

## *Politische Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus*

CHRISTOPH HORN

Institut für Philosophie  
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn  
christoph.horn@uni-bonn.de

### **ABSTRACT**

The paper first analyses the Ciceronian sources of Augustine's idea of justice, then argues that Augustine maintains a kind of "supernatural" view of politics (that is, an interpretation of politics on the background of divine forces), which leaves no room for a normative evaluation of the socio-political sphere. The specific feature of Augustine's political "supernaturalism", in fact, is the idea that original sin, depriving man of divine grace, prevents the earthly world from being an improvable copy of an ideal model.

1. Die Gerechtigkeitstheorien Ciceros und Augustins gemeinsam zu behandeln, wirkt zunächst nicht sonderlich überzeugend. Bekanntlich liegen die Lebensdaten der beiden Philosophen mehr als vier Jahrhunderte auseinander. Die politisch-soziale Realität hat sich zwischen der späten römischen Republik, die Ciceros Lebenskontext bildet, und der frühen Völkerwanderungszeit, in der der Bischof von Hippo agiert, tiefgreifend verändert: Zu Ciceros republikanischer Biographie gehört noch das Auftreten als führender Politiker und einflussreicher Rhetor, während sich Augustins politische Aktivität auf punktuelle Einwirkungen im Bereich der Kirchenpolitik, etwa im Konflikt mit den Donatisten, beschränkt. Auch die philosophischen Hintergründe der beiden Autoren sind weit voneinander entfernt: Cicero ist von der skeptischen Akademie sowie von stoisch-platonischen Einflüssen geprägt, Augustinus von einer Reihe neuplatonischer Abhandlungen sowie von christlichen Autoren wie Ambrosius. Ciceros philosophische Arbeit dient der Übertragung der griechischen Philosophie auf den römischen Kontext, während Augustins Traktate, Kommentare, Streitschriften, Briefe und Predigten durch eine dogmatisch-apologetische Interessenlage motiviert sind.

Bei genauerem Hinsehen gibt es jedoch zwei gute Gründe für eine gemeinsame Behandlung der beiden Philosophen in der Frage nach der politischen Gerechtigkeit. Zum einen liefern Cicero und Augustinus originelle und inhaltlich gut vergleichbare Neuinterpretationen der klassischen und hellenistischen Gerechtigkeitsskonzeptionen. Bei beiden Autoren finden sich Revisionen und Transformationen des älteren Theoriebestands, die man in der Forschungsliteratur mit derselben Formel charakterisiert hat: Relativierung der Gerechtigkeit als normativer Basis des Staates. Zum anderen besteht ein direktes Einwirkungsver-

hältnis: Augustinus ist massiv durch die philosophischen Texte Ciceros geprägt;<sup>1</sup> er hat sich unmittelbar mit den gerechtigkeitstheoretischen Ausführungen Ciceros beschäftigt und sie einer eingehenden Kritik unterzogen.

Das philosophiehistorische Interesse an jenem Gerechtigkeitsbegriff, der in der antiken politischen Theorie verhandelt wurde, erklärt sich zweifellos aus der aktuellen Diskussionslage in der Politischen Philosophie, welche ebenfalls stark durch dieses Konzept bestimmt ist. Es wäre jedoch ziemlich unbesonnen zu meinen, dass die vergleichbar zentrale Stellung von semantisch verwandten Ausdrücken bereits als Brückenschlag zwischen den Theorieepochen ausreichen würde. Gerechtigkeit in unserem Wortsinn wird in antiken Schriften auch in Zusammenhängen behandelt, in denen die Ausdrücke *dikaion* (*dikaio synê*) oder *iustitia* gar nicht vorkommen; umgekehrt sind nicht alle Kontexte, in denen sie auftreten, für Gerechtigkeitstheorien nach unserem Verständnis einschlägig. Man muss sich daher die stark unterschiedlichen begrifflichen Konnotationen und Hintergründe verdeutlichen, vor denen Gerechtigkeitskonzeptionen in der Antike und der Gegenwart entwickelt werden. Betrachten wir daher zunächst einige begriffliche Voraussetzungen der antiken Auseinandersetzungen mit dem Gerechtigkeitsbegriff, ehe wir uns Cicero und Augustinus als späten Vertretern der antiken Theoriegeschichte zuwenden.

2. Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Politischen Philosophie den Kernbegriff der normativen Diskussion bildet: Die Mehrzahl der aktuellen Theoriebeiträge nimmt in der einen oder anderen Weise Bezug auf das Paradigma von John Rawls, welches um diesen Begriff kreist. Doch dabei dürfte es sich um eine recht kontingente Konstellation handeln. Es liegt nämlich auf der Hand, dass weder unser umgangssprachliches noch unser philosophisches Gerechtigkeitskonzept das Zentrum des moralischen Vokabulars ausmacht. Dieser Rang gebührt wohl dem Begriff des Guten in seinen drei verschiedenen Bedeutungen: verstanden als moralisch Gutes (im Rahmen Kantianischer Ethiken), als prudentiell Gutes (in Hobbesianischen Ethiken) sowie als Gutes der gelingenden Lebensführung (in Aristotelischen Ethiken). Als Indiz für unseren Sprachgebrauch lässt sich anführen, dass wir sicher Bedenken tragen würden zu behaupten, Gerechtigkeit sei in einem gegebenen Fall um jeden – moralisch noch so prekären – Preis herzustellen. Ungleich näher an unserem *common sense* (bzw. an der gängigen Moralphilosophie) befindet sich etwa die These, das moralisch Gute sei unter allen Umständen zu realisieren. Offenbar beruht unser alltägliches Gerechtigkeitskonzept auf einer irgendwie spezifizierten, eingeschränkten normativen Vorstellung: Vielleicht ist dies die Idee der

---

<sup>1</sup> Dazu etwa H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, 2 Bde. (vol. I: *Testimonia*; vol. II: *Augustine's Attitude*), Almqvist & Wiksell, Göteborg 1967.

Fairness, die Idee der Chancengleichheit, die einer Gleichverteilung aller relevanten Güter oder auch die einer adressatenrelativ angemessenen Verteilung. Nun mag man zugestehen, dass Gerechtigkeit zwar nicht dasjenige ist, worauf sich unser moralisches Urteilen insgesamt richtet; möglich wäre aber immer noch, dass Gerechtigkeit den Zentralbegriff politischer Normativität darstellt. Doch auch daran lässt sich begründet zweifeln. Selbst im Bereich der Politischen Theorie scheint es keineswegs von vornherein klar zu sein, ob Gerechtigkeit eine fundamentalere Vorstellung bezeichnet als z.B. die Ausdrücke Anerkennung, Rechte/Menschenrechte oder Freiheit/Autonomie. So gesehen ist es sinnvoll zu fragen, ob Gerechtigkeit wirklich das ist, was wir im Feld des Politischen unbedingt realisiert sehen wollen.

Denkbar ist demgegenüber auch folgendes Verfahren: Man könnte eine terminologische Festlegung treffen, bei der man denjenigen sozialen Zustand, den man als angemessen auszeichnen möchte (welcher auch immer dies sein mag), kurzerhand als ‚Gerechtigkeit‘ bezeichnet. Gerechtigkeit wäre dann präzise das, worum es in der Politik normativ betrachtet gehen soll. In der Politischen Philosophie der Antike scheint eher dieser Sprachgebrauch üblich gewesen zu sein. Gerechtigkeit (*dikaion/dikaiosynê, iustitia*) steht z.B. bei Platon, Aristoteles, Epikur, dem Stoiker Zenon, Cicero oder Augustinus in einem solchen formalen Sinn für den normativen Bestzustand einer Gemeinschaft. Die Basis dafür liegt in dem Umstand begründet, dass *dikaion* (eher als *kalon* oder gar *agathon*) den inhaltlich wenig bestimmten Grundbegriff für moralisch angemessenes Verhalten darstellt. In seinem formalen Charakter gleicht der Gerechtigkeitsbegriff dem antiken Konzept des Glücks (*eudaimonia, beatitudo*), mit welchem er auch inhaltlich verbunden ist. Während nämlich Glück in einem (ebenfalls inhaltlich zunächst unbestimmten) Sinn den wünschenswertesten Lebensverlauf eines Individuums aus dessen wohlerwogener Perspektive bezeichnet, impliziert Gerechtigkeit die normative Perspektive, die jemand in Bezug auf das Glück anderer einnehmen kann. Knapp gefasst bedeutet Glück, dass sich ein Individuum lebenslang im Besitz aller oder aller relevanten Güter befindet – einschließlich der Abwesenheit bestimmter Übel; was dabei als Gut bzw. Übel zu gelten hat und wie relevant es ist, bildet den Gegenstand tieferreichender philosophischer Kontroversen. Analog dazu bedeutet Gerechtigkeit, dass Güter unter den Individuen angemessen verteilt sind, dass also jeder das ihm Zustehende erhält, besitzt oder tut – wie es die berühmte auf Simonides zurückgehende Idiopragieformel Platons zeigt; und auch hier besteht keine Einhelligkeit darüber, was inhaltlich darunter zu verstehen ist.<sup>2</sup>

Beim Blick auf die antike Theoriegeschichte von Gerechtigkeit fallen einige weitere Eigentümlichkeiten ins Auge: Zunächst ist Gerechtigkeit kein spezifisch politischer Ausdruck, sondern generell ein Begriff der Sozialmoral im Unter-

---

<sup>2</sup> Vgl. Das Thrasymachos-Referat bei PLAT. *Resp.* I, 343 C, 3 sowie ARISTOT. *Eth. Nic.* V 3, 1130a, 3.

schied zur Individualmoral. Probleme der Gerechtigkeit betreffen stets „das Gut des Anderen“ (*allogrion agathon*), dies jedoch nicht notwendig im Sinn staatlich-institutioneller Distribution, sondern auch mit Blick auf das Verhältnis zwischen Individuen. Damit hängt der Umstand zusammen, dass seit Platon eine bedeutende Tendenz in der Philosophie zu beobachten ist, Gerechtigkeit mindestens ebenso sehr personalistisch wie institutionalistisch zu behandeln: Gerechtigkeit wird seither vielfach als personale Tugend verstanden. Als gerechtes Individuum wird dabei nur das mit einem geordneten Seelenleben angesehen, also dasjenige, welches über einen festen Charakterzustand gerechter Handlungswahl verfügt. Eine Zwischenstufe zwischen personaler und institutioneller Gerechtigkeit wird in der Figur des gerechten Herrschers behandelt. Ein weiteres typisches Merkmal der antiken Gerechtigkeitsdebatte besteht in der Tendenz zu einem Legalismus. Besonders die Sophisten Kallikles, Thrasymachos, Hippias und Antiphon und ebenso später Aristoteles beziehen ihre Gerechtigkeitslehre stark auf die Rechts- und Gesetzesordnung, die in einem Staat etabliert ist. Gerechtigkeit wird dabei entweder mit Gesetzesbefolgung gleichgesetzt (Thrasymachos, Hippias), oder aber diese Gleichsetzung wird zum Objekt einer Attacke gemacht (Kallikles, Antiphon); Aristoteles diskutiert beide Aspekte und vereinigt sie innerhalb seiner umfassenden Konzeption.

Es liegt auf der Hand, dass als Kontrast zum Legalismus die These von der Existenz eines Naturrechts aufkommt. Und in der Tat ist beginnend mit den Sophisten die Leitfrage der antiken Gerechtigkeitsdebatte weniger das Inhaltsproblem (Was ist gerecht? Was bedeutet Gerechtigkeit?) als vielmehr das Nutzenproblem (Macht sich Gerechtigkeit bezahlt?) und vor allem das Quellenproblem (Auf welcher Basis beruht das, was wir gerecht nennen?). Die berühmte Kontrastierung, die die Diskussion bestimmt, ist die Antithese, wonach Gerechtigkeit entweder eine natürliche Quelle (*physis*) besitzt oder aber auf menschliche Setzung (*thesis*) bzw. auf Übeln und Tradition (*nomos*) zurückgeht. Den Anstoß zu dieser Betrachtungsweise scheint das Problem des Kulturrelativismus gegeben zu haben, auf das man im fünften Jahrhundert aufmerksam geworden ist: Man stellte fest, dass die Perser, Ägypter oder Skythen nach anderen gesetzlichen und moralischen Regeln lebten als die Griechen. Wenn die Natur aber überall ein und dieselbe ist, können nicht alle unterschiedlichen Regeln auf die Natur zurückgehen. Allerdings lassen sich auf der Grundlage solcher Überlegungen, die zur Entgegensetzung von *physis* und *thesis* (bzw. *nomos*) führen, ganz unterschiedliche Positionen entwickeln. Besonders naheliegend ist sicherlich eine ideologiekritische Verwendungsweise, bei der man ein bestimmtes konventionelles Gerechtigkeitsverständnis als bloße Fiktion, vielleicht sogar als naturwidriges Zwangsregime zu decouvrieren versucht. Dies wiederum provoziert eine Verteidigung traditioneller Gerechtigkeitsstandards mithilfe einer Naturrechtstheorie.

Resümierend lässt sich festhalten: Der antike Gerechtigkeitsbegriff bildet im Unterschied zu seinem modernen Widerpart tatsächlich den Kern der Sozialmoral. Zugleich ist er wesentlich unbestimmter; in den antiken Theoriedebatten erscheint er häufig formal und abstrakt. Es handelt sich um einen allgemein moralischen, nicht um einen speziell politischen Begriff. Als solcher erscheint er aber immerhin insofern, als er gerne legalistisch aufgefasst wird, was ihn gleichwohl nicht zum institutionalistisch eingefärbten Ausdruck macht. Vielmehr wird er durchaus auch im Sinn einer personalen Tugend interpretiert. Andererseits wird die personalistisch verstandene Gerechtigkeit keineswegs unpolitisch aufgefasst. Und entscheidend ist schließlich der Vorrang des Quellen- vor dem Inhaltsproblem. Wir haben damit wichtige Voraussetzungen für das Verständnis der Positionen Ciceros und Augustins erläutert.

3. Die Politische Philosophie Ciceros entspringt weniger einem theoretischen als einem praktischen Anliegen: Es geht Cicero mit seiner Gerechtigkeitstheorie in den Schriften *De re publica* und *De legibus* darum, die republikanische Rechts- und Gesetzesordnung gegen die Herrschaftsansprüche einzelner Zeitgenossen, darunter besonders der Triumvirn Pompeius, Crassus und Caesar, zu verteidigen. Auch die späte Abhandlung *De officiis* verfolgt ein stark gesellschaftsbezogenes Ziel: Sie versucht zu zeigen, dass individuelle Gerechtigkeit zum Fortbestand und zum Nutzen eines Staates wesentlich beiträgt.

Nun könnte man versucht sein, hinter dieser pragmatischen Ausrichtung von Ciceros Gerechtigkeitstheorie mehr zu vermuten als einen zufälligen Entstehungskontext oder eine kontingente Adressatenorientierung. Es könnte sich bei Ciceros Theorie um eine reflektierte pragmatische Konzeption handeln; dies ist beispielsweise die These von E.M. Atkins. Besonders mit Blick auf *De officiis* hat Atkins die Auffassung vertreten, Cicero habe sich von der Platonischen Vorstellung verabschiedet, Gerechtigkeit bilde das Fundament des Staates in einem moralischen Sinn; vielmehr verleihe Cicero der Gerechtigkeit eine pragmatisch-funktionale Bedeutung und gleiche darin Thomas Hobbes.<sup>3</sup> Nach Atkins stammen zwar einige der theoretischen Voraussetzungen, die Cicero dort in Anspruch nimmt, von Platon und aus der mittleren Stoa, von Panaitios. Doch habe Cicero diese Elemente mit genuin römischem Traditionsgut zu einer eigentümlichen Synthese verarbeitet. Seine grundlegende Innovation, so Atkins, habe darin bestanden, dass er Gerechtigkeit erstmals von der sozialen Einheit der *res publica* her denke. Bezeichnenderweise sei es für Cicero nicht nur eine Gerechtigkeitsforderung, niemanden zu schädigen; vielmehr versetzt Gerechtigkeit ihren Träger auch in die Lage, dem gemeinsamen Nutzen zu dienen (*De officiis* I, 10,

---

<sup>3</sup> E.M. ATKINS, *Domina et Regina Virtutum: Justice and Societas in „De officiis“*, «Phronesis», 35 (1990), 258-289.

31; vgl. *De re publica* I, 26, 41). Auch mit der Betonung der *benevolentia*, der *fides* sowie weiterer *fundamenta iustitiae* (I, 7, 23) beschreibe Cicero personale Eigenschaften, die darauf ausgerichtet sind, den Zusammenhalt der *societas* zu vergrößern.

Doch Atkins' Interpretation ist alles andere als selbstverständlich. Die Mehrzahl der Forschungsarbeiten tendierte bislang dazu, Cicero der moralischen Naturrechtstradition zuzuordnen; so betrachtet erscheint er eher als platonisierender Stoiker denn als Hobbesianer. Um nun Atkins' Auffassung leichter diskutieren zu können, bietet sich vielleicht die folgende Differenzierung an: Es steht außer Zweifel, dass Cicero die *These vom staatsfundierenden Charakter der Gerechtigkeit* vertritt; strittig ist jedoch, ob es sich dabei genauer betrachtet um die *These vom rechtsmoralischen Fundament des Staates* handelt oder aber um die *These vom pragmatisch-funktionalen Wert der Gerechtigkeit*.

Zunächst einige unkontroverse Fakten: Der frühe Cicero folgt Platon und den Stoikern in der individualethisch akzentuierten Lehre von den vier Kardinaltugenden; bereits dabei spielt aber die soziale Komponente im Hintergrund eine wichtige Rolle. Zusammenfassend versteht Cicero unter Gerechtigkeit eine feste Charakterhaltung, die unter Wahrung des Gemeinnutzens jedem seine Würde zuteilt (*iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. De inventione* II, 53,160). In der Betonung der *utilitas communis* scheint sich bereits das Wesentliche von Ciceros Position abzuzeichnen: die soziale Instrumentalisierung. In *De officiis* findet sich die zentrale Behandlung der Gerechtigkeit als sozialer Tugend in Buch I, 7, 20 - 13, 41. Im zweiten Buch wird das Thema Gerechtigkeit zwar wiederaufgegriffen (II, 11, 38 - 13, 47), jetzt aber mit Blick auf das wohlverstandene Eigeninteresse; Gerechtigkeit dient dabei als Mittel, soziale Sympathien zu gewinnen; und im dritten Buch wird Gerechtigkeit in einer naturrechtlich gefärbten Diskussion von Konfliktfällen stärker moralisch interpretiert. Dennoch liegt der Akzent klar auf der in Buch I akzentuierten sozialen Perspektive. Cicero scheint dabei insofern mit Platon, Aristoteles und den Stoikern zu brechen, als er seinem *iustitia*-Begriff einen pointiert gesellschaftsorientierten, instrumentellen, vielleicht sogar konsequentialistischen Charakter verleiht - vergleichbar Thomas Hobbes im 3. Kapitel von *De cive* oder im 15. Kapitel des *Leviathan*. Träfe dies zu, so ließe sich damit vielleicht erklären, weshalb sich der stoische Kosmopolitismus bei Cicero nur insofern erhalten hat, als er negative Pflichten gegenüber Bürgern anderer Staaten anerkennt. Cicero antizipiert, wie es scheint, die aus der frühen Neuzeit geläufige Vorstellung einer gemeinschaftsfunktionalen Tugend Gerechtigkeit.

Aber kann diese Deutung tatsächlich zutreffen? Unstrittig ist zunächst folgendes: Indem Cicero auf die Platonische Vorstellung einer gerechtigkeitsfundierten Staatlichkeit zurückgreift, möchte er die fortschreitende Destruktion der Republik aufhalten und die alte Ordnung wiederherstellen. Nun bestand eine entscheidende Stärke der republikanischen Ordnung in ihrer Prinzipienorientie-

rung: So wurden etwa die römischen Spitzenbeamten (*magistratus*), insbesondere die Konsuln, unter strenge Regulative der Gesetzesbefolgung und der Machtbegrenzung gestellt; wichtig hierfür sind u.a. der Grundsatz des jährlichen Amtswechsels (Annuität) oder der wechselseitigen Amtsaufsicht (Kollegialität).<sup>4</sup> Das Konsulat wurde (ebenso wie die anderen Ämtern) nach Grundsätzen der Würde und Eignung und aufgrund einer Wahl vergeben. Ferner waren die Kompetenzen der *magistratus* beschränkt durch die Kontroll- und Einflussmöglichkeiten des Senats und der Volksversammlung usw. An diesen Beispielen sieht man leicht, in welchem Sinn Cicero durch die Machtansprüche des Triumvirats ausgerechnet die Gerechtigkeit gefährdet sah: In einer Ordnung wie der beschriebenen realisiert sich Gerechtigkeit, insofern jedem das ihm Gebührende zugeteilt wird und damit Bestrebungen einzelner zurückgewiesen werden, mehr als den der jeweiligen Person zugemessenen Anteil zu erhalten. Auch dies scheint für Atkins' Auffassung zu sprechen.

Bereits in der klassischen Philosophie, bei Platon und Aristoteles, wurde Ungerechtigkeit in dem von Cicero unterstellten Sinn interpretiert, nämlich anhand des Begriffs *pleonexia*. Gemeint ist schon hier, dass der Charakterzustand, welcher zu ungerechten Handlungen führt, darin gründen soll, dass jemand mehr haben will als das ihm zustehende Güterquantum. Umgekehrt charakterisiert es den Gerechten, dass er nicht mehr als das ihm Zustehende besitzen will, sondern fremde Güter respektiert. Damit besitzt die These von der Gerechtigkeit als des entscheidenden Staatsfundaments - am deutlichsten in Platons *Politeia* - einen personalistischen Sinn: Platon ist nicht nur der Auffassung, dass Gerechtigkeit im Fall des Individuums dasselbe bedeutet wie im Fall eines Staates (*Rep. IV, 435 B*) - ein Prinzip, das von Bernard Williams als *analogy of meaning* bezeichnet worden ist<sup>5</sup> -, er meint auch, dass das Vorhandensein gerechter Individuen eine vorhandene Polis zu einer gerechten macht (*Rep. IV, 435 E*). Platon geht sogar noch weiter. Er leitet seine Gerechtigkeitskonzeption in letzter Konsequenz von der Vorstellung einer wohlstrukturierten Ideenordnung ab. Sowohl die geordnete Vielheit der Seelenteile (im Fall des Individuums) als auch die gesellschaftliche Stufenordnung nach Begabungen und Kompetenzen (im Fall der Polis) entspricht dem Geflecht der Ideen, für welches gilt, dass es im wechselseitigen Verhältnis kein Unrecht begeht und kein Unrecht erleidet (*out' adikounta out' adikoumena hyp' allêlôn: Rep. VI, 500 C*).<sup>6</sup> Für diese metaphysische Basis findet sich bei Cicero keine Entsprechung.

---

<sup>4</sup> Vgl. z.B. J. BLEICKEN, *Die Verfassung der römischen Republik*, Schöningh, Paderborn 1975, Kap. I d.

<sup>5</sup> B. WILLIAMS, *The Analogy of City and Soul in Plato's „Republic“*, in E.N. LEE - A.P.D. MOURELATOS - R.M. RORTY (cur.), *Exegesis and Argument*, Van Gorcum, Assen 1973, 196-206.

<sup>6</sup> Dazu R. KRAUT, *The Defense of Justice in Plato's „Republic“*, in: ders. (cur.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 311-337.

Zwei zentrale Unterschiede zwischen Platons *Politeia* und Ciceros *De re publica* sind somit folgende: Zum einen entwirft Cicero im Unterschied zu Platon keine paradigmatische Polis im Sinn eines utopischen normativen Idealbilds; vielmehr rekonstruiert er die römische Republik, wie sie historisch-real vor der Reform der Gracchen bestanden haben soll.<sup>7</sup> Die bestmögliche Staatsverfassung Ciceros ist also an weit weniger anspruchsvolle Voraussetzungen geknüpft als diejenige Platons. Zum anderen verfügt Cicero über kein Gegenstück zu Platons Ideen-Metaphysik; er stellt zwar dem gerechten Individuum im *Somnium Scipionis* am Ende von *De re publica* den Lohn der Unsterblichkeit in Aussicht, entwickelt dafür aber keine Zwei-Welten-Theorie, die sich vergleichbar *Politeia* V-VII auf ontologische oder epistemologische Hintergrundannahmen stützen würde.

Der wohl entscheidende Text für Ciceros These vom staatskonstitutiven Charakter der Gerechtigkeit ist das Buch III von *De re publica*. Leider ist der Text nur fragmentarisch erhalten und daher in seiner genauen Aussagetendenz schwer zu interpretieren. Zumindest soviel ist klar: Nach dem historischen Vorbild des Karneades, der als diplomatischer Gesandter Athens im Jahr 155 v.Chr. nach Rom kam und dort an einem Tag philosophische Argumente zugunsten der Gerechtigkeit vorbrachte, am nächsten Tag jedoch gegen Gerechtigkeit plädierte, lässt Cicero eine Rede wider und eine Rede für Gerechtigkeit halten. Der Redner, der die Gegnerschaft zur *iustitia* repräsentiert, ist Philus (III, 8, 12 - 31, 43), ihr Verteidiger heißt Laelius (III, 21, 32 - 28, 40). Ciceros Sympathien dürften klar auf der zweiten Seite anzusiedeln sein; die triftigeren Überlegungen stammen seiner Ansicht nach von den Befürwortern der Gerechtigkeit. Zu beachten ist dabei erneut ein Unterschied zur Platonischen *Politeia*: Platon versucht zu zeigen, dass sich Gerechtigkeit für ein Individuum unter allen Umständen bezahlt macht; selbst wenn der Gerechte sämtlicher sonstiger Güter beraubt sein sollte, würde es aufs Ganze gesehen über die günstigste Güterbilanz verfügen. Entsprechend meint Platon, dass die gerechteste Polis auch die allgemein vorteilhafteste ist. Cicero dagegen möchte mit seiner in der Form zweier Reden inszenierten Argumentation darauf hinaus, dass ein Staat ohne Gerechtigkeit überhaupt nicht existieren kann. Wir bezeichneten diese Überzeugung Ciceros als seine These vom staatsfundierenden Charakter der Gerechtigkeit. Diese These findet sich bei Platon nicht; nach dessen Schilderung der ungerechten Verfassungen in *Politeia* VIII und IX sind Staaten, sofern sie auf Ungerechtigkeit gegründet sind (im extremsten Fall die Tyrannis) zwar instabil, aber keineswegs unmöglich.

Dass Cicero tatsächlich die skizzierte These vertritt, lässt sich aus dem Umstand erschließen, dass Philus mit seiner gegnerischen, zu widerlegenden Rede

<sup>7</sup> Dazu A. NESCHKE-HENTSCHKE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I.: *Le platonisme politique dans l'antiquité*, Peeters, Louvain-Paris 1995, 191 f.

die Intention verfolgt, die Ungerechtigkeit als wohlverstandene Basis des Staates zu erweisen. Ciceros Gegenthese muss folglich darin bestanden haben, dass es Staaten ohne Gerechtigkeit gar nicht geben kann. Genau diese Gegenüberstellung wird auch von Augustinus für *De re publica* III referiert: Cicero habe dort die Ansicht, kein Staat könne sich ohne Ungerechtigkeit bestehen, mit der Überzeugung kontrastiert, der Nutzen des Gemeinwesens liege präzise in seiner Gerechtigkeit. Anhand des dort verwendeten Beispiels der Unterdrückung fremder Völker gesprochen: Die erste Partei meint, diese zwar ungerecht, liege aber im Interesse des eigenen Staates, während die zweite Partei eine Fremdherrschaft damit rechtfertigt, dass sie der Verhinderung übler Taten diene und deshalb nützlich sogar für die Unterworfenen selbst sei.<sup>8</sup>

Ob man Ciceros Figur Philus mit den philosophischen Intentionen des Carneades identifizieren kann, mag dahingestellt bleiben. In jedem Fall scheint der skeptische Verteidiger der Ungerechtigkeit in *De re publica* III zwei Beweisziele verfolgt zu haben: Zum einen sei das, was man in Staaten gerecht nenne, nämlich die Rechtsordnung, nichts anderes als die Suche nach dem Kollektivvorteil; die soziale Tugend schlechthin sei also die Klugheit. Zum anderen sei das, was man „von Natur gerecht“ nenne, nämlich Selbstbeschränkung mit Blick auf fremde Güter, nichts anderes als strategische Dummheit (vgl. III, 31, 43). Um diesen Punkt plausibel zu machen, scheint sich Philus zunächst um den Nachweis der Kulturrelativität aller Rechtssetzungen bemüht zu haben; ein invariables, überzeitlich-überkulturelles Naturrecht gebe es nicht. Wenn aber kein Naturrecht existiere und Gerechtigkeit soviel wie Rechtsgehorsam bedeute, müsse unklar bleiben, welchen der vielen weltweit vorkommenden Gesetze eigentlich gehorcht werden soll. Staatliche Gesetze, so Philus, würden nur aufgrund von Strafandrohung akzeptiert, nicht aufgrund ihrer Gerechtigkeit (*legesque poena, non iustitia nostra comprobantur*: III, 11, 18); denn das Übel einer permanenten Furcht vor dem Bestraftwerden überwiege den Vorteil, der durch Unrecht entstehen (III, 17, 27). Des weiteren gehe es allen Staaten darum, Vorteile auf Kosten anderer Staaten zu erzielen; wer als Bürger seinem Staat besonders viele solcher Vorteile verschaffe, gelte als vorbildlich. Und schließlich meint Philus, dass Gerechtigkeit auf der individuellen Ebene ebenso viel bedeute wie sich einen Nachteil einzuhandeln, also soviel wie Dummheit (III, 19, 29). Gefragt wird ferner: Würde ein Gerechter lieber bei einem Schiffbruch zugrunde gehen, als

---

<sup>8</sup> Vgl. *De civitate dei* XIX, 21: „[...] Die erwähnten Bücher *De re publica* argumentieren unfraglich sehr energisch und kräftig gegen Ungerechtigkeit und für die Gerechtigkeit. Zunächst freilich wird für die Ungerechtigkeit Partei genommen und behauptet, ohne sie könne ein Staat nicht bestehen und geleitet werden, und als stärkster Beweis dafür angeführt, es sei gewiss ungerecht, dass Menschen über Menschen herrschen, aber wenn eine herrschlustige Bürgerschaft, die einen großen Staat aufbauen wolle, nicht trotzdem diese Ungerechtigkeit übe, könne sie nicht über Provinzen gebieten. Seitens der Gerechtigkeit wird darauf erwidert, Ungerechtigkeit liege hier nicht vor, denn solchen Menschen sei Dienstbarkeit nur heilsam und gereiche ihnen, wenn es recht zugehe, das heißt, wenn den Bösewichtern die Freiheit zu Übeltaten entzogen werde, zum Nutzen, und unterworfen sei ihnen wohl eher als vor ihrer Unterwerfung.“

einen anderen Überlebenden von einer rettenden Planke zu stoßen? Dann, so Philus, schiene auch er töricht zu sein (III, 20, 30).

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als sei Ciceros These vom staatsfundierenden Charakter der Gerechtigkeit nicht identisch mit der Überzeugung, *jeder* Staat oder zumindest *jeder legitime* Staat bedürfe der Gerechtigkeit in einem normativen Sinn. Die letztere Auffassung schreibt Staaten vielmehr ein Gerechtigkeitsfundament im moralischen Sinn vor, und spricht den Titel ‚Staat‘ ungerechten sozialen Gemeinschaften entweder ganz ab oder bestreitet zumindest die Legitimität solcher Staaten. Wir bezeichneten diese Überzeugung als die *These vom rechtsmoralischen Fundament des Staates*. Sie trifft keine Aussagen über strategische Aspekte der Staatsgründung und lässt somit (zumindest in ihrer moderateren Version) die Frage offen, ob es nicht hocheffiziente und stabile Gemeinwesen geben kann, welche keinerlei Gerechtigkeitsfundament besitzen. Handelt es sich bei Ciceros These also nicht um ein moralisches, sondern um ein funktionales oder pragmatisches Argument? Bildet Gerechtigkeit nach Cicero im moralischen oder im funktionalen Sinn die unabdingbare Basis jedes Staates?

Um eine Antwort zu finden, müssen wir die Gegenposition in Augenschein nehmen. Die Ciceronische These, dass es Staaten ohne Gerechtigkeitsfundament in der Praxis überhaupt nicht geben könne, wird von Laelius verteidigt. Zentral für dessen Rede scheint die Intention gewesen zu sein, die Existenz und den präzisen Sinn eines einzigen wahren Gesetzes oder natürlichen Rechts nachzuweisen. Bei Laktanz findet sich folgende aufschlussreiche Zitatpassage aus *De re publica*:

Es ist aber das wahre Gesetz (*vera lex*) die richtige Vernunft (*recta ratio*), die mit der Natur in Einklang steht, sich in alle ergießt, in sich konsequent, ewig ist, die durch Befehle zur Pflicht ruft, durch Verbieten von Täuschung abschreckt, die indessen den Rechtschaffenen nicht vergebens befiehlt oder verbietet, Ruchlose aber durch Geheiß und Verbot nicht bewegt. Diesem Gesetz etwas von seiner Gültigkeit zu nehmen, ist Frevel, ihm irgendetwas abzugeben, unmöglich, und es kann ebenso wenig als Ganzes außer Kraft gesetzt werden. Wir können aber auch nicht durch den Senat oder das Volk von diesem Gesetz gelöst werden, es braucht als Erklärer und Deuter nicht Sextus Aelius geholt zu werden, noch wird in Rom ein anderes Gesetz sein, ein anderes in Athen, ein anderes jetzt, ein anderes später, sondern alle Völker und zu aller Zeit wird ein einziges, ewiges und unveränderliches Gesetz beherrschen, und einer wird der gemeinsame Meister gleichsam und Herrscher sein: Gott. Er ist der Erfinder dieses Gesetzes, sein Schiedsrichter, sein Antragsteller, wer ihm nicht gehorcht, wird sich selber fliehen, und das Wesen des

Menschen verleugnend, wird er gerade dadurch die schwersten Strafen büßen, auch wenn er den übrigen Strafen, die man dafür hält, entgeht.<sup>9</sup>

Der Text enthält ein eindrucksvolles Plädoyer für ein überpositives, überzeitlich-überkulturelles Natur- oder Vernunftrecht, welches weder von Menschen abwandelbar oder suspendierbar sein soll noch einer näheren Auslegung bedürfe. Dieses Naturrecht besitzt einen göttlichen Ursprung und wirkt sich normativ auf die Handlungen aller Individuen aus, sofern sie sich ihm nicht verschließen. Offenbar ist mit der *vera lex* eine prinzipienorientierte Vernunftmoral gemeint. Mit Atkins' These dürfte dies nur schwer vereinbaren lassen.

Der Text führt uns somit einen wichtigen Schritt weiter: Ciceros These vom staatsfundierenden Charakter der Gerechtigkeit kann nicht funktional gemeint sein, vielmehr muss es einen moralischen Sinn haben. Aber welchen? Sollte Cicero bestritten haben, dass in manchen Staaten eine Verfassungs- und Rechtsordnung besteht, die kein naturrechtliches Fundament aufweist? Auf diese Frage gibt ein Text aus *De legibus* Auskunft:

Das aber ist wirklich äußerst töricht: zu glauben, alles sei gerecht, was in Bestimmungen und Gesetzen der Völker festgelegt ist. Etwa auch, wenn es irgendwelche Gesetze von Tyrannen sind? [...] Es gibt nämlich nur ein einziges Recht, dem die menschliche Gemeinschaft verpflichtet ist und dem ein einziges Gesetz eine Grundlage gibt: Dieses Gesetz ist die richtige Vernunft im Bereich des Befehlens und Verbotens. Wer dieses Gesetz nicht kennt, ist ungerecht, ob es nun irgendwo aufgeschrieben ist oder nicht. Wenn aber Gerechtigkeit Gehorsam gegenüber geschriebenen Gesetzen und Bestimmungen der Völker wäre und wenn, wie dieselben Leute behaupten, alles an seinem Nutzen zu messen wäre, dann würde jeder die Gesetze missachten und brechen, falls er es könnte, sofern er glaubte, dass ihm dieses Verhalten einen Gewinn brächte. Folglich gibt es überhaupt keine Gerechtigkeit, wenn sie nicht von Natur aus vorhanden ist, und die Gerechtigkeit, die auf Nutzenüberlegungen aufgebaut wäre, würde durch eben diesen Nutzen aufgehoben werden [...].<sup>10</sup>

Im zitierten Passus lässt Cicero ein geschärftes Problembewusstsein für unmoralische Rechtsordnungen erkennen. Seine Antwort auf diese Herausforderung besteht darin, die Bezeichnungen *ius* und *lex* nur einer einzigen Größe zuzuschreiben: dem moralisch verstandenen Naturrecht. Entsprechend weist der Text alle Nutzenüberlegungen klar zugunsten einer streng moralisch zu verstehenden Naturrechtskonzeption zurück. Damit haben wir eine Lösung für die

---

<sup>9</sup> *Divinae institutiones* VI, 8, 6-9; Übersetzung K. Büchner.

<sup>10</sup> *De legibus* I, 15, 42; Übersetzung R. Nickel (modifiziert).

Frage erreicht, wie Ciceros These vom staatsfundierenden Charakter der Gerechtigkeit zu verstehen ist. Was Cicero im Auge hat, ist eine terminologische Festlegung: Von Recht und Gesetz soll nur dort die Rede sein können, wo das eine, invariante und moralische Natur- oder Vernunftrecht gemeint ist. Jedes Gesetz, so Cicero, das seinen Namen verdient, ist *eo ipso* moralisch lobenswert (*omnem enim legem, quae quidem recte lex appellari possit, esse laudabilem* [...]: *De legibus* II, 5, 11). Cicero folgt darin Platon: Bereits bei diesem findet sich die Feststellung, dass eine nicht am Gemeinwohl der Polis orientierte Verfassung oder ein nicht-gemeinwohlbezogenes Gesetz ihre jeweilige Bezeichnung gar nicht verdienen (*Leg. IV*, 715 B, 2-6).

Damit dürfte Atkins' Annäherung der Ciceronischen Gerechtigkeitstheorie an den Funktionalismus von Thomas Hobbes unhaltbar sein. Cicero hält die naturrechtliche Fundierung, nicht die soziale Instrumentalisierung für das zentrale Merkmal der politischen Gerechtigkeit. Allerdings, so klar und eindeutig die Ciceronische Naturrechtskonzeption auch wirken mag, in ihrer Interpretation besteht dennoch keine Einigkeit in der Forschung. Traditionell las man die zitierte Passage ebenso wie viele ähnliche Texte, besonders aus *De legibus*, so als wolle Cicero eine der neuzeitlichen Normierungsvorstellung vergleichbare dichotomische Auffassung vertreten: Danach wäre das positive Recht eines Staates am Maßstab des natürlichen Gesetzes zu messen, und bei diesem handelte es sich um ein System unveränderlicher Normen. K.M. Girardet hat demgegenüber die These vertreten, dass Ciceros Schrift *De legibus* das *ius naturae* (auch *lex naturae* und *lex aeterna*) gar nicht im Sinn der aus der späteren Theoriegeschichte geläufigen Dichotomie von Naturrecht und positivem Recht interpretiert.<sup>11</sup> Cicero ist demnach keineswegs der Ansicht, das auf bloßer Autorität beruhende Recht sei im Rückgriff auf ein überzeitliches Naturrecht zu legitimieren; nach Girardet hält er das Naturrecht für den Gegenbegriff zum dekretierten Recht und sieht es beispielsweise als Teil des römischen Rechts sowie anderer legitimer Verfassungen an. Dieser Ciceronischen Position liegt nach Girardet eine Naturrechtsidee zugrunde, nach der dasjenige positive Recht, das „aus der Natur des Menschen hervorgeht“, selbst das Naturrecht sei; dieses wesensgemäße Recht entspreche weitgehend dem Recht der (alten) römischen Republik. Girardets Auffassung lässt sich gut damit vereinbaren, dass Cicero die altrömische Verfassung als Inbegriff der gerechten Staatsordnung betrachtet zu haben scheint.

Demgegenüber hat A. Neschke-Hentschke die traditionelle dichotomische Deutung der Ciceronischen Naturrechtstheorie verteidigt. Nach ihrer Interpretation setzt Cicero beim kosmisch-göttlichen Naturrecht der Stoiker an, identifiziert dieses jedoch mit der praktischen Vernunft, der menschlichen Klugheit

<sup>11</sup> K.M. GIRARDET, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift 'de legibus'*, Steiner, Wiesbaden 1983; vgl. auch ders., *Naturrecht und Naturgesetz: Eine gerade Linie von Cicero zu Augustinus?*, «Rheinisches Museum», 138 (1995), 266-298.

(*prudentia*). Daraus ergibt sich eine Dichotomie zwischen menschlichem und göttlichem Recht, weswegen die Interpretation gerechtfertigt sei, Cicero nehme eine Differenz zwischen normativem und faktischem Recht an. Neschke-Hentschke rückt Ciceros Position insgesamt von der Naturrechtsauffassung der Stoa ab und beschreibt sie als einen *platonisme politique*.<sup>12</sup>

Wie auch immer man das Verhältnis von göttlichem und staatlichem Recht bei Cicero bestimmen mag, ausgeschlossen scheint in jedem Fall eine Interpretation wie diejenige von Atkins, nach der Gerechtigkeit nutzenfunktional zu beschreiben wäre. Obwohl er der Gerechtigkeit einen stark gemeinschaftsfunktionalen Sinn verleiht, kann man nicht behaupten, Cicero vertrete insgesamt die These vom pragmatisch-instrumentellen Wert der Gerechtigkeit.

4. Anders als Cicero rückt Augustinus in seiner späten Staatsdiskussion von *De civitate dei* zweifellos von der Hauptlinie der antiken Staatsbegründung ab: Statt den Staat und seine Rechtsordnung mit der These zu legitimieren, es handle sich bei diesen um Abbilder der göttlichen Gerechtigkeit, vertritt er die Auffassung, der Staat sei als ein bloßes Interessenbündnis zum Vorteil seiner Bürger zu verstehen. Dies ist ein überraschender Punkt, den man bei dem Kirchenvater zunächst nicht erwarten würde. Im Unterschied zu Cicero nähert sich der Platoniker Augustinus tatsächlich der Hobbesschen Vertragstheorie an; auch diese erklärt ja den Umstand, dass die wohlüberlegten strategisch-rationalen Interessen aller Individuen konvergieren, für staatskonstituierend und sieht in der Gedankenfigur einer vertraglichen Übereinkunft die Legitimationsbasis des Staates. Allerdings repräsentiert der neuzeitliche Kontraktualismus ebenso wie sein rechtsphilosophisches Pendant, der Rechtspositivismus, eine ausgesprochen antiplatonische Position. In der Tat wird sich zeigen, dass Augustins Annäherung an den Hobbesschen Kontraktualismus auf ganz andersartigen theoretischen Prämissen beruht, als sie für den frühneuzeitlichen Philosophen maßgeblich waren. Versuchen wir, Affinität und Differenz zu Cicero und zu Hobbes genauer zu bestimmen.

Für die christlichen Apologeten der ersten Jahrhunderte war die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik natürlich schon lange vor Augustinus ein wichtiges Thema, insbesondere seitdem das Christentum selbst zu politischer Macht, ja sogar zu einer Vorrangstellung gelangt war. Vor der Zeit Konstantins bot es sich an, das Römische Reich – wie etwa Tertullian dies tat – ebenso wie jede andere staatliche Herrschaft zu diskreditieren, und zwar mit dem Argument, dass Staaten insgesamt auf Gewalt und besonders auf Eroberungskriege gegründet seien.<sup>13</sup> Zu Augustins Zeit lag es umgekehrt nahe, die Herrschaft

---

<sup>12</sup> A.a.O. 200-202.

<sup>13</sup> Vgl. etwa *Apologeticum* 25, 14.

christlicher Kaiser im Stil des Eusebius zu verklären;<sup>14</sup> man spricht in diesem Zusammenhang von einer christlichen Reichstheologie sowie von einer christlichen Variante der traditionellen Panegyrik. Von diesem Kontext her könnte man vermuten, *De civitate dei* müsse eine staatstheoretische Apologie des christlich gewordenen Reichs enthalten. Doch dies ist an keiner Stelle der Fall: Augustinus identifiziert Rom innerhalb seiner Antithese von den *duae civitates* mit dem negativen Pol und zieht eine nüchtern-kritische Bilanz der römischen Geschichte.

Vor dem Hintergrund dieser nüchternen Analyse, die weder eine Verwerfung noch eine Verteidigung anstrebt, könnte man bezweifeln, ob es überhaupt Augustins Absicht ist, die moralische Legitimationsfrage mit Blick auf Staaten aufzuwerfen. In der Tat ist dies schwer zu entscheiden. Jedenfalls ist eine Staatslegitimation idealtypisch gesehen auf zweierlei Weise möglich. Entweder sieht man die Staatlichkeit aus einer moralisch-normativen Perspektive als legitim oder zumindest partiell legitim an, oder man knüpft seine Legitimitätskriterien an pragmatische Aspekte, etwa an soziale Integrations- oder Effizienzgesichtspunkte.

Die heftige Staatskritik der ersten vier Bücher von *De civitate dei* (in denen besonders eine kritische Geschichte der römischen Expansionismus geboten wird) lässt keinen Zweifel zu, dass Augustinus den Staat moralisch, nicht pragmatisch beurteilt. Die Argumentation gipfelt in der berühmten Seeräuber-Anekdote von Buch IV, 4. Der Text lautet wie folgt:

Bei fehlender Gerechtigkeit – was sind da Reiche anderes als große Räuberbanden? Sind doch auch Räuberbanden nichts anderes als kleine Reiche. Auch da ist eine Schar von Menschen, die unter Befehl eines Anführers steht, sich durch Verabredung zu einer Gemeinschaft zusammenschließt und nach fester Übereinkunft die Beute teilt. Wenn dies üble Gebilde durch Zuzug verkommener Menschen so sehr an Größe zunimmt, dass Ortschaften besetzt, Niederlassungen gegründet, Städte erobert, Völker unterworfen werden, nimmt es ohne weiteres den Namen Reich an, den ihm offenkundig nicht etwa seine nachlassende Habgier, sondern die erlangte Straflosigkeit einbringt. Treffend und wahrheitsgemäß war darum die Antwort, die einst ein aufgegriffener Seeräuber Alexander dem Großen gab. Denn als der König den Mann fragte, was ihm einfalle, dass er das Meer unsicher mache, erwiderte er mit freimütigem Trotz: ‚Und was fällt dir ein, dass du das Erdreich unsicher machst? Freilich, weil ich es mit einem kleinen Fahrzeug tue, heiße ich Räuber. Du tust es mit einer großen Flotte und heißt Imperator.‘<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Z.B. *Vita Constantini* IV, 48.

<sup>15</sup> Übersetzung W. Thimme (modifiziert).

Man versteht Augustins Intention nicht richtig, wenn man nicht beachtet, dass der Kirchenvater die Antwort des Seeräubers nachdrücklich lobt: *eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit*.<sup>16</sup> Ein solches Lob wirkt überraschend, wenn man sich klarmacht, dass die Anekdote einem skeptischen Kontext entnommen ist. Die Erzählung lässt sich präzise auf ein Vorbild aus Ciceros *De re publica* zurückführen. Der genaue Bezugspunkt Augustins findet sich in den fragmentarisch überlieferten Werk nur noch in einem einzigen Satz:

Denn als man ihn fragte, von welcher Verruchtheit getrieben er mit einem Kaperschiff das Meer unsicher mache, sagte er: ‚Von derselben [Verruchtheit], von der du [getrieben bist], wenn du den Erdkreis unsicher machst.‘<sup>17</sup>

Der zitierte Satz gehört zur Rede des Philus in Buch III von *De re publica*, welcher – wie wir sahen – die Aufgabe zukommt, den Gerechtigkeitsbegriff mit skeptischen Bedenken zu destruieren. Bemerkenswerterweise knüpft Augustinus also an die akademisch-skeptische Destruktion und nicht an Ciceros anti-skeptische Verteidigung der Gerechtigkeitskonzeption an. Besitzt diese äußere Anknüpfung auch eine inhaltliche Bedeutung? Kommen wir damit zur Interpretation von *De civitate dei* IV, 4.

Augustinus weist mit diesem Text auf eine staatsphilosophisch zentrale Schwierigkeit hin, nämlich auf die Frage, ob und gegebenenfalls wie man eine Rechts- und Staatsordnung von einer Räuberbande unterscheiden kann. Grundsätzlich scheinen ihm dabei drei verschiedene Theorievarianten offengestanden zu haben, so dass wir zwischen drei Möglichkeiten, die Seeräuber-Anekdote zu interpretieren, wählen müssen: [a] *Rechtsmoralische Deutung*: Nach dieser Lesart will Augustinus zum Ausdruck bringen, dass ein Gerechtigkeitsfundament, eine moralische Basis, zu jedem Staat als unverzichtbares Definitionsmerkmal gehört; darin unterscheiden sich Staaten prinzipiell von Räuberbanden. Analog zu Augustins frühem Diktum „Was nicht gerecht ist, scheint mir überhaupt kein Gesetz zu sein“ (*nam lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit*)<sup>18</sup> könnte man das gemeinte Prinzip mit den Worten formulieren: Was nicht gerecht ist, scheint überhaupt kein Staat zu sein. [b] *Kriteriologische Deutung*: Nach dieser Lesart sind Staaten zwar nicht in jedem Fall, aber zumindest der Möglichkeit nach gerecht. Anhand des Maßstabs oder Kriteriums der Gerechtigkeit lassen sich legitime (oder legitimere) von illegitimen (oder weniger legitimen) Staaten unterscheiden; letztere, so wäre dann Augustins Intention, befinden sich mitunter geradezu auf derselben moralischen Stufen wie Räuberbanden. Zu ergänzen

---

<sup>16</sup> CCL 47, 102.

<sup>17</sup> *De re publica* III, 14, 24; Übersetzung K. Büchner.

<sup>18</sup> *De libero arbitrio* I, 5, 11.

wäre dann: Es existieren jedoch auch integre Staaten, die aufgrund ihrer Gerechtigkeit nicht mit Räuberbanden gleichgesetzt werden dürfen. [c] *Staats skeptische Deutung*: Nach dieser Lesart lassen sich Staaten unter keinen Umständen von Räuberbanden unterscheiden, da sie mit diesen die Eigenschaft teilen, ohne jeden Anteil an Gerechtigkeit zu sein. Der Ausdruck „gerechter Staat“ wäre so gesehen um nichts weniger absurd als die Rede von einer „gerechten Räuberbande“.

Welche der drei Deutungen ist richtig? Eine präzise Interpretation des Kapitels stößt auf die Schwierigkeit, dass der Sinn seines Einleitungssatzes doppeldeutig ist: „Bei fehlender Gerechtigkeit – was sind da Reiche anderes als große Räuberbanden?“ (*remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*). Denn der Ablativus absolutus *remota iustitia* kann entweder eine konditionale oder eine kausale Einfärbung besitzen. Entweder bedeutet „bei fehlender Gerechtigkeit“ soviel wie „dann, aber auch *nur dann, wenn* Gerechtigkeit fehlt“. In diesem Fall würde der Kirchenvater meinen, dass Staaten unter der Bedingung fehlender Gerechtigkeit mit Räuberbanden gleichzusetzen wären, sich bei vorhandener Gerechtigkeit hingegen von kriminellen Vereinigungen durchaus unterscheiden ließen (= [b]: kriteriologische Deutung). Oder aber der Ausdruck ist im Sinn des begründenden Nebensatzes „*weil* Gerechtigkeit fehlt“ zu verstehen. Dann würde Augustinus meinen, dass Staaten die Gerechtigkeit ebenso grundsätzlich abgibt wie Räuberbanden; alle Staaten wären dann mit Räuberbanden gleichzusetzen (= [c]: staats skeptische Deutung).

Immerhin ist damit soviel klar: Augustinus kann nicht der Ansicht gewesen sein, Gerechtigkeit sei ein unverzichtbares Merkmal jedes Staates, ein staatsdefinierendes Element; einen solchen Sinn gibt der Ablativus absolutus nicht her. Dass Gerechtigkeit für ihn keine *conditio sine qua non* von Staatlichkeit bildet, wird durch folgende Überlegung gestützt: In der Logik der Erzählung muss derjenige Aspekt, in dem sich Staaten und Räuberbanden gleichen, präzise das Fehlen von Gerechtigkeit sein. Gleichwohl zweifelt der geschilderte Seeräuber sicher nicht am Staatscharakter des Alexander-Reichs, sondern an dessen Recht zur militärischen Expansion. (Übrigens wäre es auch absurd anzunehmen, er wolle auf diese Weise Räuberbanden normativ aufwerten.) Die Pointe kann nur darin liegen, dass Staaten in moralischer Hinsicht (sei es im Einzelfall, sei es immer) mit Räuberbanden gleichzusetzen sind. Augustinus kann also nur entweder angenommen haben, durch Gerechtigkeit zeichneten sich bessere gegenüber schlechteren Staaten aus, oder aber, kein Staat verfüge über das Merkmal der Gerechtigkeit.

Als tatsächlich staatskonstitutive Elemente führt er in *De civitate dei* IV, 4 sechs Charakteristika an, von denen er behauptet, dass sie Gültigkeit ebenso für Räuberbanden besitzen. Es handelt sich um: (i) das Vorhandensein einer (hinreichend großen) Gruppe von Menschen, (ii) eine entscheidungs- und zwangsbefugte Führung, (iii) einen Sozialvertrag (*pactum societatis*), (iv) die Geltung eines

Gesetzes (*lex*), (*v*) die Geltung bestimmter Verteilungsregeln und -prozeduren für die erworbenen Güter und (*vi*) den Expansionsdrang oder eine andere nach außen gerichtete strategische Interessenvertretung. Allein für Staaten gelten nach unserem Text hingegen folgende vier Merkmale: (*vii*) eine ausreichend große Menschenmenge, damit man von einem Volk sprechen kann, (*viii*) eine feste, zumal städtische Siedlungsform, (*ix*) der Besitz eines festen Territoriums und (*x*) rechtliche Straflosigkeit, d.h. das Fehlen einer übergeordneten zwangsbefugten Instanz (und damit die allgemeine Anerkennung als legitime Gemeinschaft). Nun sieht man sofort, dass es sich bei den Punkten (*vii*) bis (*x*) um deskriptive und kontingente, nicht um normative, gerechtigkeitsrelevante Eigenschaften handelt.<sup>19</sup> Wenn aber Augustinus die Unterscheidungsmerkmale zwischen Staaten und Räuberbanden so oberflächlich ansetzt, kann dies nur bedeuten, dass er Gerechtigkeit nicht als Kriterium legitimer Staatlichkeit betrachtet.

Die Auslassung des Gerechtigkeitsaspekts in *De civitate dei* IV, 4 legt den Schluss nahe, dass Augustinus prinzipieller Staats skeptiker ist (=Lösung [c]). Dieser Schluss ist allerdings bislang noch nicht zwingend, da die Sachlage soweit auch mit der Deutung [b] vereinbar wäre. Er lässt sich jedoch plausibel machen, wenn man einen Blick auf die Hintergrundüberzeugungen des späten Augustinus wirft. Diese bilden eine Theoriekonstellation, welche durch die Stichwörter Sündenfall, Erbsünde, Gnade, Erwählung und Erlösung bestimmt ist. Natürlich handelt es sich dabei um Begriffe, die eine individualethische oder personale, nicht eine institutionenethische Bedeutung aufweisen. Tatsächlich versteht Augustinus unter Gerechtigkeit ebenfalls in erster Linie eine personale Tugend. Er schließt sich der platonischen Idiopragieformel in ihrer lateinischen Wiedergabe durch Cicero an: *iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere* (*De civitate dei* XIX, 4). Gerechtigkeit bezeichnet einen personalen Habitus der angemessenen Güter-, Aufgaben- und Lastenverteilung. Bei näherem Hinsehen weist seine Konzeption personaler Gerechtigkeit große Ähnlichkeiten mit derjenigen Plotins auf. Die Plotinische Tugendkonzeption ist gekennzeichnet durch eine pointierte Unterscheidung zwischen bürgerlichen Tugenden (*politikai aretai*) und höheren Tugenden (*meizous*; vgl. *Enn.* I 2 [19] 1,16 f.). Plotin unterlegt diesem Platonischen Begriffspaar den neuartigen Sinn, dass bürgerliche Tugenden diejenige Charakterhaltung bezeichnen, welche unter den Bedingungen einer zeitlich-irdischen Existenz angemessen ist, während ihre ‚Urbilder‘, die höheren Tugenden, die vortreffliche seelische Verfassung in einer intelligiblen und unkörperlichen Welt darstellen. Gerechtigkeit wird bei Plotin definiert als die „gleichzeitige angemessene Eigentätigkeit aller anderen Tugenden in Bezug auf Herrschen und Beherrschtwerden“ (*tên hekastou toutôn homou oikeiopragian archê perikai tou archesthai*; *Enn.* I 2 [19] 1,20 f.). Mit dieser Formulierung behält Plotin

---

<sup>19</sup> Ich folge damit ungefähr der Analyse von O. Höffe in Ch. HORN (cur.), *De civitate dei*, Akademie Verlag, Berlin 1997, 385.

Platons an seelischer Harmonie orientierte Konzeption bei: Gerechtigkeit bezeichnet den vollkommenen Ordnungszustand der Seele. Allerdings stellt Plotin fest, hiermit sei noch nicht die ‚Idee der Gerechtigkeit‘ (*autodikaiosynê*) erfasst (*Enn.* I 2 [19] 6,17 ff.). Um diese, den Inbegriff der wahren oder höheren Gerechtigkeit, richtig zu begreifen, müsse man sich eine Gerechtigkeit vorstellen, die sich nicht auf eine Vielzahl von Seelenteilen und äußeren Ereignissen beziehe. Vielmehr sei die Idee der Gerechtigkeit als einheitliche und schlechterdings angemessene Eigentätigkeit (*hê de holôs oikeiopragia*) zu verstehen. Untere und obere Tugenden weisen also jeweils ein reziprokes Implikationsverhältnis auf (*antakolouthousi ... allêlais*), und unter Gerechtigkeit soll exakt die Einheitsform der Tugenden zu verstehen sein.

Augustinus folgt Plotin in dessen zentralem Punkt, nämlich bei der Differenzierung zwischen ihrer vorläufigen, unzulänglichen, inchoativen Form, die unter irdischen Bedingungen in Erscheinung tritt, und einer ewigen oder himmlischen Ausprägung von Gerechtigkeit. Anders als Plotin unterlegt Augustinus der höheren Tugend jedoch einen Sinn, der sich aus der christlichen Eschatologie ergibt; dabei löst er die Urbild-Abbild-Relation zwischen den beiden Tugendebenen zwar nicht völlig auf, vermindert aber ihr Ausmaß. An die Stelle einer irdischen Abbildgerechtigkeit tritt die Vorstellung einer bloß situativen, schwachen oder fragmentarischen Restgerechtigkeit. Augustins irdische Gerechtigkeit verschafft dem betreffenden Individuum eine wesentlich geringere charakterliche Vollkommenheit, als Plotin dies vorsieht; es bleibt aber auch bei Augustinus dabei, dass sie noch mit der höheren Gerechtigkeit in Verbindung steht und folglich in der jenseitigen Existenzform perfektioniert wird (vgl. dazu etwa *Contra duas epistulas Pelagianorum* III, 7,19). Nach *De trinitate* XIV, 9 setzt sich die zeitliche Gerechtigkeit zum Ziel, „den Elenden zu Hilfe zu kommen“ (*iustitia est in subveniendo miseris*), während die ewige darin besteht, „Gott als Regierendem unterstellt zu sein“ (*deo regenti esse subditum*). Beide Formulierungen klingen zwar spezifisch christlich, beruhen aber in Wahrheit auf eschatologischen Modifikationen neuplatonischer Lehren. Noch klarer kommt die Kontinuität zur neuplatonischen Auffassung an Stellen zum Ausdruck, an denen Gerechtigkeit im Kontext der Lehre von den vier Kardinaltugenden behandelt wird (bes. *De libero arbitrio* I, 13,27; *De musica* VI, 16,51 ff.). Im Hintergrund steht bei Augustinus wie bei Plotin das neuplatonische Aufstiegsmodell: Der Besitz von Tugenden ist unter den ungünstigen Umständen des diesseitigen Lebens stets nur in unvollkommenem Maße erreichbar; dennoch sind es die Tugenden, die das Leben eines Menschen soweit wie möglich ordnen und über die sich der Aufstieg der menschlichen Seele zur göttlich-intelligiblen Welt vollzieht.<sup>20</sup> Der tatsächliche Unterschied zu Plotin besteht dagegen in der Frage, worauf genau die

<sup>20</sup> Zur Interpretation vgl. Ch. HORN, *Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut*, in Th. FUHRER - M. ERLER (cur.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Steiner, Stuttgart 1999, 173-190.

Unzulänglichkeit der diesseitigen Tugenden zurückgeht. Für Augustinus ist dies nicht wie für Plotin die Materie, sondern der in der Bibel geschilderte menschliche Sündenfall. Besonders seit den späten 390er Jahren vertritt er die Auffassung, dass wahre Gerechtigkeit nur noch aufgrund göttlicher Gnade erreichbar (und damit Christen vorbehalten) sei; aber selbst diese *vera iustitia* soll nur unvollkommen und vorläufig sein (vgl. *De civitate dei* XIX, 27).

Auf diese Weise entsteht bei Augustinus ein Gesamtmodell, in dem wahre Gerechtigkeit unter irdischen Bedingungen ausgeschlossen ist: Es gelingt keinem noch so integren Individuum, ein volles Ausmaß an personaler Gerechtigkeit zu erreichen. Folglich kann selbst ein christlicher Regent den Staat nicht zu vollkommener Gerechtigkeit führen. Weil sich die *perfectio iustitiae* erst im endzeitlichen Gottesstaat erreichen lässt (zu diesem Begriff: XIX, 27; vgl. *vera ... iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est*: II, 21), kann die vollkommene Gerechtigkeit weder das Staatsfundament noch das Staatsziel darstellen. Allerdings kann der christliche Regent für ein erhöhtes Ausmaß an Gerechtigkeit sorgen, indem er gleichsam sozialtechnische Schritte zur Verbesserung der politischen Situation vornimmt. Und diese Fähigkeit soll er seinem paganen Amtskollegen deshalb voraushaben, weil er als Christ zumindest einen gewissen Anteil an der *vera iustitia* des Gottesreiches hat und weil er gemäß dem christlich interpretierten Platonischen Gerechtigkeitsprinzip *sua cuique distribuere* angemessen einschätzen kann, was Gott zusteht. Allerdings soll selbst in der Seele des gerechten Christen die Gerechtigkeit lediglich „wie eine geometrische Figur, die in den Sand gemalt“ sei, nicht wie eine, die der Verstand betrachte (XI, 29).

Die Antithese der beiden *civitates* bedeutet keine präzise nachvollziehbare historische oder soziale Distinktion. Vielmehr müssen die Bürger unter unvollkommenen irdischen Bedingungen, im *saeculum*, wie der Kirchenvater sagt (z.B. *De civitate dei* I, 35; XV, 1), trotz ihrer prinzipiell unterschiedlichen Strebensrichtungen miteinander auskommen. Während die von Gott Erwählten ihre Handlungen am höchsten Strebensziel ausrichten, verfolgen die Verworfenen, mit denen sie ununterscheidbar vermischt zusammenleben, Ziele wie Reichtum, Macht, Ansehen oder Genuss. Für Augustinus wäre es unsinnig zu erwarten, die Zahl der Erwählten ließe sich durch irgendeine staatliche Maßnahme erhöhen. Ein genuin moralisches Staatsfundament zu fordern, erscheint ihm als weder möglich noch nötig; vielmehr tut selbst ein christlicher Staat gut daran, sich neutral zu verhalten. Der Augustinische Gott erwählt nicht nach individuellen Vorzügen oder Verdiensten, sondern nach rational uneinsehbaren Prinzipien, wie etwa die Schrift *Ad Simplicianum* ausführt (z.B. I 2, 22). Den Erwählten, die im irdischen Leben „auf verborgene Weise“ (*mystice*) der *civitas dei* angehören und zugleich Bürger eines irdischen Staates sind, bringt ein relativ gerechter und gut funktionierender Staat zwar einen gewissen Nutzen und ebenso eine schlechte politische Herrschaft einen Schaden. Vom eschatologischen Standpunkt aus be-

trachtet ist dieser Nutzen bzw. Schaden jedoch gering. Denn für die Gerechten bedeutet das Übel, das ihnen von ungerechten Machthabern angetan wird, keine Strafe für Vergehen, sondern lediglich eine Probe der Tugend (*De civitate dei* IV, 3).

Vor diesem Hintergrund ist klar, in welchem Sinn Augustinus zugleich als eschatologischer Moralist wie als diesseitiger Gerechtigkeits skeptiker gelten kann: Er ist von der jenseitigen Realität eines vollen Ausmaßes von Gerechtigkeit ebenso überzeugt wie von der Unmöglichkeit, diese unter irdischen Bedingungen zu imitieren. Wegen seines anspruchsvollen Gerechtigkeitsverständnisses gelangt der Kirchenvater zu folgender Antithese: Gerecht wäre eine Gemeinschaft dann, aber auch nur dann, wenn primär der betreffende Herrscher und sekundär auch jedes andere Individuum die wahre Gerechtigkeit zu seinem höchsten Strebenziel machen würde; eine solche Gemeinschaft gibt es unter diesseitigen Bedingungen aber offenkundig nicht (wenn auch der Bibel zu entnehmen ist, dass es eine auf Erden „verborgen dahinpilgernde“ *civitas dei* gibt, in der die wahre Gerechtigkeit in einem inchoativen Sinn bereits präsent ist). Alle irdischen Gemeinschaften sind ungerecht, da ihre Mitglieder bösen Strebenzielen nachgehen; irdische Gemeinschaften, seien es Staaten oder Räuberbanden, beruhen auf einem rein pragmatischen Konsens über Strebenziele. Mehr von ihnen zu verlangen, hieße, unrealistische moralische Forderungen an sie heranzutragen. Wollte man höhere Ansprüche stellen, so wäre das Römische Reich trotz seiner langen Geschichte gar kein Staat gewesen (XIX, 24). Daher lehnt Augustinus die Forderung nach irdischer Gerechtigkeit als Definitionsmerkmal von Staatlichkeit ab, weshalb er eine gegenüber Cicero neue, auf den Gerechtigkeitsbezug verzichtende Staatsdefinition vertritt.

Diese Einschätzung bestätigt sich in *De civitate dei* XIX, 21 und 24: Staaten fehlt die Gerechtigkeit ebenso sehr wie Räuberbanden. Augustinus reduziert Ciceros (und sein eigenes früheres) gerechtigkeitsfundiertes Staatsverständnis und erklärt, Staaten seien einfach nach dem Prinzip des gemeinsamen Nutzens zu legitimieren. Der Kirchenvater hält offenkundig (wie auch Hobbes dies tut) eine rein pragmatische und vorteilsorientierte Einigung einer bestimmten Zahl von Personen bereits für staatskonstitutiv, weswegen er auch kriminellen Banden einen Staatscharakter zuzuerkennen bereit ist. Augustinus weist Ciceros Theorie aus *De re publica* III mit folgender Argumentation zurück:

Hier ist nun der Ort, [...] darzulegen [...], dass es nach den Begriffsbestimmungen, die Scipio in Ciceros *De re publica* verwendet, einen römischen Staat niemals gegeben hat. Denn er definiert den Staat kurz als Volkssache (*res populi*). Ist diese Definition aber richtig, dann gab es niemals einen römischen Staat. Denn von einer Volkssache, die ja der Staat nach der Begriffsbestimmung sein soll, kann da keine Rede sein. Volk nennt Scipio nämlich eine Gemeinschaft vieler Menschen, die durch rechtliche Übereinstimmung (*iuris*

*consensus*) und Nutzengemeinschaft (*utilitatis communio*) verbunden ist. Was er aber unter rechtlicher Übereinstimmung versteht, führt er im Verlauf seiner Untersuchung näher aus, indem er zeigt, dass ohne Gerechtigkeit kein Staat geleitet werden kann. Denn wo keine wahre Gerechtigkeit ist, gibt es auch kein Recht. Denn was rechtmäßig ist, das ist auch gerecht, und was ungerecht, kann nicht recht mäßig sein. Ungerechte menschliche Anordnungen kann man ja nicht Recht nennen oder für Recht halten, erklären sie doch selbst, nur das sei Recht, was aus dem Quell der Gerechtigkeit geflossen ist, dagegen falsch die Ansicht, die man häufig von einigen verkehrt urteilenden Menschen vernehmen kann, Recht sei, was dem Stärkeren nützt. Wo demnach keine wahre Gerechtigkeit ist, kann es auch keine durch rechtliche Übereinstimmung verbundene Menschengemeinschaft geben, also nach Scipios und Ciceros Definition auch kein Volk. Wenn aber kein Volk, dann auch keine Volkssache, sondern nur Sache einer Menge, die den Namen Volk nicht verdient. Darum, wenn Staat Volkssache ist und ein Volk durch rechtliche Übereinstimmung verbunden sein muss, Recht aber nicht sein kann, wo keine Gerechtigkeit ist, ergibt sich unweigerlich der Schluss: Wo keine Gerechtigkeit, da auch kein Staat.<sup>21</sup>

Nach dem von Augustinus referierten Ciceronischen Staatsbegriff (XIX, 21; vgl. II, 21) handelt es sich bei einem Staat definitionsgemäß um eine *res populi*. Cicero soll näherhin zwei Bedingungen dafür genannt haben, von einem *populus* sprechen zu können: Es müsse eine Situation der rechtlichen Übereinstimmung (*iuris consensus*) sowie eine Nutzengemeinschaft (*utilitatis communio*) bestehen. Augustinus beruft sich nun ausschließlich auf den ersten Punkt, und auch hierbei beschränkt er sich auf die Geltungsbedingungen des Ausdrucks *ius*. Er versucht Cicero mit dessen eigenen Waffen zu schlagen: Cicero selbst habe nämlich argumentiert, dass es kein Recht ohne Gerechtigkeit geben könne. Nun könne aber außerhalb der christlichen Religion keine wahre Gerechtigkeit vorkommen, da Nicht-Christen sich darüber täuschten, was sie Gott zukommen lassen müssten (womit sie gegen das Prinzip *suum cuique tribuere* verstoßen). Folglich existiere außerhalb derselben auch kein Recht, also auch kein Volk, also auch keine *res populi*, also auch kein Staat. Bei einem nicht-christlich geprägten Gemeinwesen, wie Cicero es im Auge hat, könne es sich somit nicht einmal um einen Staat handeln.

Wie immer man die Qualität dieser Argumentation ansonsten beurteilen mag, sie scheint jedenfalls in einer zentralen Hinsicht korrekt zu sein: Anders als Atkins interpretiert Augustinus die Ciceronische These vom staatsfundierenden Charakter der Gerechtigkeit im Sinn der These vom rechtsmoralischen Fundament des Staates. Dass Staaten nach Cicero faktisch nie eines Gerechtigkeitsfun-

---

<sup>21</sup> *De civitate dei* XIX, 21; Übersetzung W. Thimme (modifiziert).

daments entbehren können, heißt nicht, dass Gerechtigkeit einen ausschließlich funktional-pragmatischen Charakter besäße, sondern impliziert eine rechtsmoralische Auffassung, der Cicero zusätzlich die Funktion eines Definitionskriteriums verleiht. Kurioserweise handelt es sich nun bei der von Augustinus kritisierten Ciceronischen Auffassung weitgehend um seine eigene ältere Position: In seinem Frühwerk vertritt Augustinus selbst die rechtsmoralische These, jede staatliche Rechtsordnung müsse auf Gerechtigkeit beruhen.<sup>22</sup> Demgegenüber kann es für den älteren Bischof von Hippo wahre Gerechtigkeit unter postlapsarischen Bedingungen nicht mehr geben; ein Staat kann folgerichtig immer nur auf ein amoralisches Fundament gegründet sein. Eine solche Form von Staatslegitimation wird im Text von *De civitate dei* XIX tatsächlich wenig später vorgeschlagen:

Wird aber der Begriff des Volkes nicht auf diese Weise, sondern anderswie bestimmt, etwa so, dass man sagt: Volk ist die Vereinigung einer vernunftbegabten Menge, die durch einträchtiges Streben nach gewissen geliebten Dingen zusammengehalten wird, dann muss man, um festzustellen, was für ein Volk man jedes Mal vor sich hat, natürlich darauf achten, was für Dinge es sind, die geliebt werden. Doch welche es auch sein mögen, wenn es nur eine Vereinigung nicht einer Menge Vieh, sondern vernunftbegabter Geschöpfe ist, die durch einträchtiges Streben nach geliebten Dingen zusammengehalten wird, so kann man es jedenfalls sinnvoll ein Volk nennen, und zwar ein um so besseres, je besser, ein um so schlechteres, je schlechter das ist, worauf sich das gemeinsame Streben richtet. Nach dieser unserer Definition ist das römische Volk in der Tat ein Volk und bildet somit auch eine Volkssache, einen Staat.<sup>23</sup>

In dem zitierten Text bietet Augustinus eine eigene Definition von *populus* an, um den Staat als *res populi* bestimmen zu können – ohne den (angeblichen) Fehler mitzumachen, der Cicero dabei unterlaufen ist. Dazu definiert er den Begriff des Volkes als „Vereinigung einer vernunftbegabten Menge, die durch einträchtiges Streben nach gewissen geliebten Dingen zusammengehalten wird“ (*populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communi- one sociatus*). Augustinus hebt unmissverständlich hervor, dass beliebige gemeinsame Interessen (vgl. *quaecumque tamen diligit*) staatskonstituierend seien. Handelt es sich dabei um Beutegüter wie im Fall einer Räuberbande oder des expansionistischen Römischen Reichs, so ist die Staatsdefinition nicht weniger erfüllt als in dem Fall, dass man die Gerechtigkeit als gemeinsames Gut anstrebt. Damit bewahrt Augustinus von der Ciceronischen Definition nur die pragmati-

<sup>22</sup> Dazu J. CHRISTES, *Christliche und heidnisch-römische Gerechtigkeit in Augustinus Werk 'De civitate dei'*, «Rheinisches Museum», 123 (1980), 163-177, und E.L. FORTIN, *Justice as the Foundation of the Political Community: Augustine and his Pagan Models*, in HORN (cur.), *De civitate dei*, 41-62.

<sup>23</sup> *De civitate dei* XIX, 24; Übersetzung W. Thimme (modifiziert).

sche Seite, den gemeinsamen Nutzen, während er das erste Element, die rechtliche Grundlage, preisgibt.

Die beiden *civitates*, von denen in *De civitate dei* die Rede ist, sind folglich Gemeinschaften (*societates*), für die gilt, dass also durch irgendeine Form von Sozialbindung charakterisierte Gruppen (*hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata*: XV, 8). Sie stehen unter der Herrschaft eines Regenten, die himmlische Stadt unter der Gottes (*civitas dei*) und die irdische unter der des Teufels (*civitas diaboli*). Augustinus die Zugehörigkeit zu einer der beiden *civitates* durch ihren jeweiligen Gemeinschaftscharakter, der in der ‚himmlischen Stadt‘ auf vollständiger Eintracht und in ihrem irdischen Gegenstück auf einem lediglich transitorischen, machtgestützten und vorteilsorientierten Konsens beruht. Allerdings sollen die beiden Städte, die unter irdischen Bedingungen bestenfalls annähernd identifizierbar sind, erst am Ende der Geschichte voneinander getrennt werden, um dann räumlich getrennt ewig fortzubestehen. Für Augustinus leben die postlapsarischen Menschen nicht länger unter Bedingungen göttlicher Leitung; sie existieren zusammen mit den Verworfenen unter unüberwindlich schlechten irdischen Bedingungen. Die Klage über die unangemessene, dem göttlichen Willen zuwiderlaufende Herrschaft von Menschen über Menschen findet sich wiederholt bei Augustinus (z.B. XIX, 15). Dennoch gesteht er der staatlichen Vertragsordnung ausdrücklich eine eigene Rationalität zu (vgl. *est enim civitas non quorumlibet animantium, sed rationalium multitudo, legis unius societate devincta*: *Quaestiones evangeliorum* II, 46). Nicht zuletzt stellt er fest, dass diejenigen Güter, die im Vertragskonsens gemeinsam angestrebt werden, nicht nur vermeintliche, sondern wirkliche Güter sind (*non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas*: *De civitate dei* XV, 4). Augustinus meint also keineswegs, alle Aspekte der Staatsordnung seien moralisch korrupt; dennoch glaubt er, dass moralische Elemente unter den Bedingungen einer göttlichen Strafordnung niemals staatsprägend werden können.

Zumindest kann bei Augustinus nicht von einer moralisierenden oder gar manichäischen Verurteilung des Weltlichen und Politischen die Rede sein. Die Romfeindschaft zahlreicher Kirchenväter teilt er ebenso wenig wie die Politikverachtung zeitgenössischer christlicher Gruppen wie der Donatisten. Er empfiehlt christlichen Lesern politische Loyalität gegenüber dem Staat und schätzt einerseits die Tugenden von genuin christlich motivierten Herrschern, ohne andererseits ihre Einflussmöglichkeiten für sehr weitreichend zu halten. Auch finden sich bei ihm Indizien für ein Widerstandsrecht gegenüber ungerechten Herrschern, die bei einem jenseitsorientierten Fatalismus keinen Sinn ergäben (vgl. *quidquid iusserit patria contra deum, non audiat*: *Sermo* 62, 5,,8). Freilich zieht er dieses Mittel erst als äußerste Möglichkeit in Betracht (vgl. *Ep.* 105, 2, 7; 185, 2, 8; *Contra Faustum Manicheum* XIX, 2). Die Güter eines wohlgeordneten Staates, wie Gerechtigkeit, Frieden, Sicherheit und Wohlstand, hält Augustinus für göttliche Gaben und empfiehlt zwar nicht ihren Genuss, wohl aber ihren

Gebrauch (vgl. *quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis. De civitate dei* XIX, 26).

Für die irdische Gerechtigkeit bleibt neben dem bereits erwähnten Umstand, dass es durch einen christlichen Herrscher zu rudimentärer Gerechtigkeit kommen kann, noch ein weiterer Aspekt übrig: der der verbliebenen göttlichen Gerechtigkeit in einer degenerierten Welt. In *De civitate dei* XIX vertritt Augustinus dazu die Position, es gebe niemanden, der ohne Restelemente von Moral auskommen könne. Wenn er am Beispiel des mythischen Straßenräubers Cacus feststellt, dass selbst dieser stillschweigend die Friedens- und Rechtsordnung voraussetze, um seinen Raubzügen ungestört nachgehen zu können (XIX, 12). Nicht einmal der konsequenteste Egoist könne den Primat des Friedens vor dem Unfrieden aufheben, wenn auch nur im Blick auf sich selbst. In dieselbe Richtung weist Augustins Aussage, selbst der unmoralischste Krieg werde um eines künftigen Friedens willen unternommen. Und der innere Friede eines noch so korrupten Staates (und damit auch der Räuberbande), seine geordnete Eintracht (*ordinata concordia*), ist in *De civitate dei* ein bleibendes Indiz für die umfassende göttliche Friedensordnung, selbst wenn hier nur eine Schwundstufe dieser Ordnung vorliegt (XIX, 13). Allgemein gesprochen, kann die Strebensordnung von Personen oder Institutionen rundum pervertiert sein; sie enthält dennoch bleibende Spuren ihrer ursprünglichen, auf Gott gerichteten Finalisierung.

Komplementär zu den verbliebenen Elementen einer ursprünglichen göttlichen Gerechtigkeit findet sich in der Augustinischen Geschichts- und Staatsanalyse eine Tendenz zur ungeschminkten realpolitischen, tendenziell pessimistischen Deutung politisch-sozialer Verhältnisse. Augustinus scheint der erste Staatsphilosoph gewesen zu sein, der menschliches Leiden scharf akzentuiert und als grundsätzlich unüberwindbar angesehen hat; er begreift Politik als Möglichkeit einer allenfalls schrittweisen Verbesserung der Lebensverhältnisse, als Chance zur graduellen Verringerung des Übels, nicht als Anwendung einer Idealkonzeption oder als Herstellung vollkommener Verhältnisse. Bei Augustinus finden sich aufschlussreiche Beispiele für diese neue Situationsbeschreibung, etwa seine Beschreibung des Herrschaftstrebens als des Grundmotivs der römischen Expansion, oder das Beispiel des Richters, der zur Wahrheitsfindung Foltermethoden einsetzt und sich dabei trotz bester subjektiver Absichten in Unrecht verstrickt (XIX, 6). Als weiteres Beispiel lässt sich die schonungslose Predigt 32 anführen, in der der Kirchenvater das politische Treiben städtischer Verwaltungen brandmarkt; dieses sei einzig von Faktoren bestimmt wie dem Ausbeutungsstreben, dem persönlichen Ehrgeiz, von Herrschsucht, Verschwendung und Ruhmsucht. Beginnend mit dem Brudermord Kains (welcher zugleich als erster Stadtgründer präsentiert wird: XV, 1-8), sieht Augustinus die Geschichte politischer Herrschaft mehrheitlich als Unrechts- und Katastrophengeschichte an. Deutlich zeigt sich dies an den heidnischen Weltreichen, vor allem am Römischen Reich, an dessen Ursprung er ebenfalls einen Brudermord sieht, be-

gangen von Romulus an Remus. Ähnlich fällt auch die Augustinische Bewertung des Gerichtswesens aus. Obwohl der Kirchenvater etwa die Folter bei Strafprozessen für moralisch illegitim hält, gesteht er ihre Unvermeidlichkeit unter Bedingungen irdischer Rechtsfindung zu. Dabei beklagt er zwar ihren faktischen Gebrauch, fordert aber nicht, sie abzuschaffen (XIX, 6).

Offenkundig handelt es sich bei den skizzierten Positionen Ciceros und Augustins sowohl um stark voneinander abweichende Modelle. Cicero kann als gemeinschaftsorientierter Rechtsmoralist gelten, Augustinus als ein Funktionalist, dessen Rechtsmoralismus auf die eschatologische Ebene übertragen ist. Beide unterscheiden sich jedoch markant von der Vertragstheorie bei Thomas Hobbes.