹ Vgl. ebd. 23/86sq. (CCSL 46, 96).

⁴⁸⁰ Vgl. ebd. 23/88–90 (CCSL 46, 96f.).

werde, seien sie geistige Leiber (*spiritalia corpora*), aber doch Leiber und keine Geister (*spiritus*). Verderbnis (*corruptio*) und begehrendes Fleisch (*caro concupiscens*) werden die Seele (*anima*) nicht mehr niederdrücken (*aggrauare*), da es im Reich Gottes kein Fleisch, sondern nur den Leib geben werde: „Die Vergänglichkeit (*corruptio*) wird die Unvergänglichkeit nicht besitzen.“ (1 Kor 15,50)⁴⁸¹ Dies sei allerdings nicht substantiell (*ad substantiam*) zu verstehen, da sehr wohl von der Auferstehung des Fleisches die Rede sei, doch werden Fleisch und Seele harmonieren. Von innen her werde man sich, sein Fleisch, beherrschen und von außen her werde keine Versuchung mehr sein.⁴⁸²

1.4.3. Der Auferstehungsleib der Verdammten

Auch die Verdammten – die, die aus der Masse des Verderbens (*perditionis massa*) nicht befreit werden (*liberari*) – werden dem Fleische nach auferstehen. Ob ihr Leib von Mängeln rein sein werde, ist für Augustinus angesichts der immerwährenden Verwerfung (*sempiterna damnatio*) eine vergebliche Frage. Es solle niemand untersuchen, inwieweit ihr Leib unzerstörbar (*incorruptibilis*) sei, da er gepeinigt werde, oder ob er vergänglich sei, da er nie absterbe. Eigentlich sei nichts von beidem ganz zutreffend, da der Unvergänglichkeit die Glückseligkeit fehle und der Vergänglichkeit das Ende. Dieser Tod, der nicht sterbe (*mori*), entspreche dem zweiten Tod aus Offb 2,11 und 20,6.14.⁴⁸³

Die §§ 84–91 decken sich im Wesentlichen in gekürzter Form mit dem Inhalt in ciu. 22, 12–21. Selbst der Kannibalismus (vgl. ciu. 22, 20) wird im *Enchiridion* angesprochen. Nicht behandelt wird hier allerdings, ob der Auferstehungsleib der Frauen ein weiblicher Leib sein werde (vgl. ciu. 22, 17sq.). Die Frage nach dem Auferstehungsleib der Verdammten wird in *De ciuitate Dei* nicht mehr angesprochen. Ein für Erlöste hier oft verwendetes Verb ist befreien (*liberare*),⁴⁸⁴ das man auch in *De ciuitate Dei* findet (vgl. ciu. 21, 17 et passim).

1.5. Cap. 24 / §§ 94–97: Die Prädestination

Mit der Erlösung werden die Heiligen um die Größe der Gnade (*scire*) wissen, die ihnen zuteilwurde. Durch ungebürende Barmherzigkeit (*indebita misericordia*) werde man

⁴⁸¹ Zitiert nach: Aug., ench. 23/90 (CCSL 98): „Neque corruptio [...] incorruptionem possidebit.“

⁴⁸² Vgl. Aug., ench. 23/91 (CCSL 46, 98).

⁴⁸³ Vgl. ebd. 23/92 (CCSL 46, 98f.).

⁴⁸⁴ Vgl. ebd. 25/99 (CCSL 46, 102) et passim.

erlöst, durch gebührendes Urteil (*debita iudicium*) verdammt.⁴⁸⁵ Im Folgenden setzt sich Augustinus mit der Prädestination auseinander. Darunter fällt auch die Theodizee-Frage,⁴⁸⁶ das Verhältnis zwischen göttlichem und eigenem Willen⁴⁸⁷ und der allgemeine Heilswille. Augustins Deutung von 1 Tim 2,4 – Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden“ –⁴⁸⁸ entspricht seiner Deutung von Röm 11,32 in c. 21, 24. An dieser Stelle sei auf den Abschnitt I.3.4.4.2.2 der vorliegenden Arbeit verwiesen.

1.6. Cap. 29 / §§ 109–113: Das ewige Leben

1.6.1. Der Zwischenzustand

1.6.1.1. Die receptacula

Für die Zwischenzeit – die Zeit zwischen individuellem Tod und allgemeiner Auferstehung – nimmt Augustinus für die Seelen der Verstorbenen verschiedene Behältnisse (*receptacula*) an. Ob es ein Ruhe- oder Strafort sei, hänge davon ab, was die Seele (*anima*) gewählt habe (*sortita esse*), als sie noch im Fleische war.⁴⁸⁹ Nach Augustins Verständnis scheint also nicht die Gnade bzw. die Prädestination das zwischenzeitliche Geschick zu bestimmen – zumindest nicht direkt –, sondern das eigene Verdienst, welches allerdings auch wieder von der Gnade abhängig sei. Ein individuelles Gericht, das der Seele ein *receptaculum* zuweisen würde, wäre dann vom Jüngsten Gericht getrennt. Nach Le Goff sei das Bild dieser Behältnisse oder Wohnungen dem vierten Buch Esra entnommen, welches schon Ambrosius übernommen habe.⁴⁹⁰ In den dortigen Visionen ist von Vorratskammern (*promptuaria*) (4 Esra 7,32 (Vg.) et passim) und Wohnungen (*habitacula*) (4 Esra 7,101 (Vg.)) die Rede, die die Seelen (*animae*) verwahren.

Laut Hans Eger nimmt Augustinus nicht ausdrücklich ein sofortiges besonderes Gericht nach dem Tode an. Einschlägige Stellen halten seines Erachtens bei näherer Prüfung als Beweise nicht stand. Ein Gericht bestehe höchstens in der vorläufigen Zuteilung der Seelen für die Zustände im Zwischenzustand. Allerdings nimmt Eger einen antizipati-

⁴⁸⁵ Vgl. ebd. 24/94 (CCSL 46, 99).

⁴⁸⁶ Vgl. ebd. 24/94 (CCSL 46, 99f.).

⁴⁸⁷ Vgl. ebd. 26/101sq. (CCSL 46, 103f.).

⁴⁸⁸ Vgl. ebd., 27/103 (CCSL 46, 104f.).

⁴⁸⁹ Vgl. ebd. 29/109 (CCSL 46, 108).

⁴⁹⁰ Vgl. Le Goff, *Geburt*, 96.

ven Charakter für ein solches Gericht an.⁴⁹¹ Diese vorläufige Zuteilung sieht Brian Daley als ein Gericht unmittelbar nach dem Tod, zumindest beim späten Augustinus (vgl. an. et or. 2, 4/8)⁴⁹². Entsprechende Äußerungen finden sich gelegentlich hier und da wie in conf. 9, 3/6, wenn er die Seligkeit seines verstorbenen Freundes Nebridius annimmt oder auf den rechten Schächer zu sprechen kommt, wie in ep. 164, 8. Die dafür verwendeten Begriffe sind wie Paradies, Ruhe, Schoß Abrahams, *refrigerium* unbestimmt und aus der Heiligen Schrift abgeleitet. Brian Daley stellt fest, dass Augustinus bei dieser zwischenzeitlichen Seligkeit nie von der Schau spricht.⁴⁹³

1.6.1.2. Die Suffragien

Den Seelen der Verstorbenen kann ihre Existenz oder Subsistenz durch die Zuwendung (*pietas*) der Lebenden erleichtert werden (*releuari*): durch das Darbringen des eucharistischen Opfers (*sacrificium mediatoris offeri*) und durch Almosen. In *De cura pro mortuis gerenda* nennt Augustinus neben dem eucharistischen Opfer und den Almosen noch das Gebet.⁴⁹⁴ Damit diese Zuwendungen wirksam seien, muss der Lebenswandel entsprechend verdienstvoll gewesen sein. Das Leben dürfe nicht so gut gelebt worden sein, dass es dieser Zuwendungen nicht mehr bedürfte, und nicht so schlecht, dass sie nichts mehr nützten. Diese Wendung findet man der Sache nach auch im „Gottesstaat“, wenn es um die Fürsprache der Heiligen geht (vgl. ciu. 21, 24). Was jemand in diesem Leben an Verdiensten nicht erreicht hat, werde er beim Herrn nicht mehr erlangen (*promereri*). Insofern die Wirkung dieser Zuwendungen an den Meriten in diesem Leben hängt, treffe auch zu, dass Gott nach den guten und bösen Handlungen richten werde (vgl. 2 Kor 5,10). Mess- oder Spendenopfer können für die verstorbenen Getauften demnach folgende Wirkungen haben: (1) Für die Guten seien es Danksagungen (*gratiarum actiones*), (2) für die nicht so Guten (*non ualde boni*) Sühnegaben (*propitiationes*) und (3) für die Bösen seien sie wirkungslos. Eine gewisse Wirkung gesteht Augustinus aber den Suffragien für die (zwischenzeitlich) Verdammten dann doch zu: „Denen sie [sc. die

⁴⁹¹ Vgl. Eger, Eschatologie, 31f.

⁴⁹² Die Schrift *De anima et eius origine* trägt in CSEL 60, 303–419, und bei Daley, Eschatologie, 197, alternativ den Titel *De natura et origine animae*.

⁴⁹³ Vgl. Daley, Eschatologie, 197f.

⁴⁹⁴ Vgl. Aug., cura mort. 18/22 (CSEL 41, 658, 8–17). Hinsichtlich der drei Suffragien verweist Frederik van der Meer ferner auf s. 172, 2 (vgl. Meer, Augustinus, 532).

Opfer] aber nützen, nützen sie entweder so, dass die Vergebung vollständig sei, oder dass zumindest die Verdammung selbst erträglicher werde.“⁴⁹⁵

Gebet und Almosen sind alte Elemente der Totensorge, die schon im zweiten Jahrhundert überliefert werden. Tote wie Arme – sozusagen als gesellschaftliche Tote – waren hilflos und somit auf Hilfe angewiesen. Sie sollten nicht vergessen werden, damit Gott eine Person auch nicht vergesse.⁴⁹⁶

Ähnlich wie schon Mani geht Augustinus davon aus, dass Opfergaben eine positive Wirkung auf die Seelen der Verstorbenen haben, aber Augustinus bekennt, dass Gott selbst darüber schweigt, wie sich diese Wirkung gestalte. Man hatte eine Vorstellung davon, was mit den großen Heiligen und den Todsündern passieren werde, aber nicht, was dem Durchschnittsmenschen, der gewissermaßen „dazwischen“ ist, widerfahren werde. Doch kommt Augustinus zum Schluss, dass die Opfer der Gläubigen bloß diesen helfen werden, wie er im *Enchiridion* lehrt. Peter Brown sieht daher in dieser Gruppe, den nicht ganz Guten und nicht ganz Bösen, den entscheidenden Punkt der christlichen Eschatologie und der Seelsorge. Mit dieser anfänglichen Abstufung der Sünder in ench. 29/110 hat Augustinus für Brown den Grundstein für das spätere dreiteilige Jenseits der westlichen Theologie gelegt: Himmel, Hölle und Fegefeuer.⁴⁹⁷

Wie wichtig das Gebetsgedenken für Augustinus ist, kommt schließlich auch in conf. 9 zum Ausdruck, wenn Augustinus um das Gebet für seine Eltern bittet und nur deshalb auch das einzige Mal in seinem Œuvre den Namen seiner Mutter nennt.⁴⁹⁸

Insofern Almosen für die *non ualde boni* einen Nutzen darstellen, war die Spendenpraxis für Brown ein nicht ganz unbedeutendes Nebenprodukt des eschatologischen Konzepts Augustins. Für diese Praxis stellte der Pelagianismus – zumindest in der Interpretation Augustins – eine Gefahr in zwei Richtungen dar: Erstens: Wenn Vollkommenheit in dieser Welt möglich wäre, gäbe es keine allgemeine Sühnebedürftigkeit, der Almosen entgegenkämen.⁴⁹⁹ Zweitens: Unter den Pelagius-Sympathisanten, die aufgrund der Plünderung Roms nach Nordafrika flohen, gab es vermögende Rigoristen, die alles auf einmal geben wollten, anstatt ein langfristiges und nachhaltiges Spendenkonzept umzu-

⁴⁹⁵ Aug., ench. 29/110 (CCSL 46, 109): „Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.“ Den Absatz vgl. ebd. (CCSL 46, 108f.).

⁴⁹⁶ Vgl. Brown, Preis, 51f.

⁴⁹⁷ Vgl. Brown, Preis, 68–70.

⁴⁹⁸ Vgl. Brown, Preis, 94.

⁴⁹⁹ Vgl. Brown, Preis, 98.

setzen. Durch diesen Radikalismus sahen Augustinus und seine Amtsbrüder den afrikanischen Almosenbrauch in seiner Regelmäßigkeit gefährdet.⁵⁰⁰

1.6.2. Die Vollendung der *ciuitates*

Nach der allgemeinen Auferstehung und dem Gericht werden die *ciuitas* Christi und die des Teufels ihre eigenen abgegrenzten Bereiche haben (*suos fines habere*). Beide Staaten werden von jeweils guten und bösen Menschen und Engeln bevölkert sein. Die einen wollen nicht mehr sündigen, die anderen können nicht mehr. Beide Völker seien unsterblich, das eine in der Glückseligkeit, das andere im ewigen Tod – ein Tod ohne die Möglichkeit, zu sterben (*mors sine moriendi potestate*). Aber so, wie es in der Seligkeit (*beatitudo*) gewisse Stufungen gebe, gebe es sie auch in der Verdammnis.⁵⁰¹

Den Gedanken, die ewige Verdammnis als ein unendliches Sterben zu betrachten, äußert Augustinus schon in cap. 23 / § 92. In ciu. 21, 3 schreibt er von einem immerwährenden Tod (*sempiterna mors*) in Zusammenhang mit dem Schmerz der ewigen Strafe. Die Annahme einer Graduierung im Himmel findet sich auch in ciu. 22, 30.

1.6.3. Die ewige Pein

Das menschliche Empfinden (*humanus affectus*) lasse mit den Verdammten freilich Mitleid haben (*miserere*). Man meine, die einschlägigen Schriftstellen sollten eher nur abschrecken, denn Wahres berichten, da Gott doch sein Erbarmen nicht vergessen würde (vgl. Ps 76/77,10). Doch dieses Erbarmen betreffe nach Augustinus nur die Gefäße des Erbarmens (vgl. Röm 9,23), also jene Menschen, die Gott aufgrund seiner Gnade und nicht aufgrund ihrer Verdienste erwählt habe. Wenn die Seligkeit von ewiger Dauer sei, dann wohl auch die ewige Pein. Augustinus widerspricht aber nicht der Meinung, die ewige Strafe könne zeitweise etwas abgemildert werden (*mitigari*). Gottes Zorn (*ira*) werde für den Verdammten andauern, doch da er sein Erbarmen im Zorn nicht verschließe (vgl. Ps 76/77,10), sei eine zwischenzeitliche Straferleichterung (*leuamen*) anzunehmen. Würde allerdings der Zorn Gottes allein den Ausschluss aus seinem Reich bedeuten, wäre diese Strafe noch immer so groß (*grandis*), dass es auf die anderen Qualen (*t tormenta*) nicht mehr ankäme.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Vgl. Brown, Preis, 106–109.

⁵⁰¹ Vgl. ebd. 29/111 (CCSL 46, 109).

⁵⁰² Vgl. ebd. 29/112 (CCSL 46, 109f.).

Das Mitleid mit den Verdammten behandelt Augustinus ausführlich in ciu. 21, 17sq. und die entsprechende Interpretation einschlägiger Schriftstellen wie Ps 76/77,10 in ciu. 21, 24. Die Idee, dass die Trennung von Gott bzw. der Ausschluss aus seinem Reich das Wesentliche der Hölle darstelle und die anderen Qualen lediglich Akzidenzien seien, kommt im „Gottesstaat“ nur indirekt zum Ausdruck. Insofern Gott das Leben sei, der Verdammte von Gott und damit vom Leben getrennt sei, sei er immerwährend tot bzw. sterbend.⁵⁰³ Wenn man freilich für ungetaufte Kinder oder Föten, bei denen die Taufe vor dem Tod unmöglich ist, die mildeste Form der Hölle annimmt, so scheint das ein doch geringer Trost zu sein, wenn mit der Trennung von Gott ohnehin das Schlimmste eingetreten ist.

1.6.4. Abschluss

Die ewige Verbannung werde allen Verdammten gemeinsam (*communis*) sein, unabhängig davon, was man sich sonst noch an Strafen und Milderungen vorstellen möge. Ähnlich werde auch das ewige Leben allen Heiligen gemeinsam sein, wenn es auch nebenher noch Unterschiede hinsichtlich der Würde (*distantia honorum*) gebe.⁵⁰⁴

2. *De cura pro mortuis gerenda*

2.1. Über das Werk

Aufgrund der Stellung in den *Retractationes* und der Datierungsmöglichkeiten für das vorgeordnete *Enchiridion* und die nachgeordneten acht Fragen des Dulcitius nimmt Rudolf Arbesmann eine Abfassung um 421 an. In *De octo Dulcitii quaestionibus* erwähnt und beschreibt Augustinus nämlich *De cura pro mortuis gerenda*. Anlass dieser Gelegenheitsschrift ist die Frage des kampanischen Bischofs Paulinus von Nola (353–431), ob es den Verstorbenen nütze, wenn sie in der Nähe eines Märtyrergrabes beigesetzt werden. Da aber Augustinus mit dieser Schrift nicht nur belehren, sondern auch trösten wolle, klassifiziert Arbesmann sie als Trostschrift (*consolatio*).⁵⁰⁵

⁵⁰³ Vgl. Aug., ciu. 21, 3, 27–33 (CCSL 48, 760).

⁵⁰⁴ Vgl. Aug., ench. 29/113 (CCSL 46, 110).

⁵⁰⁵ Vgl. Arbesmann, Einführung, IX–XI. Ders. verweist auf: Aug., retr. 2, 90 (CSEL 36, 202) und Dulc. qu. 2, 2 (PL 30, 157).

Nach Arbesmann besteht die Schrift neben der Einleitung (cap. 1 / §§ 1–3a) aus zwei etwa gleich großen Teilen. Der erste Teil (capp. 2–9 / §§ 3–11) beschäftigt sich mit den anlassgebenden Fragen:

Capp. 2–6 / §§ 3b–8: Welche übernatürlichen Gründe bewegen zur Sorge um die Toten?

Capp. 7–9 / §§ 9–11: Welche natürlichen Motive begründen eine pietätvolle Bestattung?

Der zweite Teil (capp. 10–17 / §§ 12–21) erörtert Totenerscheinungen, deren Arten, Wesen und Möglichkeiten. Zusammenfassung und Gruß (cap. 18 / §§ 22sq.) bilden den Schluss.⁵⁰⁶

2.2. Cap. 1 / §§ 1–3a: Einleitung

Eine Witwe (*uidua*) hatte Bischof Paulinus ersucht, ihren verstorbenen Sohn in der Nähe eines Heiligengrabes (*sancti memoria*) beisetzen zu dürfen. Für Paulinus wurzle dieser Brauch nicht in leeren frommen Gefühlsregungen (*inanes remotus animorum religiosorum*), sondern in der gerechten Annahme, dass einem Christen die Hilfe (*opitulatio*) eines Heiligen, um die man sich bemüht hatte (*quaesita*), auch zukomme.⁵⁰⁷

Augustinus geht auf Paulinus' Einwand ein, dass der Mensch nach 2 Kor 5,10 nach seinen Taten gerichtet werde. Mit diesem Vers werde ausgesagt, dass vor dem Tod geschehen müsse, was nach dem Tod nützlich sein (*prodesse*) solle. Augustinus harmonisiert diese für Paulinus widersprüchlichen Aussagen: Aufgrund seiner positiven Lebensweise (*uitae genus*) könnte sich jemand verdienen (*adquirere*), dass ihm eine solche Hilfen der anderen nach dem Tod nütze. Den ganz Bösen hingegen werde eine fromme Fürsorge nichts bringen und die ganz Guten werden sie nicht brauchen.⁵⁰⁸

Auch wenn Augustinus damit die Anfrage des Paulinus schon beantwortet hat, möchte er dieses Thema noch ausfalten. Dass man sich um Verstorbene sorge, sehe man schon in den Opfern der Makkabäer (vgl. 2 Makk 12,43) und ferner in den Gebeten des Priesters (*preces sacerdotis*) am Altar.⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Vgl. Arbesmann, Einführung, XI–XII.

⁵⁰⁷ Vgl. Aug., cura mort. 1/1 (CSEL 41, 621, 3 – 622, 9).

⁵⁰⁸ Vgl. ebd. 1/2 (CSEL 41, 622, 10 – 623, 3).

⁵⁰⁹ Vgl. ebd. 1/3a (CSEL 41, 623, 15 – 624, 2).

2.3. Capp. 2sq. / §§ 3b–5: Die Bestattung in *De ciuitate Dei*

Augustinus will nun der Frage nachgehen, ob es den verstorbenen Seelen schadet, wenn ihre Leiber gar nicht bestattet würden. Die heidnische Ansicht, dass ein Unbegrabener den Styx nicht überqueren werde – er drückt dies mit einem Zitat aus der Aeneis aus –, weist Augustinus zurück, da Christus einem jeden Christen auch jedes Haar zusichere (vgl. Lk 21,18). Augustinus verweist hier auf ciu. 1, wo er auch mit Lk 21,18 widerlegt habe, dass Christus seinen Anhängern (*sui*) nicht beigestanden (*subuenire*) wäre, da Christen, die unter den Opfern der barbarischen Verwüstung (*barbarica uastitas*) – Rom 410 – waren, auch nicht begraben wurden.⁵¹⁰ Aus der oben genannten Stelle im ersten Buch von *De ciuitate Dei* zitiert Augustinus einen Abschnitt.⁵¹¹

Obwohl der Leichen so viele waren, dass man sie nicht begraben konnte – ähnlich wie bei jenen, die von den *bestiae* gefressen wurden –⁵¹², gelte, dass die Seelen bei der allgemeinen Auferstehung wieder ihre Leiber erhalten werden, da nach Lk 21,18 kein Haar verloren gehen werde. Auch in Mt 10,18 mahne der Herr, nicht jene zu fürchten, die nur den Leib töten können, da dies für den Auferstehungsleib keine Bedeutung habe.⁵¹³

Möge der pietätslose Umgang mit Leichnamen dem Menschen auch hart (*durus*) und schrecklich (*dirus*) erscheinen, aber dem Herrn ist der Tod seiner Heiligen kostbar (vgl. Ps 115/116,15) und nicht die Umstände wie das Grab und die Exequien, sonst würde dem Gottlosen (*inpius*) ein teures Begräbnis nützen (*prodesse*) und der Fromme hätte einen Schaden, wenn ihm ein armseliges (*uilis*) zukäme. Während aber die Diener den Reichen feierlich dem Schoß der Erde übergaben, trugen die Engel den armen Lazarus in den Schoß Abrahams (vgl. Lk 16,19–23).⁵¹⁴ Letztlich haben sich auch die heidnischen Philosophen wenig um ihre Bestattung gesorgt. Gleiches gilt für Heeresangehörige, die irgendwo fielen. „Vom Himmel wird der bedeckt, der keine Urne hat“⁵¹⁵, zitiert Augustinus den römischen Dichter Lucanus.⁵¹⁶

⁵¹⁰ Vgl. ebd. 2a/3b (CSEL 41, 624, 3 – 625, 4).

⁵¹¹ Aug., ebd. 2sq./4sq. (CSEL 41, 625, 5 – 628, 14) zitiert ciu. 1, 12sq. (CCSL 47, 13–15).

⁵¹² Dieser Hinweis erinnert an Ign., Rom. 4.

⁵¹³ Vgl. Aug., cura mort. 2/4 (CSEL 41, 625, 5–12) = ciu. 1, 12, 1–7 (CCSL 47, 13).

⁵¹⁴ Vgl. ebd. 2/4 (CSEL 41, 626, 11–21) = ciu. 1, 12, 25–35 (CCSL 47, 14).

⁵¹⁵ Lucanus, Pharsalia 7, 819 (zitiert nach: Aug., cura mort. 2/4 (CSEL 41, 627, 7): „Caelo tegitur, qui non habet urnam.“

⁵¹⁶ Vgl. Aug., cura mort. 2/4 (CSEL 41, 627, 2–7) = ciu. 1, 12, 37–42 (CCSL 47, 14).

Da der Leichnam einst dem Geist zum Guten gedient habe, sei er nicht zu verachten. Die Gerechten des Alten Bundes (*antiqui iusti*) gaben schon Anweisungen für ihr Begräbnis und Tobit erwarb sich Verdienste für das Bestatten seiner Landsleute (vgl. Tob 1,18). Jene Frau, die Jesus in Betanien die Füße salbte, antizipierte sein Begräbnis und tat ein gutes Werk (vgl. Mt 26,6–13) und die Beisetzung des Leichnams Jesu selbst sei überliefert. Der Leichnam sei zwar leblos, doch erstrecke sich (*pertinere*) die göttliche Vorsehung (*providentia*) auch auf ihn, um den Glauben an die Auferstehung des Leibes zu festigen.⁵¹⁷ Wenn aber nicht einmal der Mangel an Notwendigem (*necessaria*) die Treue zu Gott hat brechen lassen, um wie viel weniger dann ein Mangel in der Bestattung.⁵¹⁸

Die frühchristlichen Totenbräuche schließen im Wesentlichen an die jüdischen an, obgleich der Auferstehungsglaube den Blick darauf veränderte. Von den Heidenchristen war eine ungleich größere Umstellung gefordert. Die Kremation stieß von Anfang an auf Ablehnung. Der Leichnam sollte wie jener Christi erdbestattet werden. Kerzen wurden aufgrund ihres heidnischen Hintergrunds vorerst abgelehnt, aber im dritten Jahrhundert toleriert, da ihr Licht schließlich christlich gedeutet wurde. Eine Transformation erfuhr die sowohl im Judentum als auch bei den Heiden praktizierte Totenklage, damit sie dem Auferstehungsglauben kompatibel schien. An ihre Stelle traten die Psalmen, Schriftlesungen und Gebete.⁵¹⁹

Die Sorge um die Toten sollte schließlich nicht mit der Bestattung enden, da man nicht für alle sogleich die glückselige Gemeinschaft mit Gott anzunehmen wagte. Deshalb forderten die Kirchenväter bereits seit den Afrikanern Tertullian († nach 220) und Cyprian von Kathargo († 258), für die Verstorbenen zu beten, Almosen darzubringen und die Eucharistie zu feiern.⁵²⁰

Nach allen Entwicklungen kommt Reiner Kaczynski zum Schluss, dass sich die Christen „beim Begräbnis ihrer Toten von den Gepflogenheiten ihrer jüdischen und heidnischen Umgebung nur insofern [distanzierten], als deren Brauchtum dem Glauben an die Auferstehung widersprach oder heidnische Praktiken als Teilnahme am Götterkult ver-

⁵¹⁷ Vgl. ebd. 3/5 (CSEL 41, 627, 13 – 628, 14) = ciu. 1, 13, 1–25 (CCSL 47, 14f.).

⁵¹⁸ Vgl. ebd. 3/5 (CSEL 41, 628, 3–10) = ciu. 1, 13, 32–39 (CCSL 47, 15).

⁵¹⁹ Vgl. Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie, 205–207.

⁵²⁰ Vgl. ebd., 207. Kaczynski verweist auf: Tert., monog. 10, 5; De corona 3; Cypr., ep. 12, 2; ep. 39, 3.

standen werden konnten.“⁵²¹ Den Hinweis in Joh 19,40, dass Jesus nach jüdischer Sitte beerdigt wurde, hat Augustinus so gedeutet, dass beim Dienst an den Toten die Bräuche des jeweiligen Volkes geachtet werden sollten.⁵²²

Die Sorge um die Toten wurde als Liebespflicht der Einzelnen und der Gemeinden verstanden. Ein *Proprium* gegenüber dem Heidentum war, dass die christliche Sorge in diesen Dingen nicht erst mit dem Tod einsetzte, sondern man die Sterbenden davor tröstete und für den bevorstehenden Übergang stärken und vorbereiten wollte. Zusammenhängende Beschreibungen eines christlichen Begräbnisritus kennt man nicht vor dem siebten Jahrhundert.⁵²³

2.4. Capp. 4sq. / §§ 6sq.: Der Vorteil eines prominenten Bestattungsortes

Liebe und Fürsorge kommen auch zum Ausdruck, wenn man für die Verstorbenen einen besonderen Ort (*locus*) zur Bestattung wähle. Die Heiligen würden allerdings auch für die Verstorbenen beten, wenn deren Gräber nicht in der Nähe der ihren wären. Augustinus sieht den Vorteil an einen Bestattungsort in der Nähe eines Heiligengrab oder -denkmals darin, dass man erinnert werde, für den Verstorbenen den Heiligen anzurufen, wenn man dorthin komme. Wenn es diese Fürbittgebete (*supplicationes*) nicht gäbe, würde der Verstorbene – sofern er sich die Wirkung dieser Gebete verdient habe – keinen Nutzen aus der besonderen Platzierung seines Grabes ziehen.⁵²⁴

Dieser Vorteil scheint bei der von Paulinus erwähnten Mutter zu wirken: Ihr Vertrauen auf die *merita* des Märtyrers war schon gewissermaßen eine Fürbitte (*supplicatio quaedam*) und außerdem erinnere sie das Grab an den Sohn. Das nütze seiner Seele und nicht der Bestattungsort an sich. Das Fürbittgebet für die Verstorbenen dürfe nicht unterbleiben, egal wo oder ob sie überhaupt begraben seien. Die Hilfe gelte der Seele (*spiritus*) und nicht dem Leib (*caro*).⁵²⁵

⁵²¹ Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie, 208.

⁵²² Vgl. ebd. Kaczynski verweist auf: Aug., Io. eu. tr. 120, 4.

⁵²³ Vgl. Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie, 208f.

⁵²⁴ Vgl. Aug., cura mort. 4/6 (CSEL 41, 629, 18 – 631, 12).

⁵²⁵ Vgl. ebd. 5/7 (CSEL 41, 631, 13 – 633, 3).

2.5. Zweiter Teil: Das Verhältnis der Verstorbenen zum Diesseits

Augustinus leitet u. a. aufgrund dessen, dass Gott König Joschija aus Barmherzigkeit noch vor der endgültigen Schmach sterben ließ (vgl. 2 Kön 22,18–20), ab, dass die Toten vom irdischen Leben nichts mehr wahrnehmen. Dort (*ibi*), wo die Seelen (*spiritus*) seien, können sie an sich nicht sehen, was auf Erden geschehe.⁵²⁶ Die abgeschiedenen Seelen können Neues entweder von Nachkommenden erfahren – sofern Gott es zulasse –, von den Engel oder vom Geist Gottes, der ihnen aber auch Zukünftiges offenbaren könne, ähnlich wie den Propheten.⁵²⁷

2.6. Cap. 18 / § 22: Zusammenfassung

Zusammenfassend stellt Augustinus fest, dass den entsprechend verdienstvollen Verstorbenen nur die Mess-, Gebets- und Spendenopfer (*altaris, orationum, elemosynarum sacrificia*) etwas nützen. Da wir aber letztlich nicht wissen und gar nicht entscheiden, wer diese sind, haben die Mühen allen verstorbenen Getauften zu gelten. Besser sei eine Fürbitte zu viel, als eine zu wenig. Die Sorge um die Leichname sei also kein Hilfsmittel zum Heil (*praesidium salutis*), sondern eine menschliche Pflicht gemäß dem natürlichen Empfinden (*humanitatis officium secundum affectum*), der deswegen auch nachzugehen ist. Das Begräbnis bei einem Märtyreraltar oder -denkmal (*apud memorias martyrum*) nütze dem Verstorbenen nur, wenn es die Anrufung des Heiligen für einen fördern (*augere*).⁵²⁸

⁵²⁶ Vgl. ebd. 13/16 (CSEL 41, 648, 16 – 649, 11).

⁵²⁷ Vgl. ebd. 15/18 (CSEL 41, 650, 19 – 651, 15).

⁵²⁸ Vgl. ebd. 18/22 (CSEL 41, 658, 8 – 659, 8).

3. Zwei Predigten

3.1. Einleitung

Aus Augustins *sermones* wurden zwei ausgewählt, in denen eschatologische Elemente im engeren Sinne thematisiert werden. Bewusst wird hier nicht auf jene homiletischen Texte zurückgegriffen, die wie die *Enarrationes in Psalmos* und die *Tractatus in Iohannis euangelium* in einem größeren Zyklus geordnet und redigiert wurden.⁵²⁹ Augustinus hätte die Bearbeitung seiner *sermones* noch vorgehabt, wie er am Ende seiner *Retractationes* überliefert,⁵³⁰ aber dazu sollte es nicht mehr kommen. An den Predigten würde man laut Gert Partoens sehen, wie Augustinus die theologischen Inhalte seiner literarischen Werke für das gläubige Volk übertrage, weshalb ihr Studium eine notwendige Ergänzung darstelle.⁵³¹ Die Mönche der französischen Benediktiner-Kongregation des hl. Maurus edierten 1683 einschließlich den *sermones dubii* knapp vierhundert Predigten. Seit damals sind einige weitere entdeckt und ediert worden.⁵³² Ferner steht die kritische Edition einiger Predigten noch aus.⁵³³

Die Predigt war Bestandteil der eucharistischen Feier und folgte den Lesungen, die aus dem Alten Testament, den Episteln und den Evangelien entnommen waren. Zwischen diesen wurde ein Psalm gesungen. Die Leseordnung war damals bis auf bestimmte Feste in Hippo nicht festgelegt. Der *sermo* begann und endete mit einem Gebet.⁵³⁴ Predigten wurden prinzipiell sonntags gehalten, doch predigte Augustinus auch regelmäßig samstags. Mehr geistliche Ansprachen gab es in der Fastenzeit und an den Ostertagen.⁵³⁵ Weiters predigte Augustinus auch außerhalb der Eucharistiefeier.⁵³⁶

Darüber, wie sich die zuhörende Gemeinde zusammensetzte, könne man wenig sagen. Da sich Augustinus allerdings hier und da bei den fortgeschrittenen Hörern entschuldigte, wenn er ein Thema für Gläubige mit weniger Kenntnissen aufbereitete, nimmt Partoens im Allgemeinen eine eher heterogene Zuhörerschaft an. Trotzdem setze das in-

⁵²⁹ Vgl. Geerlings, Augustinus, 82.

⁵³⁰ Vgl. Aug., retr. 2, 67, epilogus, (CCSL 57, 142f.).

⁵³¹ Vgl. Partoens, Augustin, 246.

⁵³² Vgl. Partoens, Predigtstätigkeit, 409f.

⁵³³ Vgl. Chelius/Grote, Augustins Werke, XVI–XXV.

⁵³⁴ Vgl. Rebillard, Sermones, 773.

⁵³⁵ Vgl. ebd., 790.

⁵³⁶ Vgl. Partoens, Augustin, 244.

haltliche und stilistische Niveau der Predigten für Partoens „die Auffassungsgabe eines recht gebildeten Publikums“⁵³⁷ voraus, was aber nicht bedeute, dass keine anderen Hörenden zugegen waren.

Soweit man weiß, war Augustinus der erste Priester der Provinz Afrika überhaupt, der predigte. Diese Aufgabe war ein bischöfliches Privileg, für die der greise Bischof Valerius den neugeweihten Priester und ehemaligen Rhetor einsetzte. Augustinus selbst ließ dann wiederum seine Priester in seiner Absenz predigen und gegen Ende seines Lebens seinen designierten Nachfolger Eraclius.⁵³⁸ Augustinus selbst predigte auch auswärts, wenn er sich auf Reisen befand. Vor allem Bischof Aurelius von Karthago lud ihn dazu ein, wenn er in der Stadt war.⁵³⁹

Augustinus pflegte in der Kathedra sitzend ohne Manuskript zu predigen. Die Vorbereitung geschah in der persönlichen Betrachtung, was ihm das Improvisieren und spontane Reagieren auf bestimmte Situationen ermöglichte. Dies entsprach auch einem antiken Orator, wie Augustinus einer war.⁵⁴⁰

Christine Mohrmann hat bei Augustins Predigtstil bezüglich der Sprache die Klarheit, die Ausdruckskraft und die Erhabenheit hervorgehoben. Die Klarheit verdanken die Predigten nach Partoens dem eher schlichten Wortschatz und der klaren Syntax, die Ausdruckskraft u. a. der direkten Ansprache der Gemeinde und die Erhabenheit den Stilmitteln und vor allem der großzügigen Anwendung biblischer Bilder und Zitate.⁵⁴¹

Augustinus ließ seine *sermones* von Stenographen (*notarii*) aufzeichnen, auch auswärts. Eine angehängte Notiz an einer Karthager Predigt offenbart den *notarius* als Mitreisenden Augustins. Éric Rebillard leitet daraus ab, dass es Augustins eigene Sorge war, dass seine Predigten mitnotiert wurden. Cyrille Lambot nimmt an, dass nur ein Zehntel der Predigten aufgezeichnet wurden.⁵⁴²

⁵³⁷ Ebd., 245.

⁵³⁸ Vgl. Rebillard, *Sermones*, 790; Rexer/Dreccoll, *Vita*, 40f.

⁵³⁹ Vgl. Rebillard, *Sermones*, 790.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., 790.

⁵⁴¹ Vgl. Partoens, Augustin, 245f. Ders. verweist auf: Mohrmann, Christine: Saint Augustin prédicateur, in: Dies.: *Études sur le latin chrétiens*. Bd. 1, Rom 1958, 391–402, 396.

⁵⁴² Vgl. Rebillard, *Sermones*, 790.

3.2. *Sermo* 17 über den Ps 49/50

Christine Mohrmann vermutet, dass Augustinus diese Predigt vor seiner eigenen Gemeinde in Hippo gehalten hat. Hubertus R. Drobner hält dies aufgrund des persönlichen Schlussappells für durchaus naheliegend. Über Ort und Zeit der Predigt könne man nichts Bestimmtes sagen.⁵⁴³

Mit dieser Predigt knüpft Augustinus an den zuvor gesungen Psalm 49/50,2b–3a (LXX) an: „Der sichtbar gewordene Gott wird kommen, unser Gott, und er wird nicht schweigen“.⁵⁴⁴ Dieses Kommen interpretiert Augustinus als die Wiederkunft Christi, die im Gegensatz zum ersten Kommen nicht im Verborgenen geschehen werde. Damals, als der Herr verurteilt wurde, schwieg er, wie das Lamm im vierten Gottesknechtslied (vgl. Jes 53,7), aus dem Augustinus zitiert, doch bei seiner Wiederkunft werde er nicht schweigen.⁵⁴⁵ Aber Christus schweige auch jetzt nicht: Er spreche in den Patriarchen der Bibel, im Wort des Predigers (*tractator*), im Psalm der Gemeinde. Man solle nicht mit dem leiblichen Gehör (*aures carnis*) hören, sondern mit dem Ohr des Herzens (*auris cordis*), dem Ohr des Gehorchens (*obediendi*).⁵⁴⁶

Nachdem sich Augustinus in die Tradition Ezechiels stellt, der auch nicht schweigen durfte (vgl. Ez 3,5–7.18–19), mahnt Augustinus, die eigenen Sünden nicht zu unterschätzen (*contemnere*).⁵⁴⁷ Es sei nicht so, dass Gott eine Sünde ignorieren würde, nur weil er nichts dagegen unternehme bzw. sie zulasse. Gott schweige, da er sich zurückhalte (*parcere*), doch wenn er Gericht halten werde, werde er sprechen. Weil der Böse sich nicht anschauen (*se uidere*) wolle, meine er schon, gut zu sein. Noch sei die Zeit der Barmherzigkeit (*tempus misericordiae*), in der man umkehren könne.⁵⁴⁸ Das aufrichtige Bekenntnisse könne einen vor dem ewigen Tod bewahren.⁵⁴⁹ Selbst wenn der Jüngste Tag noch ferne sei, müsse deshalb nicht auch der eigene Sterbetag in weiter Ferne sein. Das irdische Leben währe auch ohne Krankheit und Unfall nicht ewig. So mahnt Augustinus abschließend zu einem guten Leben (*bona uita*).⁵⁵⁰

⁵⁴³ Vgl. Drobner, Einleitung [zum *sermo* 17], 493f.

⁵⁴⁴ Zitiert nach: Aug., s. 17, 1, 2sq. (CCSL 41, 237): „Deus manifestus ueniet, deus noster, et non silebit.“

⁵⁴⁵ Vgl. Aug., s. 17, 1, 1–13 (CCSL 41, 237).

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., 1, 13–26 (CCSL 41, 237).

⁵⁴⁷ Vgl. ebd., 2sq. (CCSL 41, 237–239).

⁵⁴⁸ Vgl. ebd., 4sq. (CCSL 41, 239–241).

⁵⁴⁹ Vgl. ebd., 6 (CCSL 41, 241f.).

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., 7 (CCSL 41, 242f.).

Ps 49/50,2b–5 zieht Augustinus in ciu. 20, 24 heran, um das Jüngste Gericht auch im Alten Testament nachzuweisen.⁵⁵¹ Dass man vom diesseitigen Geschick nicht auf das jenseitige schließen könne und man auch keinen Tun-Ergehen-Zusammenhang herstellen solle, erläutert Augustinus in den letzten drei Büchern von *De ciuitate Dei* mehrmals.

In ciu. 20, 7 und auch in vielen anderen Werken⁵⁵² lehnt Augustinus die Berechnung des Weltendes ab. Da *De ciuitate Dei* eine allgemeine Eschatologie darlegt, zieht er dort aber nicht den Schluss, dass derlei Spekulationen angesichts der eigenen Vergänglichkeit hinfällig seien.

3.3. *Sermo* 361

Zwei Predigten, die Drobner dem Thema „Auferstehung der Toten“ zuordnet, sind die *sermones* 361 und 362.⁵⁵³ Rebillard legt beide Predigten ohne nähere Begründung oder Verweise in den Winter 410/411.⁵⁵⁴ Ausgangspunkt ist 1 Kor 15,32: „Wenn Tote nicht auferweckt werden, dann lasst uns essen und trinken; denn morgen sterben wir.“⁵⁵⁵ Die vergleichsweise lange und ausschweifende Predigt stellt zwei Fragen hinsichtlich der Auferstehung der Toten: Nämlich ob es sie gebe und wie das zukünftige Leben sein werde.⁵⁵⁶

Da jene, „die also sagen, dass die Toten nicht auferstehen, keine Christen sind“⁵⁵⁷, gibt Augustinus vor, nicht über die erste Frage verhandeln zu wollen, sondern darüber, wie (*quemadmodum*) man dort leben werde und was die Tätigkeiten (*negotia*) sein werden, was also jemanden interessiere, der die Auferstehung nicht in Zweifel ziehe.⁵⁵⁸ Allerdings wird er sich im weiteren Verlauf nur mit der ersten Frage auseinandersetzen und dann die Predigt mit einem 1 Kor 15,32 parodierenden Appell abschließen: „Lasst uns beten und fasten; nicht deshalb, weil wir morgen sterben, sondern damit wir sorglos sterben.“⁵⁵⁹

⁵⁵¹ Vgl. Aug., ciu. 20, 30, 1–16 (S. 753f.).

⁵⁵² Vgl. Horn, Geschichtsdarstellung, 177. Vgl. ferner: Pollmann, Knowing, 473f.

⁵⁵³ Vgl. Drobner, Augustinus, 48.

⁵⁵⁴ Vgl. Rebillard, Sermones, 788.

⁵⁵⁵ Vgl. Aug., s. 361, 1 (PL 39, 1599) et passim.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., 2 (PL 39, 1599).

⁵⁵⁷ Ebd., 3 (PL 39, 1600): „Qui ergo dicunt mortuos non resurgere, christiani non sunt“.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., 3 (PL 39, 1600).

⁵⁵⁹ Ebd., 22 (PL 39, 1611): „Jejunemus et oremus, non ideo quia cras moriemur, sed ut securi moriamur“.

Augustinus verweist auf verschiedene leicht zugängliche Phänomene der Natur, die auch eine Art Auferstehung erfahren: den Samen, der in die Erde falle und Weizen hervorbringe (vgl. Joh 12,24), die Tiere, die sich vom Schläfe (*somnus*) erheben, den Mond, der monatlich geboren werde (*per omnes menses nasci*) und das Laub der Bäume, das jedes Frühjahr von neuem grüne. „Jedes Geschöpf verkündet die Auferstehung“⁵⁶⁰, predigt der Bischof euphorisch.⁵⁶¹ Bemerkenswert scheint an diesen Naturbeispielen ihr zyklischer Charakter. Obgleich er eine zyklische Weltsicht ablehnt,⁵⁶² bezieht er sich zyklischer Phänomene als pädagogisches Mittel.

Augustinus geht ferner auf den Zerfallsprozess des Leichnams ein. Dieser müsse nicht zur Mumie (*gabbara*) präpariert werden, um die Zeit zu überstehen. Der Leichnam werde freilich irgendwann Staub – wörtlich Asche (*cinis*) – sein, aber bevor der Mensch gezeugt wurde, war er nicht einmal das. Wenn Gott aus dem Nichts einen Menschen erschaffen könne, könne er ihn aus Staub auch wiederherstellen.⁵⁶³ Dieses Argument deckt sich im Wesentlichen mit dem Kernargument für die Auferstehung des Leibes in *De ciuitate Dei*: Wenn Gott alles vollbracht habe und allmächtig sei, werde er auch dies können.⁵⁶⁴

Dass Christus auferstanden sei, wisse man aufgrund des Zeugnisses der Apostel, die ihn gesehen haben. Wenn er, das Haupt, auferstanden sei, werden auch die Glieder auferstehen.⁵⁶⁵ Christus konnte am Kreuz sterben, weil er die menschliche Natur, unser Fleisch (*caro*), angenommen habe. In jener Natur, nach der er starb, sei er auch auferstanden, nämlich in unserer, weshalb auch wir auferstehen werden.⁵⁶⁶ Während der eschatologischen Abhandlung in *De ciuitate Dei* ein apologetisch-defensiver Charakter eigen ist, wo Augustinus durchaus mit einer gewissen Vehemenz seine Hauptargumente nach allen Seiten hin absichert, versucht er hier den Hörern mit theologischen Hinweisen einen Weg zu eröffnen, das Dogma von der Auferstehung des Leibes annehmen zu können.

⁵⁶⁰ Ebd., 10 (PL 39, 1604): „Omnis creatura loquitur resurrectionem“.

⁵⁶¹ Vgl., ebd., 9sq. (PL 39, 1603f.).

⁵⁶² Vgl. Aug., ciu. 21, 17, 11–14 (CCSL 48, 783).

⁵⁶³ Vgl. ebd., 12 (PL 39, 1605).

⁵⁶⁴ Vgl. Aug., ciu. 22, 25, 1–38 (CCSL 48, 852f.) et passim.

⁵⁶⁵ Vgl. Aug., s. 361, 13sq. (PL 39, 1605–1607).

⁵⁶⁶ Vgl. ebd., 16sq. (PL 39, 1607–1609).

III. Versuch einer systematischen Darstellung der Eschatologie des späten Augustinus

1. Vorbemerkungen

Augustinus hat mit den letzten drei Büchern des Werkes *De ciuitate Dei* über das jüngste Gericht, die Hölle und den Himmel vor allem jene Glaubensinhalte systematisch behandelt, die man später unter dem Begriff der allgemeinen Eschatologie zusammengefasst hat. Während Augustinus einen universal-eschatologischen Entwurf hinterlassen hat, tauchen individuell-eschatologische Elemente nur hier und da auf. Einige sind freilich in *De ciuitate Dei* enthalten; viele findet man, wie vorhin dargestellt, im *Enchiridion* unter den entsprechenden Glaubensartikeln und in *De cura pro mortuis gerenda*. Auch sonst ist im gewaltigen Œuvre viel zu entdecken, allerdings nicht nach diesem Gesichtspunkt geordnet.

Es soll hier der Versuch unternommen werden, Augustins Positionen entlang einer Gliederung des Traktats über die Letzten Dinge zu ordnen, die zumindest bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts die gängige war.⁵⁶⁷ Diese Aufteilung in eine individuelle Eschatologie und in eine allgemeine Eschatologie – und zwar in dieser Reihenfolge – wurde dann zusehends von individuellen Systemen abgelöst.⁵⁶⁸ Dies geschah infolge der damaligen anthropologischen Wende einerseits und infolge der Hinwendung zur Geschichte und zur Welt und ihrer Hoffnung auf Vollendung andererseits, was seinen

⁵⁶⁷ In dieser gängigen Gliederung umfasst die individuelle Eschatologie im Wesentlichen die Themen Tod, besonderes Gericht, Himmel, Hölle und Fegfeuer und die allgemeine Wiederkunft, Auferstehung der Toten, allgemeines Gericht und Weltende. Beispielhaft für diese Ordnung sind: Liebermann, Franz L. B.: *Institutiones Theologicae*. Bd. 5, Mainz ⁵1840, 369–459; Katschthaler, Johannes: *Theologia Dogmatica Catholica specialis*. 4. De regni divini consummatione, Regensburg 1888; Scheeben, Matthias Joseph / Atzberger, Leopold: *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Bd. 4, Freiburg/Br. ²1933, 801–943; Specht, Thomas: *Lehrbuch der Dogmatik*. Bd. 2, Regensburg ²1912, 425–502; Bartmann, Bernhard: *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg/Br. 1923, 561–586; Ott, Ludwig: *Grundriß der katholischen Dogmatik*, Freiburg/Br. ⁷1965, 563–590.

⁵⁶⁸ Ähnlich strukturiert sind noch Michael Schmaus' „Der Glaube der Kirche“ (Bd. 2, 700–813) und Franz-Josef Nockes „Eschatologie“. In seiner älteren „Katholischen Dogmatik“ (Bd. 4, 2) ging aber Schmaus bereits andere Wege. Die individuelle Eschatologie hat er dort in die allgemeine zwischen der Neuerschaffung der Welt und den Endzuständen Hölle und Himmel eingefügt. Ganz selbstständige Systeme findet man in den „Eschatologien“ Joseph Ratzingers und Medard Kehls, in Josef Wohlmuths „Mysterium“ und in Gerhard Ludwig Müllers „Katholischer Dogmatik“ (S. 516–568).

Ausdruck vor allem 1965 in der Konstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils fand.⁵⁶⁹

Augustins Eschatologie nun in eine individuelle und allgemeine gliedern zu wollen scheint auf eine zweifache Weise anachronistisch, da es diese Anordnung weder damals gab, noch heute gibt. Diese Methode scheint aber gerechtfertigt zu sein, da mit ihr die Differenz der Eschatologie Augustins zur späteren Entwicklung, die mit der Bulle *Benedictus Deus* 1336 eine endgültige Gestalt annahm, augenscheinlich wird. Überdies entspricht m. E. die Gliederung in individuelle und allgemeine Eschatologie tatsächlich dem historisch-linearen Charakter der eschatologischen Denkweise Augustins.

2. Grundlegende Ereignisse

Augustins Eschatologie basiert auf mehreren Heils- und Unheilseignissen, die den Verlauf der Heilsgeschichte und damit ihren Ausgang bestimmen. Von diesen Ereignissen sind der Engelssturz und der Sündenfall protologischer Natur. Eine Zäsur stellt freilich auch die Inkarnation des Sohnes Gottes dar, mit der das letzte Zeitalter dieser Welt begann.

2.1. Engelssturz

Der freie Wille führte – vor der Schöpfung der sichtbaren Welt – zum Abfall einiger Engel, die in weiterer Folge zur immerwährenden Strafe verurteilt wurden, während den anderen der ewige Verbleib beim Herrn zugesprochen wurde. Der freie Willen mit ähnlichen Optionen wurde auch dem Menschen gegeben. Dessen Folge war zwar der Sündenfall, doch konnte Gott aus dem abgefallenen Menschengeschlecht einige bestimmen, mit denen die himmlische Stadt vervollständigt werden wird, d. h. die Lücke der abgefallenen Engel geschlossen werde. Es sei aber nicht auszuschließen, dass mehr Menschen dazu vorherbestimmt sind, als zur Vervollständigung notwendig wären. (Vgl. ciu. 22, 1)

⁵⁶⁹ Vgl. Kehl, Eschatologie, 17f.

2.2. Sündenfall

Mit der Ursünde habe die gesamte Menschheit, die aus den Ursündern hervorgegangen sei, eine so große Schuld auf sich geladen, dass die ewige Verdammnis das ihr prinzipiell zustehende Urteil darstelle, von dem Gott aber begnadigen könne. (Vgl. ciu. 21, 12) Ferner wurde wegen der Ursünde das irdische Leben zur Strafe, was sich vor allem in den Versuchungen ausdrücke, die dann zu Sünden führen und schließlich zur ewigen Strafe. Die Versuchungen bleiben offenkundig trotz der Taufe existent. (Vgl. ciu. 21, 14) Diesen Kampf gäbe es ohne Sündenfall nicht. Obgleich dieser Kampf aufgrund der allgemeinen Verdammnis aussichtslos scheine, tue man besser daran, zu kämpfen als sich den Versuchungen zu ergeben. (Vgl. ciu. 21, 15)

Dass der Mensch von Anfang des Lebens an verflucht sei, sehe man an seiner Unverständigkeit und der Neigung zu den sündhaften Dingen, worin schließlich auch die schweren Sünden wurzeln. Als Hilfe dagegen gab Gott das Verbot und die Bildung. Sowohl Lernen als auch Arbeiten strengen an, während Vergessen und Nichtstun keine Mühe bereiten. Daneben existieren noch physische und psychische Schmerzen, die der Mensch in dieser Welt erdulden müsse. Aus diesem elenden Erdendasein befreie allein die Gnade. Tröstungen erhalten in dieser Welt jene, die darum beten, oft nicht. Der christliche Glaube solle nämlich nicht wegen eines diesseitigen Heils angenommen werden, sondern wegen des Jenseitigen. Die Gnade bewirke in diesem Leben, dass man die Übel treu und tapfer ertrage. (Vgl. ciu. 22, 22) Sollte jemand allerdings noch so tapfer ankämpfen und versuchen, die Versuchungen zu überwinden, werde es ihm trotzdem nicht gelingen, ganz makellos aus diesem Leben zu scheiden. Doch kämpfen müsse man trotzdem. (Vgl. ciu. 22, 23)

Der Menschheit habe Gott zwei Hauptgüter verliehen: die Fortpflanzung und die Bildung. Den Fortpflanzungsauftrag (vgl. Gen 1,28) zog Gott nicht zurück, womit die Zeugungsfähigkeit erhalten bleiben musste, obgleich diese nun durch den Sündenfall korruptiert war. Ferner könne der Mensch an Wissen, Weisheit und Tugend zunehmen, damit er sich gegen die Irrtümer und Widrigkeiten dieser Welt zu helfen wisse. Daneben zeugen noch viele Fertigkeiten von der menschlichen Größe. Der Mensch, seine Geisteswerke, die Schönheit der Natur etc. zeugen zwar von der Güte Gottes, doch gebühre Vorsicht: „All diese Dinge sind Tröstungen für die Elenden und Verdammten,

keine Gunstbezeichnungen für die Seligen.“⁵⁷⁰ Die ewige Glückseligkeit werde das alles überbieten. (Vgl. ciu. 22, 24)

2.3. Inkarnation des Sohnes Gottes

2.3.1. Rechtfertigung und die Herrschaft der Heiligen

Mit dem ersten Kommen Christi wurde die Möglichkeit zur Rechtfertigung gegeben. Sie entspreche einer ersten Auferstehung (vgl. ciu. 20, 6), an der jene teilhaben, die auf die Stimme Christi hören (vgl. Joh 5,25–29). Die Menschwerdung des Sohnes Gottes stelle ferner den Beginn der tausendjährigen Herrschaft der Gerechten mit Christus und die Fesselung des Teufels in Offb 20,1–6 dar. Gemäß Mk 3,27 müsse der Starke – für Augustinus der Teufel – angekettet werden, damit man seinen Hausrat – nämlich die Seelen – stehlen könne, um ihn der Kirche zuzuführen. Ihre Entwicklung werde durch die relative Machtlosigkeit des Teufels in dem Weltzeitalter zwischen erster Ankunft Christi und seiner Wiederkunft ermöglicht. Als Ganzes könne der Teufel das Volk Gottes nicht verführen, aber sehr wohl einzelne Individuen. Kurz vor dem Jüngsten Tag werde der Teufel wieder freigelassen werden, aber auch für diese Phase erhalte er keine Verführungsmacht über das Volk Gottes als Ganzes. (Vgl. ciu. 20, 7sq.)

Mit dem ersten Kommen Jesu begann das himmlische Jerusalem vom Himmel herabzusteigen (vgl. Offb 21,2). Trotz dieses Herabkommens bzw. der Inkarnation Christi bleibe das Erdenleben eine Herausforderung. Der Neue Bund sei schließlich auf das Jenseits und auf das Diesseits hin ausgerichtet. Für den Kriegszustand dieses Lebens bleiben die Hoffnung und der Kampf, was besser sei als das Leben vor Christus oder vor der Bekehrung, wo es diese Hoffnung nicht gab. (Vgl. ciu. 21, 15)

Augustinus lehrt nicht nur die Prädestination, sondern auch die Eigenverantwortung. Das Jüngste Gericht werde dann dem irdischen Leben seinen Sinn offenbaren. Dass dieser im Eschaton begründet sei, soll dieses gegenwärtige Leben im positiven Sinne prägen.⁵⁷¹

⁵⁷⁰ Aug., ciu. 22, 24, 198sq. (CCSL 48, 851).

⁵⁷¹ Vgl. Speck, Augustine's Tale, 107 und 113.

2.3.2. Die Dauer dieser Herrschaft und deren weltgeschichtliche Verortung

Das *saeculum* zwischen der Inkarnation Christi und seiner Wiederkunft werde mit tausend Jahren beziffert (vgl. Offb 20). Tausend sei allerdings nur eine symbolische Zahl, um die Fülle der Zeit (*temporis plenitudo*) auszudrücken. Ein älteres Modell, dem Augustinus auch selbst einst anhing, sehe im Millennium einen noch zukünftigen Zeitabschnitt. (Vgl. ciu. 20, 7)

In jenem älteren, klassischen Konzept wird die erste Auferstehung leiblich gedacht und diese ist offensichtlich noch nicht geschehen. Ein Zusammenfallen von leiblicher Auferstehung und Herrschaft in dieser Welt würde eine leibliche Herrschaft mit leiblichen Freuden bedeuten. Die Freuden seien allerdings dem siebten Weltzeitalter, dem Weltsabbat zuzuordnen. Der Weltsabbat mit seinen Sabbatfreuden entspreche der Glückseligkeit nach dem Jüngsten Gericht und könne nicht noch ein Zeitalter zwischen unserem jetzigen und dem Eschaton sein. Dass bedeute, dass das Millennium keine Sabbatfreuden enthalte und die postlapsale Mühsal darin andauere. (Vgl. ciu. 20, 7)

Wenn man mit Kol 3,1, Röm 6,4 und Eph 5,14 die erste Auferstehung als eine innere und nicht als eine leiblich-äußere verstehe, könne man die postlapsalen Mühen dieser Zeit mit der Herrschaft der Heiligen zusammendenken. Die tausendjährige Herrschaft mit Christus sei eine Herrschaft, aber noch ohne Besitznahme des Reiches (vgl. Mt 25,34). Sie sei ein noch nicht gereinigtes Himmelreich, eine Herrschaft von ganz anderer Art (*alio aliquo modo*). Über diese Erstauferstandenen bzw. Herrschenden habe der Tod keine Macht mehr (vgl. Offb 20,6). Sie bilden das heilige Volk und das königliche Priestertum (vgl. 1 Petr 2,9), obgleich damit kein Priestertum im eigentlichen Sinne gemeint sei. (Vgl. ciu. 20, 9sq.)

3. Die individuelle Eschatologie

3.1. Vormerkungen

3.1.1. Individuelle Eschatologie als „Grauzone“

Für den Karthager Tertullian stand schon zwei Jahrhunderte vor Augustinus fest, dass die heiligen Märtyrer gleich ins Paradies gelangten, die Seelen der anderen Verstorbenen aber bis zum Jüngsten Tag auf das Urteil warten müssten, wobei er den Wartezustand als ein *refrigerium interim* annahm. Es mag von Bedeutung gewesen sein, dass

damals die Naherwartung noch größer gewesen war als in späteren Jahrhunderten. Trotzdem stellte sich für den Durchschnittschrsten die Frage, was mit den Seelen ihrer lieben Verstorbenen, die auch zur Masse der Durchschnittschrsten gehörten, in der Zwischenzeit sei. Die Theologie schwieg sich hier aus, doch der *sensus fidelium* hatte mit Almosen und Gebetsgedenken bezeugt, dass es eine Verbindung zwischen den Lebenden und Toten gab.⁵⁷²

Diesen unbearbeiteten eschatologischen Bereich nennt Peter Brown eine „Grauzone“⁵⁷³, die für eine Undurchsichtigkeit in zweierlei Hinsicht steht. Zum einen ist der Zustand der Seelen in der Zwischenzeit unbekannt. Man kennt den Tod und man hat die Glaubensgewissheit von dem, was ab der Wiederkunft sein wird. Zum anderen weiß man, dass die Heiligen in den Himmel kommen bzw. die Märtyrer schon dort sind und die Bösen in die Hölle verdammt werden, wozu aber die große graue Maße dazwischen bestimmt ist, ist die zweite Unbekannte. Es geht um die Masse der Seelen zwischen Tod und Jüngstem Gericht und zwischen ganz gut und ganz böse.

In diese individuell-eschatologische „Grauzone“ wagt sich auch Augustinus nur vorsichtig vor. Aspekte dieses Themenkreises beleuchtet Augustinus in *De ciuitate Dei* nur indirekt oder vereinzelt. Mehr findet man in seinen kleineren Schriften, wie dem *Enchiridion* oder *De cura pro mortuis gerenda*.

3.1.2. Die große Zäsur

Der größte Unterschied zwischen Augustins Konzept und der modernen Eschatologie liegt m. E. in der Verortung des großen Einschnitts zwischen Zeit und Ewigkeit. Während man in der modernen Eschatologie den Tod als den radikalen Bruch zwischen Leben und Tod, Diesseits und Jenseits, sieht, der sowohl theologisch als auch letztlich erkenntnistheoretisch bestimmend ist,⁵⁷⁴ liegt für Augustinus die Grenze zwischen Zeitlichem und Ewigem für die Schöpfung und damit auch für den Einzelnen in Auferstehung, Gericht und Erneuerung der Welt. Dieser Einschnitt ist bei Augustinus allerdings mehr als Umwandlung, Übergang oder Wende zu deuten denn als ein Bruch. Die Toten

⁵⁷² Vgl. Brown, Preis 29–37. Vgl. ferner: Brown, Decline, 41–46.

⁵⁷³ Brown, Preis, 35.

⁵⁷⁴ Vgl. beispielsweise Reményi, Auferstehung, 146–148 und 159–161. Die Gleichsetzung der großen Zäsur mit dem Tod würde ich schon mit der Bulle *Benedictus Deus* 1336 indirekt als gegeben ansehen, da mit der Betonung des zeitlich unmittelbaren individuellen Gerichts der Schwerpunkt vom Jüngsten Tag auf den individuellen Tod vorverlagert wurde.

gehören damit noch zur Zeit.⁵⁷⁵ Die *permixtio* der beiden *ciuitates* geht bei Augustinus über den Tod hinaus, da diese erst mit dem Jüngsten Gericht aufgelöst wird.

Indem die Zäsur auf den Jüngsten Tag gelegt wird, ist die individuelle Eschatologie bei Augustinus als etwas ausschließlich Zwischenzeitliches zu betrachten, das mit dem Tod des Einzelnen beginnt und am Jüngsten Tag in die allgemeine Eschatologie aufgeht, womit alles erst in die Ewigkeit überführt wird.

3.2. Der Tod

Mit dem Tod endet die Zeit der eigenen Handlungsmöglichkeiten, weshalb Augustinus in der homiletischen Praxis die Warnungen vor dem plötzlichen Anbruch des Jüngsten Tages genauso auch für den eigenen Sterbetag für gültig ansieht. Dieser ist letztlich ebenso unbekannt und in beiden Fällen endet die Zeit der Umkehr und des Bekenntnisses. (Vgl. s. 17, 6sq.) In diesem Leben bzw. in dieser Welt sei alles – gleich ob gut oder schlecht – nichtig (vgl. Koh 1,2f. et passim), lediglich die Einhaltung der Gebote wird jemanden über den Tod hinaus bewahren (vgl. Koh 12,13). (Vgl. ciu. 20, 3)

Da Gott König Joschija aus Barmherzigkeit noch vor dem Niedergang Judas sterben ließ (vgl. 2 Kön 22,18–22), nimmt Augustinus an, dass der Verstorbene bzw. seine Seele nach dem Tod prinzipiell keine irdischen Ereignisse mehr wahrnehme. Sofern Gott es zulasse, sei es vorstellbar, dass nachkommende Seelen, Engel oder Gottes Geist selbst die Verstorbenen informieren. (Vgl. cura mort. 13–15/16–18)

3.3. Die Zwischenzeit für die Heiligen

Klarer sehe man für die Zwischenzeit den Zustand der Märtyrer, mit denen als *pars pro toto* meist alle Heiligen gemeint sind. Obgleich auch sie als Tote leiblos sind, herrschen sie mit Christus. Sie bleiben mit der Kirche verbunden, indem man ihrer am Altar gedenkt. Als Verstorbene sind sie Mitherrscher, da sie trotzdem Glieder Christi bleiben, denn Christus herrscht nämlich über Lebende und Tote (vgl. Röm 14,9). (Vgl. ciu. 20, 9)

⁵⁷⁵ Vgl. Daley, Eschatologie, 194 und 199. Vgl. ferner: Hofmann, Reich, 95.

3.4. Die Behältnisse der Seelen

Inwieweit die Seelen der Märtyrer und der anderen Heiligen sich mit denen der Guten decken oder ob diese eine Kategorie bilden, kommt im einschlägigen Schrifttum Augustins nicht zum Ausdruck. Die Kategorie Heilige oder Märtyrer findet man im Bereich von Wundern und Reliquien. (Vgl. ciu. 22, 8) Wenn Augustinus dagegen die Seelen der Verstorbenen im Allgemeinen behandelt, kennt er nur die Kategorien gut, mäßig gut und böse. Diese beiden Themenbereiche schaut Augustinus – zumindest in den in der vorliegenden Arbeit bearbeiteten Quellen – nicht zusammen.

Nach Augustins Auslegung von Offb 20,13 – „und das Meer gab die Toten heraus, die in ihm waren; und der Tod und die Unterwelt gaben ihre Toten heraus, die in ihnen waren“ – sind grundsätzlich zwei postmortale Kategorien anzunehmen. Das Meer gebe jene heraus, die bei der Wiederkunft noch leben, und Tod und Unterwelt jene, die verstorben sind. Der Tod habe die guten Toten bewahrt und die Unterwelt die Bösen. Es gebe aber Differenzierungen. So sieht Augustinus die Heiligen des Alten Bundes bis zum Abstieg Christi in das Reich des Todes am straffreien Rand der Unterwelt verortet, welche sonst in diesem Zusammenhang als ein Strafort gilt. (Vgl. ciu. 20, 15)

Im *Enchiridion* nimmt Augustinus mehrere Behältnisse (*receptacula*) für die Seelen an, denen sie zugeordnet sind. Da Seelen nicht ortsgebunden sind, müsse man diese Behältnisse wohl als Aufenthaltsorte in einem metaphorischen Sinn verstehen. Ob die Seele einem Straf- oder Ruheort zuordnet werde, entspreche dem, was der Verstorbene im irdischen Leben gewählt habe. (Vgl. ench. 29/109) Das ewige Geschick bestimme die Gnade bzw. die Vorherbestimmung, das zwischenzeitliche bestimmen die eigenen Meriten, die es allerdings ohne Gnade auch nicht gäbe.

Augustins Freund Evodius, der Bischof von Uzalis, hat in der Diskussion um die Existenz der Seele nach dem Tod für diese einen Art Leib aus sehr feinem Stoff angenommen, während Augustinus die Immaterialität der Seele betont hat. Nach W. Baltes entsprach die Annahme Evodius' im Rahmen des neuplatonischen Diskurses der Höhe der Zeit. Plotins immaterialistisches Konzept hatte in späteren Generationen zur Frage geführt, wie eine vollständig immaterielle Seele sich mit Materie, also dem Leib, verbinden könne. Evodius scheint hier seinem Freund Augustinus sogar voraus gewesen zu

sein.⁵⁷⁶ Im über ein Jahrzehnt zurückliegenden Kommentar *De Genesi ad litteram*, Buch 12, 32sq./60–62, nimmt Augustinus an, dass die Freuden und Leiden im Zwischenzustand durch eine Art Phantomleib zuteilwerden, der aber bar jeglicher Materie sei, so dass dann die zwischenzeitliche Unterwelt nur auf eine immaterielle Weise existiere. Diese Zwischenzustände gleichen Träumen, die nach dem Jüngsten Gericht wahr werden (vgl. s. 328, 6/5). Selbst die Märtyrer erfreuen sich hier nur eines kleinen Anteils des vollen Glücks, obgleich dieses schon so groß sei (vgl. s. 280, 5).⁵⁷⁷

3.5. Reinigungsstrafen

3.5.1. Die zwischenzeitliche Strafe als Strafe an der Seele

Für die zwischenzeitlichen Strafen bzw. Peinigungen stehe kein Leib zur Verfügung, weshalb nur die Seele Leid empfinden könne. Allerdings sei ohnehin letztlich immer die Seele die Trägerin des Schmerzes. Augustinus unterscheidet hierbei drei Arten, wie die Seele Schmerz empfindet: (1) Die Seele leidet gewissermaßen lokal, weil der Leib Schmerzen empfindet. (2) Die Seele leidet aufgrund eines Seelenschmerzes wie Trauer. (3) Die Seele leidet außerhalb des Leibes. (Vgl. *ciu.* 21, 3) Wenn aber die Seele an den Leib gebunden werde, warum sollte sie dann nicht auch an etwas Leibliches wie das zwischenzeitliche Straf- und Reinigungsfeuer gebunden werden können? (Vgl. *ciu.* 21, 10) Dieses Reinigungsfeuer deutet Augustinus allerdings meistens bildlich. (Vgl. *ciu.* 21, 26sq.)

Zur zwischenzeitlichen Strafe merkt Michael Barbezat an, dass diese unkörperliche Strafe für Augustinus der körperlichen doch ähnlich sei. Die zwischenzeitlich getrennte Seele erleide die Strafe als seelische Vision. Augustinus unterscheidet in *De Genesi ad litteram* die seelische Vision von der leiblichen und der intellektuellen. Während eine leibliche Schau sinnlich erfahren werde, erlebe man in der seelischen Schau nur Abbilder oder Vorstellungen eines Gegenstands, der aber nicht da sei. Die intellektuelle Schau als höchste Form sei über solche Eindrücke erhaben. Aufgrund ihrer Vorstel-

⁵⁷⁶ Vgl. Brown, Preis, 87. Ders. verweist auf: Baltes, W.: Platonisches Gedankengut im Brief des Evodius an Augustin (Ep. 158), in: *VigChr* 40 (1986) 251–260.

⁵⁷⁷ Vgl. Daley, Eschatologie, 197f; Wlosok, *Infernus*, 589.

lungsgabe könne die Seele bloß seelische Eindrücke möglicherweise gar nicht von jenen unterscheiden, die einer leiblichen Vision entspringen.⁵⁷⁸

Dass in der Zwischenzeit die leiblosen Seelen und die ähnlich leiblosen Dämonen auf dieselbe Weise gepeinigt werden, hat Augustinus nicht angenommen. Gregor der Große wird dies dann lehren, allerdings durch ein materielles Feuer, welches bei Augustinus geistiger Natur ist.⁵⁷⁹

3.5.2. Reinigungsstrafen als zwischenzeitliche Strafen

Die Reinigungsstrafe existiere nur als zeitliche Strafe. Da Platoniker nur Strafen zu Besserung, Reinigung und Sühne kennen, kennen diese wiederum keine ewige Strafe. Das Konzept einer reinigenden Strafe sei nur auf zeitliche Strafen hin anwendbar, da es nach dem Jüngsten Gericht keine Veränderung mehr gebe bzw. nach der Hölle keine Besserung mehr eintreten könne. Alle Urteile des Jüngsten Gerichts gelten für ewig, alle der ständigen Gerichte seien zeitlich. (Vgl. ciu. 21, 13)

3.5.3. Die reinigende Strafe vor und nach dem Tod

Wenn Mt 12,32 darlegt, dass manchen in dieser und in der nächsten Welt nichts nachgelassen werde, sei daraus zu folgern, dass vielen doch hier und dort etwas nachgelassen werde. Mit der nächsten Welt könne nur ein Zeitraum vor dem Jüngsten Gericht gemeint sein, da danach alles abgeschlossen sein werde. (Vgl. ciu. 21, 24) Was die zeitlichen Strafen angeht, sieht Augustinus das irdische Leben und den Zwischenzustand zusammen. Beides falle in den Rechtsbereich des ständigen Gerichtes Gottes. Zeitliche Strafen seien sowohl im Leben als auch nach dem Tod möglich und bewirken hier wie dort Besserung und Sühne. Manches, was in diesem Leben nicht mehr gesühnt werde, werde im Zwischenzustand gesühnt, sodass man für das Jüngste Gericht gereinigt sei. Ferner könne in diesem Leben aber auch eine *poena* zur Stärkung der Tugend verhängt werden, die dann keine Strafe im eigentlichen Sinn darstelle. Überdies gelte das Leben mit seinen Versuchungen, die zur Sünde und ferner zur Verdammnis führen, im Allgemeinen an sich schon als eine Strafe. (Vgl. ciu. 21, 13sq.)

⁵⁷⁸ Vgl. Barbezat, Flame, 3–5. Ders. verweist auf: Newman, Barbara: What Did it Mean to Say ‚I Saw‘? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture, in: Spec. 80 (2005) 1–43.

⁵⁷⁹ Vgl. Barbezat, Flame, 6f.

Paulus lehrt in 1 Kor 3,11–15 eine Rettung durch Feuer. Jene, die Christus als Fundament haben, werden wie durch Feuer gerettet. Ihr Lebenshaus brennt allerdings nieder, wenn es nicht aus edlem Material, d. h. aus Christus, bestand. Ein unedles Baumaterial können beispielsweise menschliche Beziehungen, wie mit Ehepartnern oder Freunden, darstellen, also Beziehungen, die durchaus erlaubt sind, da sonst wohl das Fundament nicht Christus wäre. Der seelische Schmerz über ihren Verlust durch einen Schicksalsschlag entspräche dann diesem Feuer. Dieses Feuer sei nicht nur wie das ewige Feuer, sondern auch bildlich zu verstehen. Dieses bildliche Feuer könne man sowohl hier – etwa in Form eines Verlustschmerzes durch den allzu frühen Tod eines geliebten Menschen – als auch nach dem Tod erdulden müssen. Den Heiligen mache dieses Feuer nichts, da ihr edles Haus nicht aus „Brennstoff“ bestehe. Die weniger oder mäßig Guten erleiden Kummer, werden aber gerettet. Die Rettung durch Feuer sei also eine Möglichkeit für die mittlere Kategorie. (Vgl. ciu. 21, 26; ench. 18/67–69)

3.5.4. Fazit

In Augustins Auslegung von Mal 3,1b–6 (LXX) wird das Reinigungsfeuer mit dem Jüngsten Gericht verbunden, doch stellt der Kirchenvater klar, dass die Reinigung mit dem Gericht abgeschlossen sein muss, dass sie also dem Jüngsten Gericht vorausgeht. (Vgl. ciu. 20, 25) Es ist also zusammenzufassen, dass Augustinus eine schmerzhafteste Reinigung annimmt, wofür er sich des Bildes des Feuers bedient. Diese müsse aber nicht erst nach dem Tod geschehen, sondern auch schon in diesem Leben, und müsse spätestens mit dem Jüngsten Gericht ein Ende gefunden haben.

Obgleich Augustinus mit seinem Läuterungsfeuerkonzept Elemente für die spätere Lehre vom Purgatorium beisteuert, sollte man seinen Beitrag nicht überschätzen, urteilt Peter Brown. Augustinus habe zwar die Reinigungsbedürftigkeit der Seelen erkannt, doch vertiefe er dieses Thema nicht und blieb zurückhaltend.⁵⁸⁰ Für Brown wäre Hans Eger wohl zu voreilig, wenn er den *ignis purgatorius* mit dem Fegefeuer identifiziert.⁵⁸¹

Augustinus unterschied bei der postmortalen Strafe nicht zwischen jenen, die ewig verdammt sein werden, und jenen, die sie vorübergehend erleiden, aber spätestens beim Jüngsten Gericht begnadigt werden, die also nur eine zeitliche Strafe im späteren Sinne erleiden. Hier schließt sich Brian Daley Joseph Ntedika an, der bei Augustinus die zwi-

⁵⁸⁰ Vgl. Brown, Preis, 123.

⁵⁸¹ Vgl. Eger, Eschatologie, 39f.

schenzeitliche Strafe der Verdammten als eine lediglich vorläufige Verdammung betrachtet.⁵⁸²

3.6. Suffragien

Für die lebenden Feinde habe die Kirche zu beten, da sie sich bis zum Tod bekehren können und sollen. Gewissheiten über deren Bestimmung habe die Kirche keine. Wenn jemand allerdings in Feindschaft gegen die Kirche verstorben sei, bete die Kirche nicht mehr für ihn. (Vgl. ciu. 21, 24) Das entspricht der Heiligenverehrung auf der anderen Seite, die es gibt, obgleich auch diese noch nicht vom Jüngsten Gericht beurteilt worden sein konnten. Die Fürbitte der Heiligen, die man sich mit Großzügigkeit – „mit dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9) – in dieser Welt zu Freunden gemacht habe, werde den Mäßig-Guten nützen. Dass dies nütze, sei allerdings auch wiederum ein Werk der Barmherzigkeit. (Vgl. ciu. 21, 27)

Nach 2 Kor 5,10 wird der Mensch nach seinen Taten gerichtet werden, was bedeutet, dass er nur vor dem Tod tun kann, was ihm nachher nützen soll. Mit einem guten Leben könne man sich verdienen, dass einem Suffragien helfen. Die ganz Guten werden sie nicht brauchen und den Bösen werden auch noch so viele Suffragien nichts helfen, ihre zwischenzeitliche Subsistenz zu erleichtern. (Vgl. ench. 29/110; cura mort. 1/2)

Nur die Opfer des Altars, des Gebets und der Almosen werden dem entsprechend verdienstvollen Verstorbenen etwas nützen. Die Lebenden wissen aber nicht, wer so verdienstreich starb, weshalb die Kirche für jeden verstorbenen Getauften betet. Es sei besser zu viel zu beten als zu wenig (vgl. cura mort. 18/22). Für jemanden, der dagegen offenkundig als Feind der Kirche sterbe, bete Kirche die nicht (vgl. ciu. 21, 24), doch bleibe offen, inwieweit das für den Einzelnen gelte, der vielleicht doch für einen äußeren Kirchenfeind beten wolle.

Den Mess- und Almosenopfern schreibt Augustinus folgende Wirkungen zu: Für die Guten seien sie Danksagungen, für die Mäßig-Guten Sühnegaben und für die Bösen seien sie wirkungslos. Letzteres gilt möglicherweise nur prinzipiell, da Augustinus eine Abmilderung innerhalb einer zeitlichen Verdammungsstrafe nicht ausschließt. (Vgl. ench. 29/110)

⁵⁸² Vgl. Daley, Eschatologie, 199. Ders. verweist auf: Ntedika, Joseph: L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin, Paris 1966, 11f.

3.6.1. Die Frage nach der Bestattung als Suffragium

Nach Lk 21,18 werde kein Haar verlorengehen, unabhängig davon, wie ein Christ bestattet worden ist. Märtyrer, die von den *bestiae* zerfleischt wurden, und viele Opfer der Plünderung Roms 410 wurden gar nicht begraben. Einen Auferstehungsleib werde dennoch jede Seele erhalten. Dem Herrn sei der Tod seiner Heiligen kostbar (vgl. Ps 115/116,15), aber nicht die Umstände wie Grab oder Begräbnis. Ob ein Begräbnis aufwendig oder armselig sei, hänge nicht von der Moralität eines Verstorbenen ab, sondern vom dafür vorhandenen Vermögen. Unabhängig davon sei der Leichnam zu achten, habe er doch als lebendiger Leib dem Geist zum Guten gedient. Tobits Bestattungsdienst (vgl. Tob 1) und Jesu Beisetzung bezeugen nicht zuletzt die Angemessenheit eines würdigen Begräbnisses, auch in Hinblick auf die Auferstehung. Das Begräbnis an sich – ob überhaupt, ob pompös, ob armselig – werde sich nicht zugunsten oder zuungunsten eines Verstorbenen auswirken. (Vgl. cura mort. 2sq./3b–5; ciu. 1, 12sq.) Die Sorge um die sterblichen Überreste sei kein Hilfsmittel zum Heil, aber eine menschlich-natürliche Pflicht, weshalb man dieser auch nachkommen solle. (Vgl. cura mort. 18/22)

In der Gestaltung des Grabes kommen Liebe und Fürsorge der Angehörigen zum Ausdruck, doch werden beispielsweise die Heiligen für bestimmte Verstorbene nicht mehr beten als für andere, nur weil diese in der Nähe ihres Grabes oder einiger Reliquien beerdigt wurden. Der Vorteil einer prominenten Grabstätte liege darin, dass man als Lebender eher an das Gebet für diese Verstorbenen erinnert werde. Das Gebet nütze der Seele eines Verstorbenen, der entsprechend verdienstvoll war. Die Seele sei im Gegensatz zum Leib gerade nicht ortsgebunden. (Vgl. cura mort. 4sq./6sq.)

4. Der Transitus in die Ewigkeit

Der große Hiatus zwischen Zeit und Ewigkeit sei bei Augustinus nicht mit dem Tod zu identifizieren, mit dem ein Mensch bzw. seine Seele in ein neues Sein übergeht, das jenseits unserer Wahrnehmung ist, sondern mit dem Jüngsten Gericht. Die Seelen der Toten seien bis zum Jüngsten Tag zwar jenseits des Todes, wie aber in der Abhandlung über die individuelle Eschatologie gezeigt wurde, seien sie trotzdem noch der Zeit unterworfen.

4.1. Die vorletzten Ereignisse dieser Welt

Augustinus zählt im Zusammenhang mit Wiederkunft, Gericht und Neuerschaffung mehrere letzte Ereignisse auf, von denen ein paar der Wiederkunft vorausgehen und die daher im eigentlichen Sinne vorletzte Ereignisse sind, nämlich das Kommen Elijas, die Bekehrung der Juden und die Verfolgung durch den Antichristen. Dann werde der richtende Christus erscheinen, die Toten werden auferstehen, die Guten werden von den Bösen geschieden und schließlich folgen der Weltenbrand und die Erneuerung der Welt. Augustinus zweifelt zwar diese Reihenfolge nicht an, doch hat er sich dabei nicht festgelegt. (Vgl. ciu. 20, 30)

4.1.1. Elija und die Juden

Die letzte Phase dieses Zeitalters beginne mit der Freilassung des Teufels dreieinhalb Jahre vor dem Jüngsten Gericht. Diese Freilassung oder Entfesselung sei die Voraussetzung für die Verfolgung durch den Antichristen. Eine gewisse Zeit davor werde der Prophet Elija wieder erscheinen (vgl. Mal 3,23). Der Tradition zufolge werde er dann den Juden das Gesetz so auslegen, dass sie sich noch zu Christus bekehren. Die Väter Israels, die Propheten, werden sich den Söhnen Israels zuwenden und dann werden sich die Söhne ihnen zuwenden (vgl. Mal 3,24 (LXX)). Da der Tischbiter nur entrückt wurde (vgl. 2 Kön 2,11), lebe er noch immer. (Vgl. ciu. 20, 29)

Schließlich werde Gott über die Stadt Jerusalem, d. h. über ihre Bewohner, die Juden, seinen Geist ausgießen (vgl. Sach 12,9f. (LXX)) und sie werden Christus erkennen. Wenn Christus wiederkomme, werden sie für die Schuld ihrer Väter Reue empfinden. Augustinus spricht die Schuld einzelner jüdischer Autoritäten, die damals an der Verurteilung Jesu mitgewirkt haben, kollektiv dem ganzen Judentum einschließlich aller späteren Generationen zu, weshalb es auch sie reuen soll. (Vgl. ciu. 20, 30)

Die Juden bilden für die Eschatologie Augustins eine eigene Kategorie neben den Christen und Nichtchristen. Sie seien erwählt, haben aber Jesus nicht als den Sohn Gottes erkannt.⁵⁸³ Da aber nur diese Abweisung den Heiden das Heil brachte, müsse man das Ganze auch als Teil eines größeren göttlichen Plans sehen, am Ende dessen schließlich die Erlösung der Juden stehe (vgl. Röm 11,26). (Vgl. ciu. 18, 46sq.)

⁵⁸³ Vgl. Raveaux, Augustin, 216: Deshalb ist ferner die Kreuzigung Jesu für Augustinus auch kein Deizid.

4.1.2. Die Zeit der Verfolgung

4.1.2.1. Zeitpunkt und Dauer

Diese letzte Phase dieses *saeculum* solle dreieinhalb Jahre dauern (vgl. Dan 7,25; 12,7.11; Offb 11,2f.; 12,6.14) – die Hälfte der vollkommenen Zahl Sieben. Es stellt sich die Frage, ob dieser Zeitraum noch zum Millennium der Herrschaft der Heiligen gehöre oder nicht mehr. Wenn die Herrschaft der Heiligen tausend Jahre dauerte, dann wäre der Teufel nur 996,5 Jahre gefesselt, dem aber Offb 20,7 widerspricht. Wenn die Haft im Abgrund volle tausend Jahre dauerte, herrschten die Heiligen in der Endphase nicht mehr, wo doch ihre Verbundenheit mit Christus in der Zeit der Verfolgung am stärksten wäre. Die Herrschaft der Heiligen muss jedenfalls um die Endphase länger dauern als die Gefangenschaft des Teufels. Da die Zeitdauer der tausend Jahre ohnehin nur symbolisch zu verstehen sei, werde man über diese Differenz von dreieinhalb Jahre hinwegsehen. (Vgl. ciu. 20, 13)

4.1.2.2. Die Kirche nach der Freilassung des Teufels

Gemäß Offb 20,7 werde der Teufel gegen Ende dieses Weltzeitalters freigelassen. Im Vollbesitz seiner Kräfte werde er aber auch dann die Kirche nicht mehr verführen, sondern nur die verführten Völker der *ciuitas Diaboli* zum Krieg sammeln. Die Kirche werde dafür gewappnet sein. Ihre Ausdauer und die ihrer Glieder werde mit der Entfesselung des Teufels offenbar. An das Innere der Heiligen werde er nicht mehr herankommen. Ob dann noch jemand zur Kirche kommen werde, sei offen, da man dem Teufel, da er dann nicht mehr gebunden sei, schwer etwas rauben könne (vgl. Mk 3,27). Umgekehrt werden dagegen jene von der Kirche noch abfallen, die nicht für das Heil vorherbestimmt seien. Ausnahmen werden wohl noch die ungetauften Kinder christlicher Eltern sein, die von ihren Eltern der Kirche zugeführt werden. Auch einzelne Proselyten, die sich selbst überwinden, schließt Augustinus nicht aus. Während also die Kirche in dieser Zeit gereinigt werde und einige abfallen werden – also zu den Völkern des Teufels konvertieren werden –, sei der umgekehrte Weg weniger anzunehmen, aber auch nicht ausgeschlossen. (Vgl. ciu. 20, 8)

4.1.2.3. Der Antichrist

2 Thess 2,1–12 nennt den Antichristen einen „Menschen der Sünde“ und „Sohn des Verderbens“. Er werde vor dem Ende auftreten und werde nach 2 Thess 2,6f. noch zu-

rückgehalten. Augustinus weiß allerdings nicht wodurch. Unklar ist für ihn auch das ebendort genannte Geheimnis der Bosheit. Augustinus schlägt die Interpretation vor, dass das Geheimnis der Bosheit aus der Mitte der Gläubigen hervorkommen werde, also offenbar werde. Bis dahin müssen die Gläubigen am Glauben festhalten. Die Hypokriten werden zum Vorschein kommen und zahlenmäßig zunehmen, doch jetzt erkenne man sie noch nicht. Dass in der letzten Phase viele Häretiker bzw. Antichristen aus der Kirche hervorgehen, sei auch 1 Joh 2,18f. zu entnehmen. (Vgl. ciu. 20, 19)

Augustinus identifiziert den Antichristen mit dem sehr mächtigen König in Daniels Vision von den vier Tieren und dem Menschensohn (vgl. Dan 7,24f.). Diesem König werden die Heiligen des Herrn dreieinhalb Jahre bzw. Zeiten (*tempora*) lang ausgeliefert sein. (Vgl. ciu. 20, 23)

Durch den Antichristen werde der Teufel Wundertaten wirken (vgl. 2 Thess 2,9). Ob sie echt sein werden oder ob bloß die Sinne betrogen und sie nur echt scheinen werden, sei ungewiss. Doch auch mit den Wundern werde der Teufel nur jene verführen, die sich Christus verschlossen haben und die dazu bestimmt seien. „Die Verurteilten werden verführt und die Verführten werden verurteilt werden.“⁵⁸⁴

4.1.2.4. *Der Endkampf*

Im Endkampf werden die Verfolger von jenem Feuer verschlungen werden (vgl. Offb 20,9), das die Heiligen durch ihre Standhaftigkeit hervorbringen. Dieses Feuer sei aber noch nicht das Straffeuer, ähnlich wie die Tötung des Antichristen durch Christus (vgl. Thess 2,8) auch noch nicht dessen letzte Strafe darstelle. (Vgl. ciu. 20, 12)

4.2. Die Wiederkunft zum Jüngsten Gericht

Es wäre wohl sachlich treffender, von der „Jüngsten Zeit“ zu sprechen als vom „Jüngsten Tag“, da das Gericht vielleicht mehrere Tage beanspruchen werde. Dieses Gericht sei deshalb als jüngstes oder letztes zu bezeichnen, um es von den anderen Gerichten Gottes, wie beispielsweise jenem nach dem Sündenfall, zu unterscheiden. Es sei zwar ein universelles Gericht, aber es werde jeden einzeln richten. (Vgl. ciu. 20, 1)

Zu diesem Gericht werde Christus als offener Gott kommen (vgl. Ps 49/50,2b (LXX)) und nicht mehr verborgen, wie bei seinem ersten Kommen. (Vgl. ciu. 20, 24)

⁵⁸⁴ Aug., ciu. 20, 19, 121sq. (CCSL 48, 733).

Gleichwohl werde Christus das Richteramt in seiner menschlichen Natur vollziehen (vgl. Joh 5,27), da er damals auch in seiner menschlichen Natur gerichtet wurde. (Vgl. ciu. 20, 6) Angekündigt hat Jesus das Jüngste Gericht in seiner Verkündigung mehrmals (vgl. u. a. Mt 11,22.24 und Mt 12,41f.). Dieses Gericht werde die Durchmischung dieser Welt – das *corpus permixtum* – auflösen, wie Erntearbeiter Unkraut und Weizen trennen (vgl. Mt 13,24–30.37–42). (Vgl. ciu. 20, 5)

Die Urteile des Jüngsten Gerichts seien unserer Zeit verborgen. Von den Gütern und Übeln, die man in dieser Welt erfahre, lasse sich nicht auf ein ewiges Geschick schließen, weder in die eine noch in die andere Richtung. Ob ein Übel in dieser Welt eine Prüfung für den Heiligen darstelle oder schon die Antizipation für den Verdammten, lasse sich nicht feststellen. (Vgl. ciu. 20, 2) Vor allem die Zugehörigkeit zu den Gottlosen (*impii*) sei verborgen. Dies komme in Offb 20,3 in der Besiegelung des Abgrunds zum Ausdruck. Wer sich noch alles daraus erheben und dort hineinfallen werde, wird erst beim Letzten Gericht offenbar werden. (Vgl. ciu. 20, 7)

4.3. Die Auferstehung der Toten

4.3.1. Eine zweite Auferstehung

Untrennbar mit der Wiederkunft Christi als Richter und dem Gericht an sich verbunden sei die Auferstehung der Toten bzw. des Leibes. Die Auferstehung zum Jüngsten Gericht sei nach Joh 5,25–29 als eine zweite Auferstehung zu verstehen, die zugleich eine leibliche sei. Die erste Auferstehung geschehe, wenn man geistig der Sünde sterbe und zu einem geistlichen Leben auferstehe, während die anderen in diesem Sinne tot bleiben. Die geistlich Auferstandenen werden ewig leben und hören daher auch in den Gräbern die Stimme des Sohnes Gottes rufen (vgl. Joh 5,25). Leben werden in gewisser Weise auch die anderen, aber nur in einer defizienten Form, sie werden kein Leben im vollen Sinne haben, aber die Unsterblichkeit. Die erste Auferstehung entspreche demnach der Rechtfertigung, die Augustinus nicht unbedingt mit der Taufe identifiziert. Nur Erstaufgestandene werden zum Gericht ein zweites Mal auferstehen, für die anderen werde es eine erste Auferstehung sein. (Vgl. ciu. 20, 6) Die erste Auferstehung stimme mit der Herrschaft der Heiligen mit Christus in dieser Welt in Offb 20,1–6 überein, an der die Erstaufgestandenen partizipieren. (Vgl. ciu. 20, 7)

Missverständlich sei 1 Thess 4,13–17, wonach die bei der Wiederkunft noch Lebenden in den Himmel sogleich entrückt werden, um dann beim Herrn zu sein. Dieses Sein beziehe sich aber auf den Auferstehungsleib. Sterben müsse deswegen trotzdem jeder irgendwie, damit man wieder auferstehen könne (vgl. 1 Kor 15,22.36). Ohne Tod gebe es keine Auferstehung. Man werde 1 Thess 4,17 so verstehen müssen, dass man in der Entrückung sterbe. (Vgl. ciu. 20, 20) Die Auferstehung des Leibes werde bereits bei den Propheten des Alten Bundes – Jes 26,19 (LXX), Jes 66,14 (LXX) und Dan 12,1–3 – angekündigt. (Vgl. ciu. 20, 21 und 23)

4.3.2. Der Leib für die Ewigkeit

Der Auferstehungsleib müsse zwei Bedingungen erfüllen: Er müsse erstens vollständig, schmerzfrei und schön sein und dürfe zweitens nicht vollständig vernichtbar sein. Für den verdammten Leib werde das Erstere unerheblich sein, da er ohnehin gemartert werde, für den erlösten Leib das Zweitere, da ihm kein Schaden zugefügt werde. Daher hat Augustinus die Bedingungen im Wesentlichen auch nur im jeweiligen Kontext erörtert: die Gestalt des Auferstehungsleibes in Verbindung mit der ewigen Glückseligkeit und die Unzerstörbarkeit in Verbindung mit der ewigen Verdammnis. Eine Eigenschaft, die für beide Endzustände wesentlich ist, ist die Unsterblichkeit.

Wenn die leibliche Auferstehung dem Urteil bzw. der Scheidung der Guten von den Bösen vorausgehe, was nicht zwingend so sein müsse, dann müsste auch der Leib der Verdammten unbeschadet sein, da die Auferstehung sonst das Gericht vorwegnehmen würde. Über die Gestalt eines Leibes nachzudenken, der ohnehin nur dazu da sei, gepeinigt zu werden, hat sich Augustinus verboten (vgl. ench. 23/92).

4.3.2.1. Die Frage nach einem Auferstehungsleib an sich

Die Frage nach dem Auferstehungsleib mag hinsichtlich des Himmels nicht weniger bedeutend sein als hinsichtlich der Hölle, doch darf nicht übersehen werden, dass Augustinus die Frage apologetisch gegen den Platonismus erörtert, dem eine ewige Glückseligkeit mit Leib widersprüchlich erschien (vgl. ciu. 22). Zur Verteidigung eines Auferstehungsleibes baut Augustinus zwei Argumentationslinien. Die eine baut auf der biblischen Offenbarung auf, die andere beinhaltet philosophisch-platonische Argumente.

4.3.2.1.1. Offenbarungstheologische Argumentationslinie

Die Auferstehung des Leibes und dessen Aufnahme in den Himmel geschah exemplarisch in jener Jesu Christi. Auferstehung und Himmelfahrt Christi seien wie die weltweite Verbreitung des christlichen Glaubens vorausgesagt worden (vgl. Mt 26,13). Angesichts der paar ungebildeten Fischer als Missionare wirke diese unglaubliche Vorhersage noch unglaublicher. Die Annahme des Glaubens durch viele Gelehrte bestätige gleichzeitig, dass er der Vernunft nicht widerspreche. Da nun die Ausbreitungsankündigung eingetroffen sei, müsse man auch für die Vorhersage der Auferstehung die Erfüllung annehmen. (Vgl. ciu. 22, 5 und 7)

Dass die Auferstehungsankündigung zuverlässig sei, sieht Augustinus nicht nur in der Erfüllung der Ausbreitungsankündigung bestätigt, sondern auch in den Wundern – sowohl in den biblischen, als auch in den vielen, die zu seiner Zeit geschehen seien. Die zeitgenössischen Wunder, die Augustinus in großer Zahl kennt, ereigneten sich meist im Zusammenhang mit Märtyrergräbern, -kapellen und -reliquien. Diese Wunder bezeugen die Authentizität der Heiligen und des Glaubens, den sie bezeugt haben, den Glauben an den auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Christus. (Vgl. ciu. 22, 8sq.)

4.3.2.1.2. Philosophische Argumentationslinie

Weniger gewichtig sieht Augustinus die von den Gegnern angeführte Vier-Elemente-Lehre Platons, da er bald Widersprüchlichkeiten in dieser Frage sieht. (Vgl. ciu. 22, 11)

Das wesentliche Übel des Leibes, weshalb man ihn nicht in der ewigen Glückseligkeit haben wolle, sei seine Verderblichkeit, doch gerade die habe er im Himmel nicht mehr. Wäre der Leib noch so makellos, wäre die Seele nach dem Platonismus erst selig, wenn sie von ihm frei wäre. Allerdings weise auch Platon den Göttern himmlische Leiber zu. Um diese loszuwerden, müssten die Götter sterben. Aber sie seien selig, weil sie unsterblich seien. Diese Götter seien von einem unerschaffenen Gott erschaffen worden und müssten daher auch vergänglich sein, doch dessen Beschluss, diese Götter ewig sein zu lassen, sei stärker als der Tod. Nach Vergil begehren die Seelen, zu ihren Leibern zurückzukehren. Dieses Begehren stille also nur der Leib, womit nur der Leib Seligkeit bringe, wenn Seligkeit das Ende allen Begehrens sei. Nach Platon und Vergil können die Seelen demnach nicht ohne Leib ewig selig werden. Nach Porphyrios wolle eine gereinigte und zum Vater zurückgekehrte Seele nicht mehr zurück zu den Übeln

dieser Welt. Diese Lehren zusammengekommen bedeuten, dass die Seele nur mit einem Leib im Himmel selig sein könne. (Vgl. ciu. 22, 25–27)

Varros *De gente populi Romani* gebe eine alte astrologische Ansicht wieder, dass es nach 440 Jahren eine Wiedergeburt gebe – also lange nach dem biologischen Zerfallsprozess –, bei der sich die Seele wieder mit ihrem eigenen Leib vereine, wozu der Leib offensichtlich wieder zusammengesetzt werden müsse. Die Seele sei selig, wenn sie mit ihrem wiederhergestellten und unsterblichen Leib wiedervereint in ewiger Glückseligkeit verharren könne. Man könne das christliche Glaubensgut demnach auch in der platonisch-heidnischen Tradition finden. (Vgl. ciu. 22, 28)

4.3.2.2. *Gestalt des Auferstehungsleibs*

Die Vorstellung Augustins vom Auferstehungsleib entsprechen in ihrem Realismus seiner Vorstellung von der Gehenna (vgl. ciu. 21, 3 et passim). Bei allen offenen Fragen gebe es zwei Prinzipien, die auf den Auferstehungsleib zutreffen. Es dürfe nichts vom irdischen Leib verloren gehen (vgl. Lk 21,18) und er müsse frei sein von Gebrechen, was nicht nur Schmerzfreiheit impliziere, sondern auch Schönheit (vgl. ciu. 22, 14–20).

Dass nichts verloren gehen werde, betreffe letztlich auch die Körperabfälle wie Haare und Nägel. Diese werden dann als Masse so verteilt werden, dass es der Vollendung der Gestalt keinen Abbruch tue. Vollendete Gestalt schließe ein, dass der Leib sowohl der zu Mageren als auch der zu Belebten wohlproportioniert sein werde. Wie Lk 21,18 auch immer erfüllt werde, der Leib werde makellos schön in hellem Glanz erstrahlen. Etwas anders verhalte es sich möglicherweise mit den Wundnarben der Märtyrer, da diese auch ein Zeichen ihres Ruhmes und ihrer Tugend seien. (Vgl. ciu. 22, 19) Einen Sonderfall bilde der Kannibalismus, da dasselbe Fleisch Teil zweier Leiber geworden sei. Augustinus erachtet solches Fleisch als vom ersten Leib geliehen, weshalb es wieder zu diesem zurückkomme. Dem zweiten werde es ersetzt werden und letztlich werde auch dieser wohlproportioniert sein. (Vgl. ciu. 22, 20)

Diese beiden Prinzipien – Vollständigkeit und vollendete Form – seien allerdings nur für die ewige Glückseligkeit von Belang wie die Fragen nach der Gestalt des Auferstehungsleibes überhaupt, weshalb sie vernünftigerweise auch nur hinsichtlich der Erlösten zu stellen seien. (Vgl. ench. 23/92) Da der Auferstehungsleib aber nicht mehr dem Fleisch unterworfen sei, sondern dem Geist, sei er ein geistlicher Leib bzw. verfüge

über eine geistliche Gestalt (vgl. 1 Kor 15,44), obgleich er wieder aus Fleisch und Blut bestehe. (Vgl. ciu. 22, 21)

4.3.2.2.1. Körpergröße und Alter des auferstandenen Leibes

Plausibel sei, dass der Auferstehungsleib jene Gestalt und Größe habe, die der irdische Leib im vollausgewachsenen Zustand (*in iuuentute*) gehabt habe bzw. bei einem zu frühen Tod gehabt hätte. Das Maß des Vollalters Christi in Eph 4,13 könne man u. a. in diese Richtung interpretieren. Der Leib genieße die vollste Entwicklung im sogenannten Jugendalter der Antike (*iuuentus*), das grob dem 30. Lebensjahr entspreche, welches auch das irdische Lebensalter Jesu war. Die Gleichgestaltung nach dem Bild Christi in Röm 8,26 sei entweder auf den inneren Menschen oder auf die Unsterblichkeit an sich zu beziehen, aber nicht auf die äußere Gestalt. Mit dem Maß des Vollalters werde lediglich ausgesagt – sofern man Eph 4,13 so deuten möchte –, welches Alter der Auferstehungsleib haben werde, aber nicht, welche Größe. Sollte diese Annahme, dass alle als jüngere Erwachsene auferstehen, nicht zutreffen, so werde es jedenfalls doch so sein, dass der Leib ohne Gebrechen sein werde. (Vgl. ciu. 22, 15sq.)

Frühverstorbene – Fehlgeburten und Kinder – werden daher auch einen Leib erhalten, den sie im vollen Alter gehabt hätten. Da auch Fehlgeburten bzw. Ungeborene unter dem Herzen der Mutter einen Leib hatten, müssen auch sie auferstehen. (Vgl. ciu. 22, 13sq.) Augustinus klammert allerdings den Umstand aus, dass es Totgeborenen nicht möglich ist, die Taufe zu empfangen, weshalb ihnen bestenfalls die mildeste Form der Verdammnis zukäme, aber eben der Verdammnis, wofür die Frage der Gestalt des Leibes unerheblich ist. (Vgl. ench. 23/92sq.)

4.3.2.2.2. Geschlecht des auferstandenen Leibes

Beim Auferstehungsleib bleibe die Individualität erhalten und das gelte auch hinsichtlich des Geschlechts. Da in Eph 4,13 – sofern man auf dem vorhin eingeschlagenen Deutungsweg bleiben möchte – nur vom „vollendeten Mann“ geschrieben wird, wurde der Auferstehungsleib hier und da als männlicher Leib angenommen. Nach Augustinus sei das Geschlecht allerdings Natur, weshalb das weibliche Geschlecht hinsichtlich der Leiblichkeit keinen Mangel darstelle und Frauen daher auch als Frauen auferstehen werden. Ihr wiederhergestellter Leib werde wie alles im Himmel in neuer Schönheit erstrahlen, aber diese Schönheit werde keine Begierde mehr erwecken. (Vgl.

ciu. 22, 17) Das gelte wohl auch vice versa, da es in der ewigen Glückseligkeit schlussendlich überhaupt kein Begehren mehr geben werde. (Vgl. ciu. 22. 30)

4.3.2.3. *Die Unauslöschlichkeit des Leibes*

Eine nötige Eigenschaft des Auferstehungsleibs sei seine Unauslöschlichkeit, die er zwar nicht für die ewige Glückseligkeit brauche, aber für das ewige Feuer. Trotz seiner Peinigung werde der Leib nicht vergehen. Es entspreche der menschlichen Erfahrung, dass etwas, das unter ständigem Schmerz leidet, irgendwann stirbt. Bei großem leiblichem Schmerz zieht sich die Seele irgendwann aus dem Leib zurück, was dem Tod entspricht, was aber nach der leiblichen Auferstehung nicht mehr möglich sei. (Vgl. ciu. 21, 3)

Hitzeresistenz ist an sich nichts Unnatürliches. Es existieren beispielsweise thermophile Wurmarten, die so beschaffen sind, dass sie bei großer Hitze überleben und auch keinen Schmerz empfinden. Ähnlich nehmen auch Vulkane von der enormen Temperatur keinen Schaden. Wie es Dinge gebe, die nicht durch Feuer zerstört werden, so existieren Dinge, die mehr oder weniger überhaupt nicht vergehen oder verwesen. (Vgl. ciu. 21, 2 und 4)

Augustinus zieht mehrere Analogieschlüsse aus diesseitigen Phänomenen für das Jenseits:

- (1) Wenn es in dieser Welt Lebewesen gibt, die große Hitze überstehen, dann sind sie auch jenseitig nicht ausgeschlossen. (Vgl. ciu. 21, 4)
- (2) Wenn man diesseits Wunder akzeptiert und oder Phänomene, für die es keine natürliche Erklärung gibt, die aber evident sind, so soll man auch für das Jenseits Wunderwerke akzeptieren. (Vgl. ciu. 21, 5)
- (3) Wenn in dieser Welt mit Hilfe der Dämonen Magie gewirkt und durch Geschick und Fähigkeit der Menschen Großes vollbracht werden kann, so kann Gott noch viel Größeres wirken. (Vgl. ciu. 21, 6)
- (4) Wenn Gott diese Welt aus dem Nichts geschaffen hat, kann Gott den gegenwärtigen Leib auch in einen unsterblichen verwandeln. (Vgl. ciu. 21, 7)

Ein Naturwunder sei überdies nur scheinbar gegen die Natur. Denn wie alles geschehe auch dieses, weil Gott es so wolle, aber damit sei es Natur. Ein Wunder sei es lediglich, weil es außergewöhnlich und selten sei. Wenn eingewandt werde, dass ein brennender,

aber unsterblicher Leib nicht der menschlichen Natur entspreche, sei zu entgegnen, dass der menschliche Leib ursprünglich, d. h. vor dem Sündenfall, überhaupt nicht sterblich war. Dies widerspreche nur unserer Naturerfahrung. Ferner könne Gott die Naturen verändern und kein Naturgesetz, das ohnehin nur unserer menschlichen Wahrnehmung entspringe, werde ihn daran hindern. Zusammenfassend kann die Fähigkeit, die Feuerstrafe ewig verbüßen zu können, als ein Wunder (*miraculum*) der Allmacht Gottes bezeichnet werden. (Vgl. ciu 21, 7–9)

4.4. Das Jüngste Gericht

4.4.1. Der Richter und sein assistierender Richtersenat

Nur weil in Mt 19,28 neben dem Thron des Menschensohns noch von zwölf weiteren Thronen die Rede sei, bedeute das nicht, dass der assistierende Richtersenat bloß die zwölf Apostel umfassen werde. Mt 12,27 erwähnt weitere Richter und der heilige Paulus nennt sich selbst einen zukünftigen Richter (vgl. 1 Kor 6,3). Die zwölf Throne seien in Mt 18,28 ebenso symbolisch zu verstehen wie die zwölf Stämme Israels, da auch der Stamm Levi als 13. gerichtet werde. Gemäß Mt 25,31–41 werde Christus jeden höchstpersönlich richten. (Vgl. ciu. 20, 5)

4.4.2. Die zu Richtenden

Nach Offb 20,13 geben Meer, Tod und Unterwelt die Toten zum Gericht heraus. Im Meer seien jene, die bei der Wiederkunft noch am Leben sind, aber entweder tot aufgrund der ersten Auferstehung oder weil sie nicht auferstanden seien oder aufgrund der sterblichen Leiblichkeit (vgl. Röm 8,10). Der Tod gebe die guten Toten heraus und die Unterwelt die bösen, wo sie auch schon Strafen verbüßten. (Vgl. ciu. 20, 15)

4.4.3. Die Feststellung des Sachverhalts

In Offb 20,12 werden zunächst mehrere Bücher aufgeschlagen und dann das Buch des Lebens. Die in der Apokalypse nicht näher bestimmten Bücher seien jene der Heilige Schrift, d. h. die Gebote Gottes, nach denen jeder gerichtet werde. Das Buch des Lebens enthalte die Biographien aller zu Richtenden. Aufgrund dieser enormen Quantität sei Buch hier bildlich zu verstehen. (Vgl. ciu. 20, 14) Den Vers Offb 20,15, laut dem das Buch des Lebens nur die Geretteten enthalte, hat Augustinus hier nicht vor Augen.

4.4.4. Die Urteilsfindung

4.4.4.1. Das Prinzip

Die ewige Glückseligkeit werden dann jene erlangt haben, die dafür prädestiniert und im Buch des Lebens eingeschrieben waren. (Vgl. Offb 20,15) Nur durch unverdiente Gnade (*indebita gratia*) werde man glücklich werden, da die Menschheit in ihrer Gesamtheit infolge der Ursünde in der kollektiven Erbschuld verharre, die für jeden die ewige Verdammnis rechtfertige. Damit offenkundig werde, dass die Verdammnis das allgemein Gebührende sei, müsste auch eine entsprechende Mehrheit tatsächlich verdammt werden. (Vgl. ciu. 21, 12)

Gleichzeitig geht Augustinus aber auch von einer festen Zahl (*certus numerus*) an Vorherbestimmten aus, damit das himmlische Jerusalem in vollem Umfang wiederhergestellt werden könne, das durch den Engelssturz entsprechende Bewohnereinbußen erlitten habe (vgl. ciu. 12, 12). Augustinus schließt nicht aus, dass die notwendige Mindestzahl übererfüllt werden kann (vgl. ciu. 22, 1). Für die himmlische Stadt gebe es in diesem Zusammenhang keine Obergrenze.

4.4.4.2. Kinder

Einen Sonderfall bilden Kinder. Für Kinder bis zum Vernunftgebrauch bzw. bis zur Mündigkeit – jedenfalls Personen, die das Gebot Gottes nicht voll erfassen – genüge zur Erlangung des Heils die Taufe. Sie werden nicht einmal Reinigungsstrafen zu erdulden haben. Wo es keine Deliktfähigkeit gibt, gebe es auch keine Sünde, aber ab dem Vernunftgebrauch sei der Kampf zu führen. (Vgl. ciu. 21, 16)

Ungetaufte Kinder werden der Verdammnis anheimfallen – eine Position, die Augustinus gegen die Pelagianer verteidigen musste –, doch werden sie diese nur in ihrer mildesten Form erdulden (vgl. pecc. mer. 1, 16/21). Augustinus ist sich aber auch bewusst, dass die wesentliche Strafe der Verdammnis der Entzug der Gottesschau ist (vgl. ench. 29/112), weshalb möglicherweise die mildeste Form der Hölle auch schrecklich genug ist.

4.4.4.3. Gradualität der Verdammungsstrafe

Dem oben Angeführten ist zu entnehmen, dass für die ewige Verdammnis verschiedene Stufen angenommen werden, zu denen der Einzelne verurteilt werde, ähnlich wie es auch in der ewigen Glückseligkeit verschiedene Stufen der Würdigung gebe. Offen

bleibe, ob die Abstufungen in der Gehenna objektiv – etwa durch ein Senken der Feuerhitze – oder subjektiv – durch eine schwächere Wahrnehmung – ermöglicht werde. Aber so, wie die ewige Glückseligkeit so erfülle, dass niemand einen Mangel wahrnehmen und niemandem etwas neiden werde, sodass die Gradualität die Glückseligkeit nicht trübe, bleibe trotz milderer Höllenstrafe das Wesentliche der Verdammnis, der Entzug Gottes, bestehen (vgl. ciu. 21, 16; 22, 30). Da mag es wenig trösten, dass Gott in seiner Güte die ewige Strafe auch zwischenzeitlich mildern könne. (Vgl. ench. 29/112)

4.4.4.4. Angemessenheit der Strafdauer

Inwieweit ist eine ewige Strafe für ein zeitlich begrenztes Vergehen gerechtfertigt? Augustinus hält fest, dass es in keinem Strafgesetz – sofern man von der Talion absieht – eine zeitliche Entsprechung von Tat und Strafe gibt. Nicht der Zeit, sondern der Bosheit müsse die Strafe entsprechen und an diesem Prinzip orientiere sich auch das Jüngste Gericht. (Vgl. ciu. 21, 11) Abgesehen davon strebe aber der Sünder den ewigen Genuss seiner Sünde an, den zuletzt nur der Tod verwehre, weshalb die ewige Strafe zeitlich sogar entspräche. (Vgl. ep. 102, 4/27)

4.4.5. Vermeintliche Hoffnungen und falsche Annahmen gegen eine ewige Verurteilung

4.4.5.1. Die Hoffnung, dass die immerwährende Verdammnis doch endlich ist

Wenn man darauf hofft, dass Gott in seiner Barmherzigkeit die Verdammnis für einen Verdammten doch nicht ewig dauern lasse, klammere man dabei das Geschick der bösen Engel aus. Wenn deren Verdammnis ewig sei, warum nicht auch die der dazu verurteilten Menschen? Dass böse Engel auf ewig bestraft sein werden, werde unmissverständlich in der Heiligen Schrift gelehrt (vgl. Mt 25,41; Offb 20,10). Wenn man die Engel ausklammerte, wäre allerdings zu fragen, für wen die ewige Verdammnis überhaupt ewig sei, wenn kein Mensch ewig dazu bestraft würde. Wenn man die Ewigkeit der Verdammnis anzweifelte, müsste man konsequenterweise auch die Ewigkeit der Glückseligkeit (vgl. Mt 25,46) hinterfragen. (Vgl. ciu. 21, 17 und 23)

In dieser Hinsicht sei Origenes nach Augustinus konsequent gewesen: Er habe zum einen nicht nur die Begnadung der verdammten Menschen, sondern auch der bösen Engel

angenommen,⁵⁸⁵ und zum anderen sowohl die Endlichkeit der Verdammnis als auch des Himmels in Betracht gezogen, da er ein zyklisches Weltbild vertrat. (Vgl. ciu. 21, 17)

Ferner postulieren die Hoffenden, dass die Heiligen aufgrund des Gebots zur Feindesliebe in der ewigen Glückseligkeit beim Herrn für die Verdammten beten. Da die Heiligen dann noch vollkommener seien, würde Gott dieses Gebet noch eher erhören. Demzufolge müsste in dieser Zeit die Kirche für den Teufel beten, der wie seine Engel vorverdammte sei (vgl. 2 Petr 2,4). Die Kirche widmet ihr Gebet allerdings nur den lebenden Feinden, da sie sich noch bekehren können. Wenn von einem Nachlass der Sünden die Rede sei (vgl. Mt 12,32), der manchen weder hier noch dort gewährt werde, bedeute das, dass es einen solchen Nachlass gebe. Dieser finde allerdings nur vor dem Jüngsten Gericht Anwendung, da danach alles definitiv geworden sei. (Vgl. ciu. 21, 18 und 23sq.)

4.4.5.2. *Die Annahme, dass die Heilige Schrift bloß droht*

Gott ließ Jona der Stadt Ninive ihre unbedingte und unabänderliche Zerstörung verkünden (vgl. Jona 3f.), obgleich Gott von der späteren Bekehrung wusste und ergo auch von der Schonung. Die Barmherzigkeit siegte über das Recht, so der Einwand. Die Furcht vor Zerstörung sollte die Bekehrung bewirken. Augustinus hält entgegen, dass das Urteil ausgeführt wurde und zwar sogar auf eine bessere Weise. Die Sünde musste unbedingt und unabänderlich zerstört werden. Im Gegensatz zu den Ereignissen in Sodom und Gomorra verschwand die Sünde in Ninive ohne die Sünder. (Vgl. ciu. 21, 18 und 24)

4.4.5.3. *Missverstandener Heilsuniversalismus*

Eine Aussage wie Röm 11,32 – „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen“ – dürfe man nicht so verstehen, dass niemand verdammt würde. „Alle“ stehe für die gläubigen Heiden und die noch ungläubigen Juden als Kollektive und meine nicht alle Individuen. Erbarmen werde sich Gott nur der Prädestinierten und damit der Gerechtfertigten. Sie seien nur im Ungehorsam eingeschlossen, damit sie Reue empfinden und sich dann bekehren. (Vgl. ciu. 21, 24)

⁵⁸⁵ In der jüngeren Forschung stimmt man dieser Darstellung der Position Origenes' nicht zu (vgl. Vogt, Origenes, 1133). Vgl. ferner die S. 140–142 der vorliegenden Arbeit.

Ähnlich sei auch 1 Tim 2,4 – Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ – zu verstehen. „Alle Menschen“ bedeute hier die Menschheit als Kollektiv bzw. als Summe aller Kollektive, d. h. aller Stände, Völker etc. Auch aus den Mächtigen, die wegen ihres Hochmuts besonders gefährdet seien, sollen welche gerettet werden, wie durch 1 Tim 2,1f. deutlich werde. Jedenfalls bedeute „alle“ nicht tatsächlich alle im Sinn von jedem Einzelnen. (Vgl. ench. 27/103)

4.4.5.4. *Vermeintliche Garantien*

Augustinus setzte sich auch mit Annahmen auseinander, nach denen man sich eine Sicherheit vor der ewigen Strafe erhoffte. Obgleich der Kirchenvater diese vermeintlichen Garantien mit jeweils eigenen Argumenten verwirft, bleibt über diese Frage die Grundannahme Augustins erhalten, nämlich, dass das allgemein Gebührende, das einem jeden aufgrund der Erbschuld bzw. der späteren Sündhaftigkeit zukommt, immer die Verdammnis sei (vgl. ciu. 21, 12), weshalb eine Absicherung prinzipiell auszuschließen sei. Lediglich Reue und Liebe – und nicht Furcht – helfen (vgl. ciu. 21, 24), alles andere biete erst recht keine Sicherheit, weder die christliche Taufe, die Rechtgläubigkeit bzw. die Einheit mit der katholischen Kirche, noch die tätige Nächstenliebe. Man raubte der Gnade ihre Freiheit, wollte man sie mit Straffreiheiten binden.

Jene, die getauft wurden und das eucharistische Brot aßen, das das ewige Leben bringe (vgl. Joh 6,50f.), können trotzdem so schwere Sünden begehen, dass sie des Heils verlustig gehen (vgl. Gal 5,19–21). Zum Heil gebe es aber nur eine Alternative: die Verdammnis. (Vgl. ciu. 21, 19 und 25) Es gelte: *Tertium non datur*.

Hinsichtlich der Kirchenzugehörigkeit unterscheidet Augustinus zwischen der sakramentalen und der tatsächlichen. Nur Katholiken – im damaligen Verständnis – haben tatsächlich Anteil am Leib Christi. Sollte man sich allerdings abwenden, werde diese einstmals vorhandene Zugehörigkeit nicht retten, da schließlich auch treugebliebene Katholiken keine Straffreiheit genießen. In der Kirche ausharren bedeute, in der Liebe – also innerlich – auszuharren, sodass man nichts Böses anstrebe. Jemand, der sich innerlich getrennt habe, sei kein Glied des Leibes Christi mehr und empfangen diesen in der Kommunion auch nicht mehr. (Vgl. ciu. 21, 19–21 und 25)

Nach Jak 2,13 wird das Gericht nur gegen die Unbarmherzigen unbarmherzig sein. In Mt 25,41–46 sammeln sich die Unbarmherzigen zur Linken. Ferner heißt es auch im Gebet des Herrn: „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schul-

digern.“ Diese Texte benennen keine Limitation der Vergebung, solange man nur selbst vergebe. Möge die Mildtätigkeit aber noch so groß sein, sie müsse laut Augustinus im Geiste der Buße geschehen, dem ein Verharren in der Sünde widerspreche. Die Nächstenliebe stehe immer in Verbindung mit der Selbstliebe (vgl. Lev 19,18), weshalb die Bekehrung und die Bitte um Vergebung zuerst einen selbst treffen. Die Mildtätigkeit unterstreiche diese Haltung nur. Man käme andernfalls Christus in der Mildtätigkeit näher und entfernte sich wegen der Sünde gleichzeitig wieder. Diese Vaterunser-Bitte gebe es deshalb, weil man Sünden habe, nicht um einen Freispruch zu erhalten. Da das Vaterunser als ein tägliches Gebet gelehrt wurde, seien hier wohl auch nur tägliche – also lässliche – Sünden gemeint und nicht vornehmlich jene, die zur Verdammnis führen. (Vgl. ciu. 21, 22 und 27)

Ähnlich wie bei der Wirksamkeit der Suffragien gelte (vgl. ench. 29/110), dass den Heiligen die Mildtätigkeit nicht mehr angerechnet werden muss und sie den Verdorbenen nichts nützen werde. Lediglich den Mediokren, die mäßig gut sind, werde sie helfen, denn für sie werden jene Heiligen eintreten, denen die Mildtätigkeit zum Nutzen war (vgl. Lk 16,9). Allerdings sei es gefährlich, darauf zu vertrauen, der mittleren Kategorie anzugehören. Man werde sich immer bemühen müssen. Dass man aber einen solchen moralischen Status habe, dass die Mildtätigkeit nütze, sei ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit und nicht des eigenen Verdienstes. (Vgl. ciu. 21, 27)

4.4.5.5. *Die Rettung durch Feuer*⁵⁸⁶

Das Gericht wird nach Mal 3,1b–6 (LXX) mit Reinigungsstrafen verbunden sein. Die Söhne Levis – symbolisch für die Kirche – werden wie Edelmetall gereinigt werden, um dann eine vollendete Opfergabe darzustellen. Für die in 1 Kor 3,13–15 erwähnte Rettung durch Feuer müsse die Gemeinschaft mit Christus intakt sein und sie könne nur bis zum Gericht oder im Gericht geschehen, da sie nach dem Gericht abgeschlossen sein müsse. (Vgl. ciu. 21, 25sq.)

⁵⁸⁶ Siehe Abschnitt III.3.5.3 der vorliegenden Arbeit.

4.4.6. Die Erneuerung der Welt

4.4.6.1. Der Weltenbrand

Nach dem Gericht werde die Welt nicht vernichtet werden, sondern verwandelt. Nach 1 Kor 7,31 vergehe ihre *figura*, nicht aber ihre *natura*. (Vgl. ciu. 20, 14) Die Veränderung geschehe durch den Weltenbrand, der alles Vergängliche verzehre. Dieses werde durch Unvergängliches ersetzt werden, sodass es auch dem neuen Menschen entspreche. Das Verschwinden des Meeres in Offb 21,1 könne man als Ende der Weltenstürme auslegen. (Vgl. ciu. 20, 16)

Der Weltenbrand ähnele der Sintflut, die bis zu einem gewissen Grad in den Himmel, d. h. den unteren Luftraum, gegangen sei (vgl. 2 Petr 3,3–13). Darauf wurde die Welt wiederhergestellt und für das Feuer zurückgehalten. Die Leiber der Heiligen warten dann möglicherweise so weit oben, dass die Flammen sie nicht erreichen, aber das Feuer stelle für den erneuerten Leib keine Gefahr mehr dar. (Vgl. ciu. 20, 18)

4.4.6.2. Das himmlische Jerusalem

Dann werde auch das himmlische Jerusalem hinabgestiegen sein (vgl. Offb 21,2). Durch göttliche Gnade sei es entstanden. Sein Abstieg begann schon mit dem ersten Kommen Christi, doch nun sei die heilige Stadt vollständig da – gereinigt durch das Gericht und besiedelt mit unsterblichen Bürgern. Die Geheime Offenbarung beschreibt sie als einen Ort ohne Trauer (vgl. Offb 21,4). (Vgl. ciu. 20, 16)

5. Die Eschata im eigentlichen Sinne

Am Ende erreichen beide *ciuitates* das ihnen jeweils gebührende Ende (*debiti fines*): die *ciuitas Dei* die ewige Glückseligkeit und die *ciuitas diaboli* die ewige oder immerwährende Verdammnis. Das Jüngste Gericht war nicht nur eine ultimative Zeitenwende – von unserem *saeculum* zum *saeculum futurum* –, sondern auch eine Zeitenteilung. Während dieses *saeculum* als bloß eine Zeit existiere, werde das folgende in zwei antithetischen Zeiten parallel existieren: in ewiger Glückseligkeit und ewiger Verdammnis.⁵⁸⁷

⁵⁸⁷ Vgl. Hofmann, Reich, 95.

5.1. Die ewige Glückseligkeit

5.1.1. Die Schau

Tätigkeit und Art der Ruhe in der ewigen Glückseligkeit seien unbekannt, doch was die Erlösten schon tun werden, ist schauen und zwar Gott, was der Lohn für ihre Treue sei. Ungewiss sei, ob man mit den Augen des geistlichen Leibes (vgl. ciu. 22, 21) oder mit denen des Herzens bzw. mit dem inneren Auge schauen werde. Die Sehkraft der Augen des geistlichen Leibes werde dann aber so beschaffen sein, dass diese Augen Gott und die nichtleibliche Natur sehen können. Ob die Augen eine geistliche/geistige Fähigkeit zur Gottesschau erlangen, ist biblisch nicht belegbar. Gott werde wohl sichtbar sein, weil man ihn im Geist eines jeden sieht, wie auch alle Gedanken offenliegen. Nichts sei dann mehr verborgen. (Vgl. ciu. 22, 29)

Die Schau im Jenseits liegt bei Augustinus jenseits unseres Verstehens. In der Schau gebe es zwischen Dies- und Jenseits einen Hiatus, doch erklärt Gerald Boersma: „But this *discontinuity* is predicted on a much great *continuity* – the continuity of the object seen. God does not change.“⁵⁸⁸ Das Jenseits denkt Augustinus als „reine Gegenwart“, in der es keine zeitliche Abfolge mehr gibt. Diese, also alles Irdisch-Geschehene und von Gott Gewollte, ist nach Hermann Häring als „reine Vergangenheit“ dann abgeschlossen. Dieses Jenseits leuchte als Zukunft in unsere Gegenwart hinein wie bei der Gotteserfahrung, die Augustinus mit seiner Mutter kurz vor ihrem Tod (vgl. conf. 9, 23–25) hatte. Somit habe die Eschatologie keine Zukunft ohne Bezug zur immanenten Gegenwart.⁵⁸⁹

5.1.2. Das Ende allen Sehens

In der ewigen Glückseligkeit werde man vollständig frei sein für das Lob Gottes. Keine Ablenkungen, keine Trägheit und keine Notwendigkeiten werden jemanden davon abhalten. Gott sei alles in allem. Er selbst sei der Lohn und das Ende aller Wünsche (*finis desideriorum*). Es sei eine Schau ohne Ende, Überdruß und Erschöpfung. Es werde eine Abstufung in der Würdigung geben, aber keinen Neid, wie auch die Engel den Engeln ihren Rang nicht neiden. Die Gabe sei immer so groß, dass man nicht mehr wolle. (Vgl. ciu. 22, 30) Die Schönheit der nun erstrahlenden Leiber werde nur noch zu

⁵⁸⁸ Boersma, Augustine, 31. Hervorhebungen im Original.

⁵⁸⁹ Vgl. Häring, Eschatologie, 541–543.

weiterem Lobpreis anregen, aber keine geschlechtliche Begierde mehr erzeugen und keine Lust mehr erwecken. (Vgl. ciu. 22, 17)

5.1.3. Der Wille

Der Wille sei dann befreit. Keine Versuchung werde mehr auf ihn einwirken. Es werde keine Lust zum Sündigen mehr geben und der Wille an sich werde auch stärker sein als im Paradies vor dem Sündenfall, sodass man dann gar nicht mehr sündigen könnte. Wer an Gott teilhabe, könne nicht sündigen, weil es auch Gott nicht könne. (Vgl. ciu. 20, 30)

5.1.4. Die vollendete *ciuitas Dei*

Entgegen volkstümlicher Vorstellungen späterer Jahrhunderte, in denen sich der Himmel jenseits der Wolken in unendlichen Weiten erstreckt und die Hölle in unterirdischen Höhlen verortet wird, denkt Augustinus die ewige Glückseligkeit drinnen in der heiligen Stadt und die Verdammnis draußen (vgl. Jes 66,24; Mt 25,31.30). (Vgl. ciu. 20, 22)

Die vollendete *ciuitas* werde einen gemeinsamen, geschlossenen und gereinigten Willen besitzen. Dankbar genieße sie die ewige Freude. Die Schuld und die Leiden dieser Zeit habe sie vergessen bzw. die *poenae* in der Vielfältigkeit ihrer Bedeutung seien ihr nicht mehr gegenwärtig, aber die Erlösung von diesen. Sie haben Kenntnis von den Übeln, aber keine Erinnerung an Leid und Schmerz, ähnlich einem Arzt, der die Krankheiten von Studium und Praxis kennt, aber nicht aus der eigenen Erfahrung. Daher wissen die Glückseligen auch vom Elend der Verdammten. (Vgl. ciu. 22, 30)

In der ewigen Glückseligkeit werden die Menschen, wie Augustinus es immer wieder ausdrückt, den Engeln gleich sein (vgl. s. 303,2 und ench. 9, 29). Mit ihnen werden sie Gemeinschaft haben.⁵⁹⁰ Nach der Reinigung durch das Gericht bringe sich die Kirche als vollwertiges Opfer in jener Gerechtigkeit dar, die wie jene vor dem Sündenfall war (vgl. Mal 3,1b–6 (LXX)). (Vgl. ciu. 20, 26)

5.1.5. Das Ende der Geschichte

Die ewige Glückseligkeit gleiche einem nie endenden Sabbat, dem Ruhetag nach den sechs Schöpfungstagen, und entspreche einem siebten und letzten Zeitalter nach der Vollendung alles Geschaffenen. Die sechs Schöpfungstage entsprechen den sechs Weltzeitaltern: (1) von Adam bis zur Sintflut, (2) von dieser bis Abraham, (3) von diesem bis

⁵⁹⁰ Vgl. Daley, Eschatologie, 204f.

König David, (4) von diesem bis zum babylonischen Exil, (5) von diesem bis zur Geburt Jesu Christi – die Zeitalter von Abraham bis Christus entsprechen dem *liber generationis* in Mt 1,1–17 – (6) und schließlich ab der Geburt Christi, also unsere Zeit. Der ewige Sabbat, die große Ruhe, wird zugleich auch der achte Tag, der Herrentag, der Tag der Auferstehung, sein – ein *finis sine fine*. (Vgl. ciu. 22,30)

5.2. Die immerwährende Verdammnis

5.2.1. Bezeichnungen und Bilder in der Heiligen Schrift

In Joh 5,24 wird die ewige Verdammnis als das Gericht (*iudicium*) bezeichnet. (Vgl. ciu. 20, 5) Die Geheime Offenbarung verbildlicht sie mit dem Feuersee, in den der Teufel, der mit dem Tod und dem Urheber des Todes identifiziert wird, und die Unterwelt hineingeworfen werden, d. h. jene, die nicht im Buch des Lebens verzeichnet sind (vgl. Offb 20,10.14f.). (Vgl. ciu. 20, 15)

5.2.2. Das Verhältnis der Verdammnis zum Leben und ihre Gradualität

Der Schmerz werde unaufhörlich sein, da eine Trennung von Seele und Leib nicht mehr möglich sei, sodass die Seele im gepeinigten Leib für immer ausharren müsse und ihm nicht mehr entfliehen könne, wie es in dieser Welt wäre, wenn der Leib zu großen Schmerzen ausgesetzt ist. Diese Unsterblichkeit sei kein wirkliches Leben, sondern ein immerwährender Tod (*sempiterna mors*) oder – sachlich vielleicht richtiger – ein immerwährendes Sterben, bei dem es nie zum Absterben, d. h. zum Tod, komme. (Vgl. ciu. 21, 3) Dass die Verdammnis ein Sterben ohne Tod bzw. Ende sei, bringe ihre Endlosigkeit zum Ausdruck. Damit verbunden ist eine vollkommene und uneingeschränkte Hoffnungslosigkeit.

Die Verdammnis sei im Wesentlichen der Entzug Gottes, d. h. die Privation des wahren Lebens. Der Ausschluss vom Leben sei als Hauptstrafe so gewichtig, dass er allein für die Verdammnis ausreiche. Neben dieser Hauptstrafe nimmt Augustinus – ähnlich wie bei der ewigen Glückseligkeit – noch weitere Strafen an, die eine Gradualität der Verdammnis bewirken, die aber nur von sekundärer Bedeutung sei. (Vgl. ench. 29/111–113) Für ungetaufte Kinder mag man zwar die mildeste Form der Hölle annehmen (vgl. pecc. mer. 1, 16/21), was der Sache nach dem späteren *limbus puerorum* entspricht, doch ist diese Annahme angesichts der bleibenden Privation Gottes und des Lebens als Hauptübel wenig tröstlich.

5.2.3. Peinigung des Leibes und der Seele

Die Aufnahme des Schmerzes geschehe zwar über den Leib, aber empfunden werde er in erster Linie von der Seele. Daneben existieren genuin seelische Schmerzen wie Trauer. Ein Leib ohne Seele würde nicht leiden, weshalb das Schmerzempfinden gewissermaßen an der unsterblichen Seele haften. Damit seien aber Schmerzempfindung und Unsterblichkeit kein Widerspruch. (Vgl. ciu. 21, 3)

Sowohl Jes 66,24 als auch Mk 9,44.46.48 sprechen hinsichtlich der ewigen Strafen vom Wurm, der nicht stirbt, und vom Feuer, das nicht erlischt. Für Augustinus gibt es dafür drei Deutungsmöglichkeiten: (1) Sowohl der Wurm als auch das Feuer sind geistige Strafen. Es wurmt den zu spät Bereuenden und dieser Schmerz brennt. (2) Der Wurm zerfrisst bildlich die Seele, während das Feuer den Leib peinigt. (3) Beide beziehen sich auf den Leib, womit aber die Seele zwangsläufig mitleidet. (Vgl. ciu. 21, 9)

Während jene, die im Himmel seien, um die Verdammten draußen wissen, haben die Verdammten von ihnen keine Kenntnis. (Vgl. ciu. 20, 22)

5.2.4. Widerspruch zur platonischen Strafzwecktheorie

Die ewige Verdammnis steht in einem prinzipiellen Widerspruch zu Strafzwecktheorien wie jener des Platonismus. Platoniker kennen lediglich Strafen zur Besserung und zur Reinigung der Seele – auch in einem moralischen Sinn. Nach der Hölle gibt es dagegen nichts, wofür man sich bessern könnte. Deshalb sei die Höllenstrafe anderer Natur als jene Strafen, die vor dem Jüngsten Gericht und damit zeitlich seien, sei es vor oder nach dem Tod. (Vgl. ciu. 21, 13)

5.2.5. Die ewige Strafe der Dämonen

Wenn Dämonen einen Luftleib hätten, würde auch dieser Leib ewig leiden, da die Heilige Schrift ihnen eine ewige Strafe zuspricht (vgl. u. a. Mt 25,41). Wären sie reine Geistwesen, dann würde ihr Geist ewig leiden. Wenn die Seele an etwas Leibliches wie den Leib gebunden sei, könne auch der böse Geist an das Feuer gebunden werden, wohl aber nicht so, dass er dann einen Feuerleib hätte. (Vgl. ciu. 21, 3 und 10)

IV. Ein Ausblick der Rezeption Augustins

Die Autorität des heiligen Augustinus wird nicht zuletzt auch in Einzelfragen der Hoch- und Spätscholastik deutlich, zu denen Augustinus nicht systematisch gearbeitet hat.⁵⁹¹ Weit über Einzelfragen hinaus prägte Augustinus hingegen die Eschatologie bis einschließlich in die Frühscholastik, was an den großen theologischen Gesamtkonzepten des zwölften Jahrhunderts sichtbar wird, ehe die Theologie neue Wege ging. Im Folgenden möchte ich – gleichsam als Ausblick – ein paar Stationen der Entwicklung der Eschatologie und der Augustinus-Rezeption diesbezüglich nachzeichnen.

1. Gregor der Große († 604)

Wenn man die großen Entwürfe der Frühscholastik, die Summen Hugos von St. Viktor und Petrus Lombardus', als Ausgangspunkt nimmt, sticht als zweite große Quelle neben dem augustinischen Œuvre Gregor der Große hervor, besonders das vierte Buch seiner *Dialogi*. Das vierte Buch der *Dialogi* unterscheidet sich von den vorderen drei der Gattung nach. In diesem Buch überliefert Gregor nicht nur wie sonst hagiographische Anekdoten, Biographien und Erzählungen, sondern auch kleine Abhandlungen eschatologischen Inhalts. Der erläuterte Glaubensinhalt wird dann mit einer Erzählung veranschaulicht. Gregor, der die Eschatologie nicht in einem systematisch geordneten Text hinterlassen hat, wird in seinem eschatologischen Denken als selbstständig wahrgenommen.⁵⁹²

Gregor vereinte die biblischen und theologischen Traditionen der westlichen Christenheit mit dem Volksglauben seiner Zeit und gab so laut Brian Daley der Eschatologie im Westen „ihre endgültige Gestalt“⁵⁹³, sodass sie zu einer Hauptquelle für die Eschatologie im Mittelalter wurde. Bei aller düsteren Stimmung, die Gregor in seinen Welt- und Gerichtsbildern transportiert und die Robert Markus noch pessimistischer einstuft als

⁵⁹¹ Vgl. z. B. Ott, *Eschatologie*, 248 et passim.

⁵⁹² Vgl. Baun, *Gregory's Eschatology*, 157⁴.

⁵⁹³ Daley, *Eschatologie*, 248.

jene Augustins,⁵⁹⁴ bleibt doch der stete Aufruf, die Hoffnung auf den liebenden Gott nicht aufzugeben.⁵⁹⁵

Wenn man Augustinus mit *De ciuitate Dei* und Gregor mit seinen *Dialogi* als die großen Säulen der abendländischen Eschatologie annimmt, hat man Schriften vor sich, die in äußerst pessimistischen Zeiten entstanden. War für Augustins *De ciuitate Dei* die Plünderung Roms 410 das auslösende Ereignis, so war die Zeit Gregors vom Einfall der Langobarden in Italien ab 568 und den begleitenden Katastrophen geprägt.⁵⁹⁶ Die beiden großen Autoren der abendländischen Eschatologie stehen am Anfang und am Ende der Völkerwanderung, soweit sie Italien und die Auflösung des weströmischen Reiches betraf.

2. Julian von Toledo († 690)

Eine größere eschatologische Kompilation aus Väterzitaten – allen voran von Augustinus – erstellte im siebten Jahrhundert der westgotische Bischof Julian von Toledo. Er ordnet in seinem *Prognosticum futuri saeculi*⁵⁹⁷ die Sentenzen der Kirchenlehrer systematisch nach eschatologischen Themen. Dieses gilt nach Ludwig Ott als erster „Versuch einer Gesamtdarstellung der Eschatologie auf der Grundlage der Väterlehre“⁵⁹⁸ überhaupt. Mit dem *Prognosticum* erreichen vier Jahrhunderte Reflexionen über das Jenseits ihren Endpunkt, ehe damit der letzte Ausläufer der Spätantike bzw. der Patristik, d. h. die Theologie des Westgotenreichs, aufgrund der islamischen Invasion der Iberischen Halbinsel ihr Ende fand.⁵⁹⁹ Seinen Ursprung hat das *Prognosticum* in einem Gespräch, das Julian an einem Karfreitag mit seinem Mitbruder Idalius, dem Bischof von Barcelona, über das Geschick ihrer Seelen nach dem Tod führte. Hierin liegt auch der starke Fokus dieses Werks auf die individuelle Eschatologie begründet.⁶⁰⁰

Mit dem *Prognosticum* überwindet Julian die Position, dass über das Jenseitige nichts Bestimmtes gesagt werden kann, abgesehen von dem, was Visionen und mystische Rei-

⁵⁹⁴ Vgl. Baun, Gregory's Eschatology, 168³⁷. Dies. Verweist auf: Robert, Markus Austin: Gregory the Great and his World, Cambridge: Cambridge University Press 1997, 53.

⁵⁹⁵ Vgl. Baun, Gregory's Eschatology, 166.

⁵⁹⁶ Vgl. Daley, Eschatologie, 245–246.

⁵⁹⁷ In der Literatur begegnet häufig die Form *Prognosticon*. In allen alten Manuskripten und in den Briefen des Zeitgenossen Idalius, des Bischofs von Barcelona, wird der lateinische Titel *Prognosticum* verwendet, während *Prognosticon* seltener und später auftaucht. (Vgl. Stancati, Introduction, 190)

⁵⁹⁸ Ott, Eschatologie, 2.

⁵⁹⁹ Vgl. Brown, Preis, 19–22.

⁶⁰⁰ Vgl. Pabst, Profil, 379.

sen in das Jenseits berichten. Ferner zeigt er, dass man nicht nur darüber sprechen kann, sondern dass man die Eschata selbst zum Forschungs- und Studienobjekt erheben und sie systematisieren kann.⁶⁰¹

Das *Prognosticum* enthält kaum neues Material – ein paar wenige Beiträge stammen von Julian selbst –, trägt aber mit der Systematisierung der eschatologischen Aussagen der Heiligen Schrift und der Väter zu einer Weiterentwicklung bzw. Vertiefung der kirchlichen Lehre über die Letzten Dinge bei. Neben der allgemeinen Eschatologie erarbeitete Julian auch Themen der individuellen Eschatologie: eine Theologie des Todes, den Zwischenzustand der Seele zwischen Tod und allgemeiner Auferstehung und die Reinigung der Seelen, womit schließlich auch die individuelle Eschatologie entstand.⁶⁰²

Die ersten zwei Bücher des *Prognosticum* stellen diese individuelle Eschatologie dar. Das erste Buch behandelt den Tod, seinen Ursprung, seine verschiedenen Arten und zuletzt auch die Bestattung. Nach dieser Thanatologie folgt das zweite Buch mit der Darlegung des Zwischenzustandes, des Zustands der Seele zwischen individuellem Tod und allgemeiner Auferstehung. Diese Darstellung schließt ein Purgatoriumskonzept ein. Das dritte Buch befasst sich dann mit der allgemeinen Eschatologie von der Auferstehung des Leibes und der Wiederkunft Christi an.⁶⁰³

Ein nüchterner Blick in das *Prognosticum* zeigt, dass der Löwenanteil der Väterzitate von Augustinus stammt. Diese Kompilation von ca. 175 Zitaten enthält 113 von Augustinus. Gregor der Große ist dagegen nur mehr mit 21 Zitaten vertreten, Julian Pomerius mit elf – alle aus *De natura animae et qualitate eius* –, Cyprian von Karthago mit zehn und Isidor von Sevilla mit neun.⁶⁰⁴ Stefan Pabst konstatiert: „Der starke Fokus auf Augustinus überrascht wenig, da der Bischof von Hippo nicht nur in Julians übrigen Werken, sondern bei den Westgoten insgesamt sehr geschätzt wird. Insofern ist die Berufung auf ihn ein bewährtes Mittel für Julian.“⁶⁰⁵

Für Caroline Bynum war es die Klarheit in Augustins Auferstehungstheologie – vor allem wie in ciu. 22, ench. 23 und cura mort. –, weshalb sie zum leitenden Konzept im hochmittelalterlichen Diskurs zu diesen Fragen wurde. Bynum schließt sich der Position

⁶⁰¹ Vgl. Stancati, Introduction, 166–169.

⁶⁰² Vgl. Stancati, Introduction, 181–183.

⁶⁰³ Vgl. ebd., 203–205.

⁶⁰⁴ Vgl. den Apparat zu Iul. Toletanus, progn. (CCSL 115, 11–126).

⁶⁰⁵ Pabst, Profil, 406.

an, dass der frühere Augustinus den Auferstehungsleib als geistlichen (vgl. 1 Kor 15) und engelsgleichen Leib annahm, während der späte Augustinus ihn in der Nachfolge Tertullians und Hieronymus' materialistisch dachte. Dieser Fokus auf leibliche Integrität wurde zuletzt auch in Kompilationen wie jener Julians in das Hochmittelalter herübertradiert.⁶⁰⁶

Inwieweit durch die Kompilation aus verschiedenen Werken von verschiedenen Autoren die Zitate in ihrem ursprünglichen Inhalt – zumindest geringfügig – modifiziert werden, bleibt offen. Allerdings hat Julian mit dieser Methode die Vielstimmigkeit der Väter in eschatologischen Fragen zu einem *consensus patrum* synthetisiert, der nun ein widerspruchsfreies Gesamtkonzept der Eschatologie darstellt.⁶⁰⁷

Den großen Erfolg des *Prognosticum* über das Westgotenreich hinaus und über die Jahrhunderte hinweg sieht Tommaso Stancati in seiner Kürze. Diese Kompilation füllte aber auch schlicht eine Lücke, die die Theologie bis dahin offengelassen hatte.⁶⁰⁸

3. Das zwölfte Jahrhundert

Bereits im zehnten Jahrhundert war Julians *Prognosticum* in verschiedenen Bibliotheken des heutigen Deutschlands, Frankreichs und Italiens zugänglich. Petrus Lombardus führt es in seinen Sentenzen an.⁶⁰⁹ Nikolaus Wicki stellt fest, dass „eine Reihe von Väterzitaten, die Julian und Petrus Lombardus gemeinsam sind, [...] sich auch im Eschatologietraktat Hugos von St. Viktor in *De sacramentis christianae fidei*“⁶¹⁰ finden lassen. Für Stancati sind die Ähnlichkeiten zwischen Hugos *De sacramentis* und Julians *Prognosticum* so groß, dass eine Verwendung des *Prognosticum* durch Hugo offensichtlich ist.⁶¹¹

Im zwölften Jahrhundert steht die Theologie am Beginn einer stärkeren Rationalisierung und Systematisierung. Der erläuternden *lectio* folgt nun die problematisierende *quaestio*. Die *quaestiones* verselbstständigen sich und werden als eigene Literaturgattung in Summen zusammengefasst. Richard Heinzmann unterscheidet für den Aufbau einer Summe in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts drei Systemtypen: (1) das heils-

⁶⁰⁶ Vgl. Bynum, *Resurrection*, 95 und 113.

⁶⁰⁷ Vgl. Pabst, *Profil*, 415–418.

⁶⁰⁸ Vgl. Stancati, *Introduction*, 243–245.

⁶⁰⁹ Wicki, *Prognosticon*, 349f.

⁶¹⁰ Ebd., 355.

⁶¹¹ Vgl. Stancati, *Eschatology*, 252.

geschichtliche und (2) das logisch-abstrakte Einteilungsschema und (3) Mischformen aus beiden. Prominente Vertreter ersten Typs sind Hugo von St. Viktor mit seinem Hauptwerk *De sacramentis* und Petrus Lombardus mit seinen Sentenzen. Der wichtigste Vertreter der logischen Ordnung ist Peter Abaelard.⁶¹² Sein *Sic et non* weist allerdings keinen eschatologischen Abschnitt auf.⁶¹³

Im Gegensatz zur restlichen Summe handelt es beim eschatologischen und zugleich letzten Abschnitt von Hugos *De sacramentis* recht bald um eine bloße Zusammenstellung von Väterzitaten.⁶¹⁴ Der Löwenanteil der Sentenzen stammt – wie dem kritischen Apparat Berndts zu entnehmen ist – von Augustinus. Die restlichen Zitate sind bis auf eine Ausnahme den Werken Gregors des Großen († 604) entnommen.⁶¹⁵ Auch beim Lombarden ist Augustinus der am häufigsten zitierte Kirchenvater, allerdings aus einer größeren Anzahl von Quellen desselben.⁶¹⁶

⁶¹² Vgl. Heinzmann, *Theologie*, 6f. Ders. verweist auf: Cloes, Henri: La systématization théologique pendant la première moitié du XIIe siècle, in: ETL 34 (1958) 277–329. Vgl. ferner: Heinzmann, *Entwicklung*, 134f.

⁶¹³ Vgl. Index Quaestionum, in: Petrus Abaelardus, *Sic et non* (Boyer/McKeon 709–714).

⁶¹⁴ Vgl. Weisweiler, *Arbeitsmethode*, 71 und 254.

⁶¹⁵ Vgl. Hugo, *De sacramentis* 2, 16–18 (Berndt 548–602).

⁶¹⁶ Vgl. Petrus Lombardus, *sententiae* 4, 43–50 (SpicBon 5, 510–557).

Abschließende Betrachtung

Als Abschluss der vorliegenden Arbeit möchte ich ein paar Beobachtungen zusammenfassen. Die Charakterisierung der Eschatologie Augustins, dass sie traditionell und an den Positionen der *regula fidei* orientiert ist,⁶¹⁷ ist zu bestätigen. Traditionell ist sie in dem Sinne, dass Augustinus nicht über das hinausgeht, was die Glaubensbekenntnisse und der von Christen gepflegte Totenkult vorgeben. In ciu. 20–22 beruft er sich allerdings auf nicht auf einen Glaubensartikel eines Symbolums, sondern geht von entsprechenden Schriftstellen aus, wie Mt 11f. und Joh 5,25–29, wenn es um das Jüngste Gericht und die Auferstehung von den Toten geht (vgl. ciu. 20, 5sq.). Augustinus wird oft mit der literalen Schriftauslegung in Verbindung gebracht,⁶¹⁸ die auch in *De ciuitate Dei* Anwendung findet, doch kam bereits Heinrich Scholz zum Ergebnis, dass Augustinus gerade in den eschatologischen Büchern mehrfach auf die allegorische Methode zurückgriff, was die vorliegende Arbeit auch bestätigt.⁶¹⁹

Es ist zu bemerken, dass Augustinus bezüglich verschiedener Fragen aus dem hier behandelten Themenkreis immer wieder mit dem Lehrer-Schüler-Paar Tertullian und Cyprian von Karthago assoziiert wurde, in deren Lehrtradition sich Augustinus gestellt habe. Man könnte in Versuchung geraten, Augustins Eschatologie als eine spezifisch afrikanische – afrikanisch im Sinne der römischen Provinz – zu charakterisieren, doch würde eine solche Pauschalisierung keinesfalls der Vielschichtigkeit des Denkens Augustins gerecht werden.

Augustins Eschatologie in *De ciuitate Dei* lässt sich letztlich auf ein paar wenige Prinzipien zurückführen, die er – vor allem in ciu. 21 und 22 – versucht, mit Beispielen aus der Natur, aus der Mythologie und aus dem philosophischen Schrifttum nachvollziehbar zu machen. Diese Prinzipien sind Glaubenssätze, die Augustinus der Heiligen Schrift, im Wesentlichen den Herrenworten, entnimmt, die auch einschlägigen Artikeln aus dem Glaubensbekenntnis entsprechen – ob von Hippo, Mailand oder das Nicaeno-Constantinopolitanum spielt dabei keine Rolle. Es geht dabei um die Wiederkunft Christi zum Gericht, die Auferstehung des Fleisches und das Leben im kommenden *saeculum*, sowie die Aussage in Mt 25,31–46, dass die Strafe für die Verdammten, den

⁶¹⁷ Vgl. z. B. Häring, *Eschatologie*, 540f.

⁶¹⁸ Vgl. z. B. Pollmann, *Knowing*, 483.

⁶¹⁹ Vgl. Scholz, *Glaube*, 182–184.

Teufel und seine Engel und das Leben für die Gerechten ewig seien. Dazu kommen noch einige andere Aussagen des Herrn, die für Augustinus einen definitiven Charakter haben, wie Lk 21,18 (vgl. ciu. 22, 12).

Es stellt sich nun die Frage, nach welchen Kriterien Augustinus in *De ciuitate Dei* seine eschatologischen Inhalte geordnet hat. Dass zuerst das Gericht (ciu. 20) und dann die ewigen Zustände (ciu. 21 und 22) behandelt werden, entspricht freilich der linearen Konzeption einer Geschichtstheologie, wie *De ciuitate Dei* in erster Linie eine ist. Dass das Finale dem Himmel und nicht der Hölle gewidmet ist, entspricht der inneren Logik des Werks.⁶²⁰ Augustinus selbst führt dafür, dass er zuerst die Verdammnis behandelt, aber ein diskussionsstrategisches Argument ins Feld: Die Unsterblichkeit sei für die Verdammnis schwieriger zu beweisen als für die Glückseligkeit (vgl. ciu. 21, 1).

Das Buch 20 thematisiert das Gericht und die Elemente und Ereignisse, die dieses umgeben, aber es ist viel mehr als nur das. In erster Linie ist es ein Kompendium der einschlägigen Schriftstellen, die Augustinus systematisch geordnet hat. So stehen am Anfang die Herrenworte, dann die Offenbarung des Johannes, die Episteln und schließlich das Alte Testament. Er ordnet die Schriftzitate sozusagen von Christus ausgehend an. Mit diesen Schriftstellen entwickelt Augustinus eine biblische Basis für seine Eschatologie.

In *De ciuitate Dei*, Buch 20, werden die Glaubensartikel biblisch durchdrungen. Bemerkenswert und nachhaltig ist dabei Augustins Identifikation des Millenniums, der tausendjährigen Herrschaft der Heiligen (vgl. Offb 20,6), mit diesem Zeitalter, nämlich der Zeit zwischen dem ersten Kommen Christi und seiner Wiederkunft. Damit legt Augustinus Offb 20 in dem Rahmen aus, den ihm die nüchternen Formulierungen des Glaubensbekenntnisses vorgeben, die nur Wiederkunft, allgemeine Auferstehung, Gericht und das Leben in der kommenden Welt kennen. Das Paradigma für die Hermeneutik der oft sehr interpretationsoffenen Visionen der Heiligen Schrift ist das von der Kirche vorgegebene Symbolum, das aber in *De ciuitate Dei* verdeckt bleibt, weil Augustinus direkt auf die definierenden Herrenworte zurückgreift.

Die Bücher 21 und 22 behandeln den unsterblichen Leib in den beiden parallelen Ewigkeiten der Verdammnis und der Glückseligkeit. Den theologischen Hintergrund bilden ein paar wenige Annahmen, wie dass ewige Qual und Freude nur mit dem Leib zu den-

⁶²⁰ Vgl. Hofmann, Reich, 63.

ken seien, dass diese Zustände jeweils ewig dauern und dass der Leib im Himmel vollständig und schön sein werde. Ordnung und Inhalt geben aber in diesen Büchern nicht mehr Prinzipien biblischer oder einer anderen theologischen Natur vor, sondern die Anfragen von außen, vor allem vonseiten der neuplatonischen Philosophie, aber auch vonseiten jener Mitchristen, die zu leichtfertig mit der Gefahr der ewigen Verdammnis umgehen (vgl. *ciu.* 21, 17–27). Diese Anfragen hat Augustinus in eine logische Ordnung gebracht und darauf geantwortet, gekontert und seine Position bzw. den christlichen Glauben verteidigt. *De ciuitate Dei* ist schließlich auch eine Apologie.

Unvollständig bleibt Augustins individuelle Eschatologie, die bei ihm aber gänzlich vor dem Eschaton im engeren Sinne anzusiedeln ist. Die große Wende oder der große Wechsel der Zeiten ist der Übergang von dieser Zeit zum Eschaton, der sich mit Wiederkunft, Auferstehung, Gericht und Neuschöpfung ereignet. Dieser Übergang ist zugleich die Zäsur zwischen unserer Zeitlichkeit und der Ewigkeit. Alles, was davor ist, ist zeitlich und vorübergehend, sogar der Zustand der Seelen der Toten. Daraus ergibt sich, dass es zwischen individueller und allgemeiner Eschatologie keine Überschneidungen gibt, denn alles, was ab der Wiederkunft geschieht, ist der allgemeinen Eschatologie zuzuordnen und alles davor – Tod, zwischenzeitlicher Zustand der Seele und Totenkult –, sind Punkte der individuellen Eschatologie.

Über diese Zwischenzeit gibt es wenig Verbindliches. Das Glaubensbekenntnis gibt nichts vor. Da die Scheidung erst mit dem Jüngsten Gericht geschehe, ist einerseits noch keine Trennung der beiden *ciuitates* voneinander anzunehmen, andererseits lässt die Zuweisung der Seelen in bestimmte *receptacula* gemäß den Verdiensten eine gewisse Antizipation des Jüngsten Gerichts vermuten.⁶²¹ Eine Strafe, die eine Seele erleidet, könnte sich als bloß zwischenzeitliche Läuterung erweisen, aber dass jemand, dessen Seele zwischenzeitlich zu den guten gezählt wird, beim Jüngsten Gericht verdammt werden würde, ist wohl nicht anzunehmen. Für diese Zwischenzeit teilt Augustinus die Seelen der Toten in gute, weniger gute und böse ein. Für die Seelen der Mittulguten können wir Lebende noch etwas tun: beten, die Eucharistie feiern – in gewisser Weise eine Sonderform des Gebets – und Almosen geben. Diese Position entnimmt Augustinus der Tradition, die allerdings mit Blick auf 2 Makk 12,43 auf biblischem Fundament steht. Ganz im Sinne dieser Tradition antwortet Augustinus in *De cura pro mortuis ger-*

⁶²¹ Wie z. B. Hans Eger (vgl. Eger, Eschatologie, 31f.).

enda auch, dass ein besonderer Grabplatz ausschließlich darin seinen Wert habe, dass möglichst viele möglichst oft daran erinnert werden, für diesen Verstorbenen zu beten. Ferner ist nicht zu übersehen, dass es unter den Toten welche gibt, die als Märtyrer und andere Heilige verehrt werden und deren Heiligkeit der Nachwelt durch Wunder bestätigt wurden. Zusammenfassend kann man feststellen, dass es für den Zwischenzustand eine breit aufgestellte kirchliche Tradition gab, aber keine theologische Durchdringung.

Dass Augustinus dieses individuell-eschatologische Thema nur in seinen praktischen Schriften und nicht in *De ciuitate Dei* behandelt, mag vor allem dem Umstand geschuldet sein, dass die Befassung mit der *ciuitas Dei* als ganze nur einer allgemeinen Eschatologie bedarf, allerdings würde ich den Gedanken in Erwägung ziehen, dass die bloß auf Tradition fußenden und letztlich unbestimmten Annahmen über die Zwischenzeit für die Auseinandersetzung mit dem damaligen Heidentum ungeeignet waren. Für diese Positionen hätte Augustinus vielleicht nicht jene großangelegten Wege der Verteidigung beschreiten können, wie für jene Positionen, die Bibel und Glaube unzweifelhaft – zumindest in seinen Augen – als zu glauben vorgelegt haben.

Was als definitiv innerhalb des augustinischen Konzepts über den Zwischenzustand ausgesagt werden kann, ist, dass im denselben alles vorübergehend ist und in dem Sinne auch nichts Vollendetes dort sein kann. Selbst die Heiligen antizipieren die kommende Herrlichkeit auf eine bloß geringe Weise (vgl. s. 280, 5). Die Vollendung gebe es erst in der Ewigkeit und diese sei nicht ohne Leib. Hier treffen sich Augustinus und Thomas von Aquin, der aufgrund seines aristotelischen Hylemorphismus ebensowenig eine vollendete Seele ohne Leib denken konnte, da eine Form ohne Materie kein Seiendes bilden könne.⁶²²

Den Leib an sich weiß Augustinus sehr wohl gegen die Leibfeindlichkeit des Platonismus zu verteidigen. Solange der Leib aber noch Teil dieser Welt ist, mag man bei Augustinus eine gewisse Geringachtung für diesen erkennen. Viele sehen darin ein Erbe seines früheren Manichäismus oder des Neuplatonismus, allerdings korrespondiert diese Geringachtung vonseiten Augustins mit seinem negativen Weltbild und seiner pessimistischen Sicht auf die geistige Natur des Menschen, was sich theologisch durch seine Erbsündenlehre erklären lässt, nach der alle leiblichen und geistigen Güter dieser Welt mit dem Sündenfall korrumpierten. Wer die Verdorbenheit des menschlichen Leibes

⁶²² Vgl. Heinzmann, *Anima*, 249–253.

hervorhebt, darf die des menschlichen Willens nicht übersehen. Das ist die Kehrseite von der Lehre, dass alles Verdienstvolle und Gute, das der Mensch hervorbringt, Gnade sei. Einzig die Gnade bewirke die Verdienste, die einem im Gericht zugutekommen. Augustins Kampf gegen den Pelagianismus bzw. Semipelagianismus war noch nicht abgeschlossen, als Augustinus *De ciuitate Dei* vollendete. Er nimmt an, dass die Mehrheit verdammt werden müsste, damit klar sei, was gerecht und was gnadenhafte Erwählung sei. Die Hölle sei aufgrund der Erbschuld immer gerecht und wenn sie durch die Taufe abgewaschen wurde, so häufe sich ab der Schuldfähigkeit genug neue Schuld an, wenn nicht die Gnade das verhindere oder einschränke. Für die Gnade müsse es allerdings keine „Obergrenze“ geben. Dass um der Gerechtigkeit willen die Mehrheit verdammt werden müsste (vgl. ciu 21, 12), scheint mir eine Interpretation Augustins bezüglich seiner eigenen Annahmen zu sein, die auch anders lauten könnte. Die Gnade könnte sich über alle erstrecken, für die es kein endgültiges Urteil, wie bei den gefallen Engeln, gibt. Aber auf Gnade gibt es keine Garantien, weshalb Augustinus auch eindringlich davor warnt, sich sicher zu wähnen (vgl. ciu. 21, 17–27). In diesem Punkt erlangt seine Eschatologie eine pastorale Komponente: die Sorge davor, dass Christen lau werden könnten und ihres Heils verlustig gingen. Das Heil seiner Mitchristen war letztlich das höchste Anliegen für jemanden, der sich von Christus zum Hirten und Seelsorger bestellt wusste.

Bibliographie

1. Abkürzungen

Die verwendeten Abkürzungen für die Werke des hl. Augustinus von Hippo entsprechen Chelius, Karl Heinz / Grote, Andreas E. J.: Augustins Werke und kritische Editionen, in: Dodaro, Robert / Mayer, Cornelius / Müller, Christof (Hg.): Augustinus-Lexikon. 4. Meritum-Sacrificium, Basel: Schwabe Verlag 2012–2018, XI–XXXIV.

Die verwendeten Abkürzungen für weitere antike Autoren und Werke entsprechen dem Abkürzungsverzeichnis. 6. Antike Autoren und Werke, in: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 11. Nachträge, Register, Abkürzungsverzeichnis, Freiburg/Br.: Herder ³2001, 735*–742*.

Die verwendeten Abkürzungen für Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke entsprechen Schwertner, Siegfried M.: IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin: De Gruyter ³2017.

2. Heilige Schrift

Wenn nicht anders angegeben, sind die deutschen Schriftzitate der revidierten Einheitsübersetzung entnommen: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016.

Ihr folgt die vorliegende Arbeit auch in der Kapitel- und Verseinteilung. Die Psalmen werden, um Missverständnissen vorzubeugen, sowohl mit hebräischer als auch mit griechischer Zählung angeführt.

Weitere verwendete Bibelausgaben:

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Hg. v. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph et al., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ⁵1997.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Hg. v. Alfred Rahlfs u. Robert Hanhart, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²2006.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Hg. v. Wolfgang Kraus u. Martin Karrer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²2010.

Novum Testamentum Graece. Hg. v. Eberhard u. Erwin Nestle u. Barbara u. Kurt Aland, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²⁸2012.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Hg. v. Robert Weber u. Roger Gryson, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ⁵2007.

Sirach (Ecclesiasticus). Hg. v. Walter Thiele, Freiburg/Br.: Herder 1987 (= VL 11/2).

Apocalypsis Johannis. Hg. v. Roger Gryson, Freiburg/Br.: Herder 2000–2003 (= VL 26/2).

3. Antike und mittelalterliche Quellen

Sofern die direkten Zitate aus den Werken Augustins nicht ausdrücklich aus einer deutschsprachigen Edition entnommen wurden, wurden sie vom Verfasser der vorliegenden Arbeit übersetzt.

Petrus Abaelardus: Sic et non

Hg. v. Blanche B. Boyer u. Richard McKeon, Chicago: University of Chicago Press 1977.

Augustinus, Aurelius: De bono coniugali

In: Aurelius Augustinus: De fide et symbolo. Et al. Hg. v. Joseph Zycha, Wien: ÖAW 1900 (= CSEL 41), 187–231.

Augustinus, Aurelius: De catechizandis rudibus

Hg. v. Johannes Baptist Bauer, in: Aurelius Augustinus: De fide rerum inuisibilium. Et al., Turnhout: Brepols 1969 (= CCSL 46), 121–178.

Vom ersten katechetischen Unterricht, in: Aurelius Augustinus: Ausgewählte praktische Schriften, homiletischen und katechetischen Inhalts. Üb. v. Sigisbert Mitterer, München: Kösel 1925 (= BKV² Reihe 1, Bd. 49), 233–309.

Augustinus, Aurelius: De ciuitate Dei

Hg. v. Bernhard Dombart u. Alfons Kalb. 2 Bde., Turnhout: Brepols 1955 (= CCSL 47–48).

Vom Gottesstaat. Üb. v. Wilhelm Thimme. 2 Bde., München: Dtv 1977–1978.

Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Üb. v. Alfred Schröder. 3 Bde., München: Kösel 1911–1916 (= BKV² Reihe 1, Bde. 1, 6 und 28).

Augustinus, Aurelius: Confessiones

Confessionum libri XIII. Hg. v. Lucas Verheijen, Turnhout: Brepols 1981 (= CCSL 27).

Üb. v. Joseph Bernhart, Frankfurt/Main: Verlag der Weltreligionen 2007.

Augustinus, Aurelius: De cura pro mortuis gerenda

In: Aurelius Augustinus: De fide et symbolo. Et al. Hg. von Joseph Zycha, Wien: ÖAW 1900 (= CSEL 41), 619–660.

Die Sorge für die Toten. Üb. v. Gabriel Schlachter, Würzburg: Augustinus-Verlag 1975 (= AS).

*Augustinus, Aurelius: Epistula 1A**

In: Augustinus Aurelius: Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae. Hg. v. Johannes Divjak, Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky 1981 (= CSEL 88), 7–9.

Augustinus, Aurelius: Epistula 102

In: Aurelius Augustinus: Epistulae XXXI–CXXIII. Hg. v. Alois Goldbacher, Wien: ÖAW 1898 (= CSEL 34/2), 544–578.

Augustinus, Aurelius: De fide et spe et caritate

Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate. Hg. v. E. Evans, in: Augustinus Aurelius: De fide rerum inuisibilium. Et al., Turnhout: Brepols 1969 (= CCSL 46), 49–114.

Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Üb. v. Joseph Barbel, Düsseldorf: Patmos 1960 (=Test. 1).

Das Handbüchlein De Fide, Spe et Charitate. Üb. v. Paul Simon, Paderborn: Schöningh²1962.

Augustinus, Aurelius: De Genesi ad litteram

In: Aurelius Augustinus: De Genesi ad litteram libri duodecim. Et al. Hg. v. Joseph Zycha, Wien: ÖAW 1894 (= CSEL 28/1), 3–435.

Über den Wortlaut der Genesis / De Genesi ad litteram libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. Üb. v. Carl Johann Perl. 2 Bde., Paderborn: Schöningh 1961 u. 1964.

Augustinus, Aurelius: Retractationes

Retractationum libri II. Hg. v. Almut Mutzenbecher, Turnhout: Brepols 1984 (= CCSL 57).

Augustinus, Aurelius: Sermo 17

In: Aurelius Augustinus: Sermones de Vetere testamento. Sermones I–L. Hg. v. Cyrille Lambot, Turnhout: Brepols 1961 (= CCSL 41), 237–243.

In: Haas, Carl: Augustinus-Postille. Eine Auswahl aus den Reden des heiligen Augustin auf das Kirchenjahr vertheilt und aus dem Lateinischen übersetzt für Prediger und zur Privaterbauung, Tübingen: Laupp 1861, 1–10.

In: Augustinus von Hippo: Predigten zu den Psalmen I (Sermones 13–21). Üb. v. Hubertus R. Drobner, Frankfurt/M.: Peter Lang 2016 (= Pat. 35/1), 496–511.

Augustinus, Aurelius: Sermo 215

Hg. v. Pierre-Patrick Verbraken, in: RBen 68 (1958) 18–25.

Augustinus, Aurelius: Sermo 361

In: Aurelius Augustinus: Opera omnia. Hg. v. Jacques-Paul Migne. Bd. 5, Paris 1865 (= PL 39), 1599–1611.

In: Haas, Carl: Augustinus-Postille. Eine Auswahl aus den Reden des heiligen Augustin auf das Kirchenjahr vertheilt und aus dem Lateinischen übersetzt für Prediger und zur Privaterbauung, Tübingen: Laupp 1861, 676–699.

Gregorius Magnus: Dialogi

Grégoire le Grand: Dialogues. 3 Bde. Hg. v. Adalbert de Vogüé, Paris: Éditions du Cerf 1978–1980 (= SC 251, 260 und 265).

Gregor der Große: Vier Bücher Dialoge. Üb. v. Joseph Funk, München: Kösel 1933 (= BKV² Reihe 2, Bd. 3).

Hugo de Sancto Victore: De sacramentis Christiane fidei

Hugo de Sancto Victore: De sacramentis Christiane fidei. Hg. v. Rainer Berndt, Münster: Aschendorff 2008 (= Corpus Victorinum. Textus historici 1).

Iulianus Toletanus: Prognosticon futuri saeculi

In: Iulianus Toletanus: Opera I. Hg. von J. N. Hillgarth, B. Bischoff u. W. Levi-son, Turnhout: Brepols 1976 (CCSL 115), 11–126.

Foreknowledge of the world to come. Üb. v. Tommaso Stancati, New York: The Newman Press 2010 (= ACW 63).

Livius, Titus: Ab urbe condita

Römische Geschichte. 1. Bücher 1–3. Üb. v. Hans Jürgen Hillen. 11 Bde., Berlin: De Gruyter 2011 (= Sammlung Tusculum).

Marcellinus: Epistula ad Augustinum (= Aug., ep. 136)

In: Aurelius Augustinus: Epistulae CXXIV–CLXXXIV A. Hg. v. Alois Goldbacher, Wien: ÖAW 1904 (= CSEL 34/2), 544–578.

Petrus Lombardus: Sententiae

2 Bde., Grottaferrata: Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas ³1971 und ³1981 (= SpicBon 4f.).

Tertullian: Apologeticum

Hg. v. Eligius Dekkers, in: Q. Septimius Florens Tertullian: Opera catholica, Turnhout: Brepols 1954 (= CCSL 1), 85–171.

In: Tertullian: Apologetische, dogmatische und montanistische Schriften. Üb. v. K. A. Heinrich Kellner, München: Kösel 1915 (= BKV² Reihe 1, Bd. 24), 37–182.

Varro, M. Terentius: De gente populi Romani

In: Peter, Hermann (Hg.): Historicorum Romanorum reliquiae. 2. Bd., Stuttgart: Teubner 1967/1993, 10–24.

In: Fraccaro, Plinio: Studi Varroniani. De gente populi Romani libri IV, Padua: Draghi 1907, 247–286.

4. Sekundärliteratur

Albrecht, Michael von: Geschichte der römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius und ihr Fortwirken, Berlin: De Gruyter ³2012.

Alvarez, Jesús: St. Augustine and Antisemitism, in: Cross, F. L. (Hg.): Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963. Bd. 3, Berlin: Akademie-Verlag 1966 (= StPatr 9), 340–349.

Andresen, Carl: Anmerkungen, in: Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. Üb. v. Wilhelm Thimme. 1. Buch 1 bis 10, München: Dtv 1977, 533–621.

Andresen, Carl: Anmerkungen, in: Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. Üb. v. Wilhelm Thimme. 2. Buch 11 bis 22, München: Dtv 1978, 837–1018.

Arbesmann, Rudolph: Einführung, in: Aurelius Augustinus: Die Sorge für die Toten. Üb. v. Gabriel Schlachter, Würzburg: Augustinus-Verlag 1975 (= AS), IX–LIII.

Auf der Maur, Hansjörg: Feste und Gedenktage der Heiligen, in: GDK 6/1 (1994) 65–357.

Balthasar, Hans Urs von: Was dürfen wir hoffen?, Einsiedeln: Johannes ²1989.

Barbel, Joseph: Einleitung, in: Aurelius Augustinus: Enchiridion de fide spe et caritate / Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Üb. v. Joseph Barbel, Düsseldorf: Patmos 1960, 5–20.

Barbezat, Michael D.: „In a corporeal flame“. The materiality of hellfire before the resurrection in six Latin authors, in: Viator 44 (2013) 1–20.

Baun, Jane: Gregory's Eschatology, in: Neil, Bronwen / Dal Santo, Matthew (Hg.): A companion to Gregory the Great, Leiden: Brill 2013 (= Brill's companions to the Christian tradition 47), 157–176.

Bavel, Tarsicius Jan van: Hoffen für andere bei Augustinus, in: Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. FS Willigis Eckermann, Würzburg: Augustinus-Verlag 1994 (= Cass. 46), 19–37.

Berger, Klaus: Die Apokalypse des Johannes. 2. Apk 11–22, Freiburg/Br.: Herder 2017.

Binder, Gerhard / Saiko, Maren: Art. Lebensalter, in: DNP 6 (1999) 1207–1212.

Blum, Georg: Art. Chiliasmus. 2. Alte Kirche, in: TRE 7 (1981) 729–733.

- Blumenkranz, Bernhard: Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, Basel: Helbing & Lichtenhahn 1946 (= BBGW 25).
- Böcher, Otto: Art. Chiliasmus. 1. Judentum und Neues Testament, in: TRE 7 (1981) 723–729.
- Boersma, Gerald: Augustine on the beatific vision as *ubique totus*, in: SJTh 71 (2018) 16–32.
- Bowlin, John: Hell and the dilemmas of intractable alienation, in: Wetzel, James (Hg.): Augustine's City of God. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 186–204.
- Brachtendorf, Johannes: De trinitate (Über die Trinität), in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 363–377.
- Bright, Pamela: Augustine and the Thousand Year Reign of Saints, in: Lienhard, Joseph, et al. (Hg.): Augustine. Presbyter Factus Sum, New York: Peter Lang 1993, 445–453.
- Brown, Peter: Augustinus von Hippo. Eine Biographie. Erweiterte Neuausgabe. Üb. v. Johannes Bernard u. Walter Kumpmann, München: Dtv 2000.
- Brown, Peter: Der Preis des ewigen Lebens. Das Christentum auf dem Weg ins Mittelalter. Üb. v. Tobias Gabel, Darmstadt: Philipp von Zabern 2018.
- Brown, Peter: The Decline of the Empire of God. Amnesty, Penance, and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages, in: Bynum, Caroline Walker / Freedman, Paul (Hg.): Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2000, 41–59, 277–283.
- Bynum, Caroline Walker: The resurrection of the body in western Christianity, 200–1336, New York: Columbia University Press ²2017.
- Chazan, Robert: From Anti-Judaism to Anti-Semitism. Ancient and medieval Christian constructions of Jewish history, New York: Cambridge University Press 2016.
- Chelius, Karl Heinz / Grote, Andreas E. J.: Augustins Werke und kritische Editionen, in: AugL 4 (2012–2018) XI–XXXIV.

Clark, Gillian: City of Books. Augustine and the World as Text, in: Klingshirn, William / Safran, Linda (Hg.): The Early Christian Book, Washington, DC: CUA Press 2007, 117–138.

Clark, Gillian: Commentary on Augustine *City of God*, Books 1–5, Oxford: Oxford University Press 2021.

Cohen, Jeremy: Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity, Berkeley: University of California Press 1999.

Congar, Yves: Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils. Üb. v. Christel u. Rudolf Tannhof, Essen: Driewer 1961.

Conybeare, Catherine: On the Interpretation of *Civitas* in Augustine, in: Harrison, Carol, et al.: Being christian in late antiquity. A FS for Gillian Clark, Oxford: Oxford University Press 2014, 139–155.

Cutrone, Emmanuel: Art. Sacraments, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999, 741–747.

Daley, Brian: Eschatologie. In der Schrift und Patristik, Freiburg: Herder 1986 (= HDG IV / 7a).

Daley, Brian: The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology, Cambridge: University Press 1991.

Do Vale, Fellipe: Cappadocian or Augustinian? Adjudicating Debates on Gender in the Resurrection, in: IJST (2019) 182–198.

Donnelly, Dorothy F. (Hg.): The City of God. A Collection of Critical Essays, New York: Peter Lang 1995.

Drecol, Volker Henning: Zur Chronologie der Werke, in: Ders. (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 250–261.

Drews, Friedemann: Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung bei Augustinus, Proklos, Apuleius und John Milton. 1. Augustinus und Proklos, Frankfurt/Main: Ontos Verlag 2009 (= Topics in Ancient Philosophy / Themen der antiken Philosophie 3).

Drobner, Hubertus R.: Augustinus von Hippo: *Sermones ad populum*. Überlieferung und Bestand. Bibliographie-Indices, Leiden: Brill 1999 (= SVigChr 49).

- Drobner, Hubertus R.: Einleitung [zum *sermo* 17], in: Augustinus von Hippo: Predigten zu den Psalmen I (Sermones 13–21). Üb. v. Hubertus R. Drobner, Frankfurt/M.: Peter Lang 2016 (= Pat. 35/1), 491–495.
- Eck, Werner: Art. Cornelius. 2. Kaiserzeit. 19. Cornelius Labeo, in: DNP 3 (1997) 193.
- Eger, Hans: Die Eschatologie Augustins, Greifswald: L. Bamberg 1933 (= GThF 1).
- Eno, Robert: Art. Epistulae, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999, 298–310.
- Ernst, Michael: Art. Babel/Babylon, in: Kogler, Franz (Hg.): Herders Neues Bibellexikon, Freiburg/Br.: Herder 2008, 66.
- Evans, Gillian: Art. Chatholic, church as, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999, 149f.
- Ferrer Maestro, Juan José: Art. Saguntum, in: DNP 10 (2001) 1232f.
- Fitzgerald, Allan: Art. Body, in: Ders. et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999, 105–107.
- Fleteren, Frederick Van: Art. Demons, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999, 266–268.
- Fredriksen, Paula / Irshai, Oded: Christian anti-Judaism: polemics and policies, in: Katz, Steven T. (Hg.): The Cambridge history of Judaism. 4. The late Roman-Rabbinic period, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 977–1034.
- Fredriksen, Paula: Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism, New Haven (Connecticut): Yale University Press 2010.
- Frey, Alexandra: Art. Ogygos/Ogyges, in: DNP 8 (2000) 1123.
- Fuhrer, Therese: Angst oder Hoffnung? Formen und Funktionen eschatologischer Vorstellungen bei Augustin, in: Feldmaier, Reinhard / Winet, Monika (Hg.): Gottesgedanken: Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 91–97.
- Fürst, Alfons: Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte, Berlin: De Gruyter 2011 (= AKG 115).
- Geerlings, Wilhelm: Art. Augustinus, in: LACL² (1999) 65–85.

Geerlings, Wilhelm: *De civitate dei* XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre, in: Horn, Christoph (Hg.): Augustinus. *De civitate dei*, Berlin: Akademie-Verlag 1997 (= Klassiker Auslegen 11), 211–234.

Gerleman, Gillis: Art. Gog, in: BHH 1 (1962) 581.

Goetz, Hans-Werner: Die Geschichtstheologie des Orosius, Darmstadt: WBG 1980 (= IdF 12).

Greshake, Gisbert: Art. Pelagius, Pelagianismus. 2. Pelagianismus, in: LThK³ 8 (1999) 8f.

Griffiths, Paul J.: Self-annihilation or damnation? A disputable question in Christian eschatology, in: ProEc 16 (2007) 416–444.

Häring, Hermann: Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, Zürich: Benziger 1979 (= ÖTh 3).

Häring, Hermann: Eschatologie, in: Drecolll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 540–547.

Harmless, William: Art. Baptism, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999, 84–91.

Heinzmann, Richard: Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: PhJ 93 (1986) 236–259.

Heinzmann, Richard: Die Entwicklung der Theologie zur Wissenschaft, in: Wieland, Georg (Hg.): Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1995, 123–138.

Heinzmann, Richard: Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft. Zur Entwicklung der theologischen Systematik in der Scholastik, in: MThZ 25 (1974) 1–17.

Hobbes, Thomas: Vom Menschen. Vom Bürger. Hg. v. Günter Gawlick / Karl Schuhmann, Hamburg: Meiner ²1966 (= PhB 158).

Höffe, Otfried: Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie, in: Horn, Christoph (Hg.): Augustinus. *De civitate dei*, Berlin: Akademie-Verlag 1997 (= Klassiker Auslegen 11), 259–288.

Hofmann, Christian: Das Reich Gottes bei Augustinus, *De civitate Dei*, Paderborn: Brill Schöningh 2023 (= Augustinus – Werk und Wirkung 17).

- Holtz, Traugott: *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- Horn, Christoph: Einleitung, in: Ders. (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin: Akademie-Verlag 1997 (= *Klassiker Auslegen* 11), 1–24.
- Horn, Christoph: Geschichtsdarstellung, Geschichtsphilosophie und Geschichtsbewußtsein (Buch XII 10–XVIII), in: Ders. (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin: Akademie-Verlag 1997 (= *Klassiker Auslegen* 11), 171–193.
- Hübner, Wolfgang: *Klassische lateinische Literatur und Rhetorik*, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): *Augustin-Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 49–60.
- Huß, Werner: Art. *Garamantes*, in: DNP 4 (1998) 783.
- Kaczynski, Reiner: *Sterbe- und Begräbnisliturgie*, in: GDK 8 (1984) 191–232.
- Kampling, Rainer: Art. *Antijudaismus, Antisemitismus. 2. Patristik bis 19. Jh.*, in: LThK³ 1 (1993) 750–752.
- Kehl, Medard: *Eschatologie*, Würzburg: Echter 1986.
- Keith, Graham: *Patristic Views on Hell*, in: EvQ 71 (1999) 217–232, 291–310.
- King, Helen: Art. *Geschlecht*, in: DNP 4 (1998) 1005–1008.
- Krause, Jens-Uwe: *Die Spätantike (284–565 n. Chr.)*, in: Gehrke, Hans-Joachim / Schneider, Helmuth (Hg.): *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, Berlin: Metzler 2019, 429–499.
- Krauter, Stefan: Art. *Sodom*, in: DNP 11 (2001) 667.
- Krieger, Gerhard / Wingendorf, Ralf: *Christsein und Gesetz: Augustinus als Theoretiker des Naturrechts (Buch XIX)*, in: Horn, Christoph (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin: Akademie-Verlag 1997 (= *Klassiker Auslegen* 11), 235–258.
- La Bonnardière, Anne-Marie: *Did Augustine Use Jerome's Vulgate?*, in: Bright, Pamela (Hg.): *Augustine and the Bible, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press* 1999, 42–51.
- Lamberigts, Mathijs: Art. *Predestination*, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids: Eerdmans 1999, 677–679.

Lammers, Walther: Einleitung, in: Otto von Freising: *Chronica sive historia de duabus civitatibus* / Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten. Üb. v. Adolf Schmidt. Hg. v. Walther Lammers, Darmstadt: WBG ⁶2011 (= AQDGMA 16), XI–LXXXVIII.

Le Goff, Jacques: *Die Geburt des Fegefeuers*. Üb. v. Ariane Forkel, Stuttgart: Klett-Cotta 1984.

Leisegang, Hans: Der Ursprung der Lehre Augustins von der *civitas dei*, in: *AKuG* (1926) 16, 127–158.

Leppin, Hartmut: Art. Flavius Marcellinus, in: *DNP* 7 (1999) 849.

Lienhard, Joseph T.: Art. Friendship, Friends, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): *Augustin-Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 372f.

Limburg, Hans J.: Art. Stephanus, biblische Person. 3. Verehrung u. Brauchtum, in: *LThK*³ 9 (2000) 959.

Liwak, Rüdiger: Art. Juda und Israel. 1. Alter Orient, in: *DNP* 5 (1998) 1187–1191.

Lohse, Bernhard: Zur Eschatologie des älteren Augustin (*De civ. Dei* 20,9), in: *VigChr* 21 (1967) 221–240.

Lorenz, Rudolf: *Fruitio dei bei Augustin*, in: *ZKG* 63 (1950/51) 75–132.

Marschies, Christoph: Art. Ambrosius von Mailand, in: *LACL*² (1999) 13–22.

Markus, Robert: *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press ²1988.

Matter, E. Ann: Art. Women, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids: Eerdmans 1999, 887–892.

Meer, Frederik van der: *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*. Üb. v. Nicolaas Greitemann, Köln: Bachem ²1953.

Miles, Margaret R.: From rape to resurrection: sin, sexual difference, and politics, in: Wetzell, James (Hg.): *Augustine's City of God. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 75–92.

Moss, Candida R.: *Divine Bodies. Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity*, New Haven (Connecticut): Yale University Press 2019.

- Moss, Candida R.: Heavenly Healing: Eschatological Cleansing and the Resurrection of the Dead in the Early Church, in: JAAR 79 (2011) 991–1017.
- Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg/Br.: Herder ⁸2010.
- Müller-Goldkuhle, Peter: Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens, in: Conc(D) 5 (1969) 10–17.
- Nissen, Hans Jörg / Oelsner, Joachim: Art. Mesopotamien, in: DNP 8 (2000) 17–37.
- Nocke, Franz-Josef: Eschatologie, Düsseldorf: Patmos 1982 (= LeTh 6).
- O’Daly, Gerard J. P.: Art. Ciuitate dei (De –), in: AugL 1 (1986) 969–1010.
- O’Donnell, James: Art. Evodius of Uzalis, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eerdmans 1999, 344.
- Oort, Johannes van: *Civitas dei – terrena civitas*: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI–XIV), in: Horn, Christoph (Hg.): Augustinus. De civitate dei, Berlin: Akademie-Verlag 1997 (= Klassiker Auslegen 11), 157–169.
- Oort, Johannes van: De ciuitate dei (Über die Gottesstadt), in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 347–363.
- Oort, Johannes van: Jerusalem and Babylon. A study into Augustine’s City of God and the sources of his doctrine of the two cities, Leiden: Brill 1991 (= SVigChr 14).
- Ott, Ludwig: Eschatologie. In der Scholastik, Freiburg/Br.: Herder 1990 (= HDG IV / 7b).
- Pabst, Stefan: Das theologische Profil des Julian von Toledo. Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts, Leiden: Brill 2021 (= SVigChr 165).
- Partoens, Gert: Augustin als Prediger, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 242–247.
- Partoens, Gert: Mit der Predigtstätigkeit zusammenhängende Werke, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 393–416.
- Pârvan, Alexandra: Revelation 20:12–15. Augustine on the book of life, and the conflicting picture of presentation in *De civitate dei* 20,14–15, in: ZAC 21 (2017) 472–495.

- Pieper, Josef: Tod und Unsterblichkeit, München: Kösel 1968.
- Pollmann, Karla: Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung (Buch I–V), in: Horn, Christoph (Hg.): Augustinus. De civitate dei, Berlin: Akademie-Verlag 1997 (= Klassiker Auslegen 11), 25–40.
- Pollmann, Karla: Knowing one's place. Eschatological thought in Augustine, in: Marlow, Hilary, et al. (Hg.): Eschatology in Antiquity: Forms and Functions, London: Routledge 2021, 472–484.
- Pollmann, Karla: Moulding the Present. Apocalyptic as Hermeneutics in *City of God* 21–22, in: AugStud 30 (1999) 165–181.
- Ramsey, Boniface: Art. Catechizandis rudibus, De, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eerdmans 1999, 144f.
- Ratzinger, Joseph: Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg: Pustet 1977 (= KKD 9).
- Ratzinger, Joseph: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München: Zink 1954 (= MThS.S 7). Zweite Auflage: St. Ottilien: EOS 1992.
- Raveaux, Thomas: Aduersus Iudaeos. Antisemitismus bei Augustinus?, in: Zumkeller, Adolar (Hg.): Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag, Würzburg: Augustinus-Verlag 1989 (= Cass. 40), 37–51.
- Raveaux, Thomas: Augustin und die Juden, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 215–218.
- Rebillard, Éric: Art. Sermones, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eerdmans 1999, 773–792.
- Reicke, Bo: Art. Magog, in: BHH 2 (1964) 1123.
- Reményi, Matthias: Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg/Br.: Herder 2016.
- Rexer, Jochen / Drecoll, Volker Henning: Vita: wichtigste lebensgeschichtliche Daten, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 36–49.

Riedl, Andrea: Das *Purgatorium* im 13. Jahrhundert: Schlaglichter auf ein Novum der ost-westlichen Kontroverstheologie am Vorabend des II. Konzils von Lyon (1274), in: AHC 46 (2014) 353–370.

Ritt, Hubert: Offenbarung des Johannes, Würzburg: Echter 1986 (= NEB 21).

Rösel, Christoph: Art. Gog/Magog, in: WibiLex (März 2012)

[URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19784> (Stand: 6. März 2025)].

Rosen, Klaus: Augustinus. Genie und Heiliger, Darmstadt: Philipp von Zabern ²2017.

Russell, Jeffrey Burton: Art. Hell, Damnation, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999, 422f.

Satake, Akira: Die Offenbarung des Johannes, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹2008 (= KEK 16).

Scanlon, Michael J.: Art. Eschatology, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999, 316–318.

Schipper, Friedrich: Art. Jerusalem, in: Kogler, Franz (Hg.): Herders Neues Bibellexikon, Freiburg/Br.: Herder 2008, 356–364.

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. 2, München: Hueber 1970.

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. 4/2. Von den letzten Dingen, München: Hueber ⁴1953.

Scholz, Heinrich: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins *De civitate Dei*, Leipzig: Hinrichs 1911.

Schrodt, Paul: Art. Saints, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999, 747–749.

Schütz, Christian: Allgemeine Grundlegung der Eschatologie, in: MySal 5 (1976) 553–700.

Seelbach, Larissa Carina: „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen...“. Die Frau und ihre Gottesebenbildlichkeit bei Augustin, Würzburg: Augustinus-Verlag 2002 (= Cass. 50).

Signer, Michael: Art. Jews and Judaism, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999, 470–474.

Simon, Paul: Einführung, in: Aurelius Augustinus: Das Handbüchlein De Fide, Spe et Charitate. Üb. v. Paul Simon, Paderborn: Schöningh ²1962, 5–10.

Smith, Thomas A.: The Pleasure of Hell in *City of God* 21, in: AugStud 30 (1999) 195–204.

Sohn, Hohyun: The Beauty of Hell? Augustine's Aesthetic Theodicy and its Critics, in: ThTo 64 (2007) 47–57.

Speck, Bruce W.: Augustine's Tale of Two Cities. Teleology / Eschatology in *The City of God*, in: JIDS 8 (1996) 105–130.

Stancati, Tommaso: Introduction, in: Julian of Toledo: Prognosticum futuri saeculi / Foreknowledge of the world to come. Üb. v. Tommaso Stancati, New York: The Newman Press 2010 (= ACW 63), 3–362, 465–557.

Stancati, Tommaso: The eschatology of the “De sacramentis Christianae fidei” of Hugh of St. Victor. Part 1, in: Ang. 87 (2010) 239–272.

Stegemann, Viktor: Augustins Gottesstaat, Tübingen: Mohr Siebeck 1928 (= Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 15).

Stockmeier, Peter: Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike, Düsseldorf: Patmos 1983 (= BTRW).

Studer, Basil: Zum Aufbau von Augustins *De civitate Dei*, in: Bruning, Bernard (Hg.): Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel. Bd. 2, Löwen: Leuven University Press 1990, 937–951.

Teske, Roland: Art. Genesi ad litteram liber, De, in: Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eerdmans 1999, 376f.

Treidler, Hans / Brentjes, Burchard: Art. Baktria, in: DNP 2 (1997) 414–416.

Tück, Jan-Heiner: Das Reich hat schon begonnen. Zur ekklesiologischen Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus, in: IKaZ 48 (2019) 601–615.

Unterseher, Lisa A.: The Mark of Cain and the Jews. Augustine's Theology of Jews and Judaism, Piscataway (New Jersey): Gorgias Press 2014 (= Gorgias Studies in Early Christianity and Patristics 39).

Vorgrimler, Herbert: Geschichte der Hölle, München: Fink 1993.

Wachtel, Alois: Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus, Bonn: Röhrscheid 1960 (= BHF 17).

Weisweiler, Heinrich: Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor, in: Schol. 20–24 (1944–1949) 59–87 und 232–267.

Westermann, Claus: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁵1986 (= ATD 19).

Westra, Liuwe: The Apostles' Creed. Origin, History and Some Early Commentaries, Turnhout: Brepols 2002 (= IPM 43).

Wicki, Nikolaus: Das „Prognosticon futuri saeculi“ Julians von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus, in: DT 31 (1953) 349–360.

Wikenhauser, Alfred: Die Offenbarung des Johannes, Regensburg: Pustet ³1959 (= RNT 9).

Wlosok, Antonie: Art. Ignis purgatorius, in: AugL 3 (2004–2010) 487–491.

Wlosok, Antonie: Art. Infernus (infernus), inferus (inferi), in: AugL 3 (2004–2010) 588–592.

Wohlmuth, Josef: Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn: Schöningh 2005.

Zakai, Avihu / Mali, Anya: Time, History and Eschatology. Ecclesiastical History from Eusebius to Augustine, in: JRH 17 (1993) 393–417.

Zapff, Burkard M.: Jesaja 56–66, Würzburg: Echter 2006 (= NEB.AT 37).

5. Hilfsmittel

5.1. Wörterbücher

Gemoll, Wilhelm / Vretska, Karl: Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München: Oldenbourg ¹⁰2006.

Georges, Karl Ernst / Baier, Thomas: Der neue Georges. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Darmstadt: WBG ¹⁶2019.

Langenscheidt Online-Wörterbuch, URL:

<https://owb-langenscheidt-com.uaccess.univie.ac.at>.

Menge, Hermann: Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch, Berlin: Langenscheidt³⁰2001.

Stowasser, Josef M., et al.: Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, München: Oldenbourg 2006.

5.2. Fachlexika und Handbücher

AugL

DNP (einschließlich der Onlineausgabe)

Drecol, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

Fitzgerald, Allan, et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eermans 1999.

LACL²

LMA (einschließlich der Onlineausgabe)

LThK³

RGG⁴ (einschließlich der Onlineausgabe)

TRE (einschließlich der Onlineausgabe)

5.3. Datenbanken

Atla Religion Database with AtlaSerials, URL: <https://web-p-ebshost-com.uaccess.univie.ac.at/ehost/search/advanced?vid=0&sid=181a7ee7-3faf-466f-b260-adaa3f218f31%40redis>.

Finding Augustine, URL: <https://findingaugustine.org>.

Library of Latin Texts, URL:

clt.brepolis.net.uaccess.univie.ac.at/llta/pages/QuickSearch.aspx.

Patrologia Latina Database, URL:

<https://www-proquest-com.uaccess.univie.ac.at/patrologialatina>.

Abstract

Im Bereich der Eschatologie war der heilige Augustinus von Hippo (354–430) über Jahrhunderte hinweg die prägende Autorität. Die vorliegende Dissertation befasst sich mit seinen eschatologischen Inhalten und Fragestellungen und seiner Herangehensweise. Dabei liegt der Fokus vor allem auf seinem Hauptwerk *De ciuitate Dei*. Die letzten drei Bücher dieser Abhandlung, die Bücher 20–22, bilden nicht nur den Abschluss eines großen geschichtstheologischen Entwurfs, sondern stellen für sich genommen auch einen allgemein-eschatologischen Traktat dar.

Der erste Hauptteil befasst sich mit den Büchern 20–22 von *De ciuitate Dei*. Nach einer Einführung in dieses Hauptwerk wurden die Bücher 20–22 Passage für Passage aufgearbeitet. Es wurde versucht, innerhalb der Bücher eine Gliederung zu erstellen, um so auch die innere Logik der Anordnung der Abschnitte bzw. Themen zu erkennen und nachvollziehen zu können.

Im zweiten Hauptteil wurden zur Ergänzung die einschlägigen Abschnitte seines *Enchiridions* und der Schrift *De cura pro mortuis gerenda* beleuchtet. Diese Gelegenheitschriften sind wie die Bücher 20–22 von *De ciuitate Dei* in den 420er-Jahren entstanden. Sie vervollständigen die Reflexion über die Eschatologie des späten Augustinus. *De cura pro mortuis gerenda* ist darüber hinaus eine praktische Abhandlung, die hinsichtlich des Umgangs mit den Toten einen Einblick in die damalige Frömmigkeitspraxis gewährt. Abschließend wurden in diesem Hauptteil noch die *sermones* 17 und 361 behandelt.

Der dritte Hauptteil versucht, Augustins eschatologische Positionen systematisch zusammenzufassen. Dem schließt sich gleichsam als Anhang ein Überblick über den Fortgang der Weiterentwicklung des eschatologischen Traktats bis in das zwölfte Jahrhundert an, um einen Eindruck für die Bedeutung der Arbeit Augustins in diesem theologischen Themenfeld für die ihm nachfolgende Zeit zu vermitteln.