

# Vom Sinn der Geschichte bei Augustinus

§ 335 In Auseinandersetzung mit Hegel und Marx

Juan Fernando Ortega Muñoz<sup>1</sup>

## Einleitung

Scheint die Geschichte an den großen Kreuzungspunkten ihren Lauf zu ändern, fragt sich der Denker nach dem Sinn des Geschehens. Einen dieser Wendepunkte erleben wir heute am Ende des wohl grausamsten Jahrhunderts der Menschheitsgeschichte. Augustinus (354–430), den Untergang des Römischen Reiches erfahrend, vermochte durch das Dunkel einer ungewissen Zukunft den Anbruch einer neuen, christlich geprägten Kultur zu erahnen.

Im Laufe der Geschichte haben insbesondere drei Denker versucht, eine Ordnung im Chaos zu finden: Augustinus aus der Sicht der Theologie, Hegel aus der der Vernunft und Marx aus der des Materialismus. In diesem Jahrhundert ist viel von den beiden letzten gesprochen worden, wenig von Augustinus. Es wird Zeit, erneut nach dem ursprünglichen Geschichtsverständnis des Augustinus zu fragen. Er verstand es, seine konkreten dramatischen Lebensumstände zu transzendieren und die Geschichte in ihrer Gesamtheit zu betrachten. Der Mensch wird so nur von der Endzeit her seinem alltäglichen Mühen Sinn abgewinnen können. Das *éschaton* gibt dem gesamten Ablauf der Geschichte Bedeutung. Dies aber ist keine wissenschaftliche, sondern eine philosophische Geschichtsinterpretation, der in diesem Jahrhundert viele verpflichtet sind.<sup>2</sup>

Augustinus versteht die Geschichte nicht als eine willkürliche Aneinanderreihung von Ereignissen, sondern als harmonisches Epos des sich in der Zeit abspielenden Kampfes von zwei *civitates*, der im Triumph der *Civitas Dei* kulminiert. Den ersten Entwurf dieses Gedankengebäudes finden wir um das Jahr 391 in seinem Buch *De vera religione*, doch die ausdrückliche Absicht, ein Werk über die Dialektik dieser beiden *civitates* zu schreiben, formulierte er zum ersten Mal in seinem Werk *De Genesi ad litteram*, das zwischen 401 und 404 entstanden ist.<sup>3</sup> Was anfänglich nur ein Entwurf war, nahm allmählich Gestalt an, bis die Ereignisse von 410<sup>4</sup> und die von ihnen sowohl auf christlicher als auch auf heidnischer Seite hervorgerufene Reaktion ihn dazu veranlaßten, sein Werk *De civitate Dei* zu verfassen.

<sup>1</sup> Aus dem Spanischen übersetzt und überarbeitet von Ulrich Dobhan und Christoph Rinsler. Für wertvollen Rat danken wir dem Institut Augustianum von Würzburg.

<sup>2</sup> Etwa Maritain, Guardini, Niebur. Vgl. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich 1949; Karl Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte*. Stuttgart 1990; José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*. Madrid 1968. Vgl. E. Kahler, *Qué es la historia?* México 1970.

<sup>3</sup> Vgl. Kap. XXVII und Kap. XI, 20.

<sup>4</sup> Gemeint ist die Eroberung Roms durch Alarich (Anmerkung der Übersetzer).

## 1. Bedeutung des Wortes »Civitas«

*Civitas* bedeutet nicht *Stadt*, was eher dem lateinischen *urbs* entspricht. »Die von den Römern errichtete *Civitas* ist eine große Zelle gemeinschaftlichen Lebens, die aus einem zentralen Kern und einem Randgebilde besteht und zusammengesetzt ist. Der Kern ist Rom, die *urbs* schlechthin, die Metropole (»Mutter-Stadt«); das Randgebilde ist das Imperium in seiner Gesamtheit, ohne Unterscheidung zwischen dem »ager« (Acker) und den »oppida« (Landstädte). (...) Das Bürgerrecht oder das *ius civitatis* ist das auffallendste Kennzeichen der *Civitas*.«<sup>5</sup>

Das Wort *Civitas* entspricht aber auch nicht dem Wort *Reich*, noch ist es gleichbedeutend mit der griechischen *polis*. »Ergo ubi rex, ubi curia, ubi ministri, ubi plebs invenitur, Civitas est.«<sup>6</sup> Hier wird von Personen gesprochen, nicht jedoch von einem Territorium. Für Augustinus bildet die Metropole die höchste und ursprüngliche *raison d'être* der *Civitas*. (Hierin gründet die Verehrung, die er für Rom als Metropole hegt.) Rom wächst, behauptet er, sobald sich das Imperium ausweitet.<sup>7</sup> In diesem Gewinn von Fremden, die zur Vergrößerung der *Civitas* beitragen, besteht für ihn die Parallele zu der *Civitas Dei* und der *Civitas Romana*.<sup>8</sup> Auch die *Civitas Dei*, die Mutter-Stadt des Himmels, erwirbt sich Bürger auf Erden, denen sie das himmlische Bürgerrecht verleiht.<sup>9</sup>

## 2. Die himmlische und die irdische *Civitas*

### 2.1 Existenz und Natur der beiden »civitates«

Trotz der Verschiedenheit von Völkern, Ländern, Zeiten ist die Welt nach Augustinus eigentlich nur in zwei *civitates* aufgeteilt: die *Civitas* der Menschen, die nach dem Fleisch leben wollen und das letzte Ziel in sich selbst verlegt haben, und die *Civitas* der Menschen, die nach dem Geist leben wollen und deren letztes Ziel Gott ist. Die erste *Civitas* ist egoistisch, irdisch, die zweite altruistisch, göttlich. Beide gehen von Anbeginn der Zeiten aus den Händen der Vorsehung ihren Weg durch die Geschichte, aber das Ende ist jeweils anders.

Der Mensch findet seinen Weg zu Gott nicht als isoliertes Einzelwesen. Es ist ein Unterwegssein mit den anderen Menschen in der Gesellschaft. In keinem Lebensabschnitt läßt Gott (nach Augustinus) den Menschen allein, sondern gibt ihm für sein natürliches Leben die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, für sein übernatürliches Leben aber eine andere Familie und Gesellschaft, in der Gott selbst und die Engel die Mitbürger des

<sup>5</sup> G. del Estal, *Equivalencia de Civitas en De Civitate Dei*. In: *Estudios sobre la Ciudad de Dios*. Madrid 1956, Band II, 380.

<sup>6</sup> »Wo man also einen König, eine Verwaltung, Minister und ein Volk findet, da ist *Civitas*.« *Enarratio in psalmos*. IX, 8.

<sup>7</sup> *De civitate Dei*. II, 2.

<sup>8</sup> A.a.O., V, 17, 2.

<sup>9</sup> A.a.O., XV, 1.

Menschen sein werden. Der Mensch ist also ein Gemeinschaftswesen, das zu seiner vollen Verwirklichung und Vervollkommnung in allen Bereichen seines Lebens der Gesellschaft bedarf.

In der *Civitas Gottes* leben die Menschen zusammengefügt in der Einheit des einen Glaubens und der einen Liebe zu Gott und in ihr zu den Mitmenschen. Ihr König und Gründer ist Christus. Wie die Gerechten in den mystischen Leib der *Civitas Gottes* integriert sind, so bilden die Sünder einen mystischen Leib von Bosheit. Augustinus nennt diese *Civitas* eine »Babylonia mystica«, die »den Teufel zum König hat«.<sup>10</sup>

## 2.2 Die Dialektik der beiden »civitates«

Beide *civitates* haben Adam als gemeinsamen Vater. Diesem folgt in seiner Sünde Kain, in der Gnade Abel nach, womit die Geschichte der Menschheit in zwei unversöhnliche Lager gespalten ist. Der Grund für diese Kluft liegt letztlich in der Liebe. Zwei Arten von Liebe – die Liebe zu Gott und die Liebe zu sich selbst – begründeten zwei entgegengesetzte *civitates*.

Der dialektische Gegensatz geht allerdings nicht immer von den beiden extremen Polen von Gut und Böse aus. Oft besteht die Spannung nur zwischen dem Besseren und dem weniger Guten. Auch die *irdische Civitas* ist ein Gut, denn andernfalls könnte sie nicht bestehen.<sup>11</sup> Die *Civitas Gottes* hat ihr Gravitationszentrum in Gott, der im Naturrecht die Ordnung stiftet: »ordinatissima et concordissima societas«.<sup>12</sup> Im Gegensatz dazu hat die *irdische Civitas* das Zentrum ihrer Liebe in sich selbst verlegt, die Ordnung des Kosmos, die seinsmäßige Ausrichtung der Geschöpfe auf ihren Schöpfer zerbrochen und somit auch die Harmonie der theozentrischen Schwerkraft des Universums zerschlagen.

Diese beiden *civitates* stehen einander nicht wie zwei klar getrennte Welten gegenüber. Sie sind miteinander vermischt, und zwar so sehr, daß es oft schwer ist herauszufinden, wer zur einen und wer zur anderen gehört.<sup>13</sup>

## 2.3 Interpretation der beiden »civitates«

Augustinus führt durch die Geschichte der Menschheit und zeigt einerseits den leuchtenden, aber mit Schwierigkeiten übersäten Weg auf, den die *Civitas Gottes* zurücklegt, andererseits das breite Bett von Negativitäten, die die Wege der irdischen *Civitas* durchströmt.

Diese Sicht der Geschichte läßt verschiedene Interpretationen zu.

<sup>10</sup> Vgl. a.a.O., LXI, 6–8.

<sup>11</sup> A.a.O., XII, 3; XV, 4.

<sup>12</sup> A.a.O., XIX, 13, 1.

<sup>13</sup> A.a.O., X, 32.

### 2.3.1 Die politische Interpretation

Die politische Betrachtungsweise identifiziert die *Civitas Gottes* mit »der« Kirche und die *irdische Civitas* mit »dem« Staat. Diese früher fast allgemein akzeptierte Interpretation wird heute meist zurückgewiesen. Immerhin hat sie das Fundament für den sog. »politischen Augustinismus« geliefert und, nach Dilthey und Batiffol, in neuerer Zeit in Kamlah einen Befürworter gefunden, der in der *Civitas Gottes* wiederum die Kirche sieht, allerdings nicht als historische, sondern als eschatologische Größe verstanden, und in der *irdischen Civitas* das Römische Imperium und jeden anderen vergleichbaren Staat.<sup>14</sup>

Diese Theorie bewirkte, daß der Ursprung des Staates in der Polarität zwischen Gut und Böse gesehen wurde. Augustinus dagegen denkt, alle Macht komme von Gott. Die zivile Gesellschaft hat ihren Ursprung in der sozialen Natur des Menschen.<sup>15</sup> Außerdem hat auch die *irdische Civitas* ihren Ursprung im Anfang der Geschichte und wird bis ans Ende der Zeiten fortbestehen.

### 2.3.2 Die mystische Interpretation

Krankt die politische Interpretation an der Identifizierung der *civitates* mit konkreten Gesellschaften, so fällt die mystische ins andere Extrem mit ihrer Behauptung, wonach es überhaupt keine Entsprechung gebe. Es gehe nur um spirituelle, unpolitische und außerkirchliche Gesellschaften. Die Vertreter dieser Interpretation – wie etwa Burt Donald, Salvador Cuesta, Gabriel del Estal, Jean Gaudement, George H. Sabine, Joseph Ratzinger<sup>16</sup> – sehen in der Schrift *De civitate Dei* nur eine Apologie der Vorsehung Gottes, die »die Guten« im Kampf gegen »die Sünder« beschützt. Fast alle mildern ihre Ansicht, indem sie zugeben, daß diese *civitates* durchaus historisch in Einzelheiten mit der Kirche oder dem Staat übereinstimmen, ohne jedoch mit ihnen identifiziert werden zu können.

<sup>14</sup> U. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883; P. Batiffol, Le catholicisme de Saint Augustin. 1920; W. Kamlah, Christentum und Selbstbehauptung. Historische und philosophische Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustinus. Bürgerschaft Gottes. 1940.

<sup>15</sup> De civitate Dei. XIX, 12, 2.

<sup>16</sup> S. Cuesta, La teoría del Estado según S. Agustín. In: Pensamiento 1 (1945) 68. B. Donald, Teoría agustiniana sobre la tolerancia en materia de religión. In: Augustinus. (Madrid 1960) 388. G. del Estal, Equivalencia de »civitas« en el De Civitate Dei. In: Estudios sobre La Ciudad de Dios. Madrid 1956. J. Gaudement, L'Église dans l'Empire Romain. Paris 1958. J. Ratzinger, Herkunft und Sinn der Civitas. In: Lehre Augustins. 965–969. G. H. Sabine, A History of Political Theory. New York 1937.

### 2.3.3 Die ekklesiologische Interpretation

Nach dieser Auffassung ist die *Civitas Gottes* die Kirche, die *irdische Civitas* aber nicht der Staat, sondern die »Extra-Ecclesia«, das heißt die Gemeinschaft von Menschen am Rande des göttlichen Heils. Es scheint, daß bereits Portalié diese Interpretation angedeutet hat.<sup>17</sup> Auch wenn manche Autoren diese Sicht ablehnen, spricht nicht nur die große Anzahl von gegenteiligen Interpretationen und das wissenschaftliche Gewicht der Autoren, die sie verteidigen, dafür, sondern vor allem das Zeugnis des Urtextes selbst, der an vielen Stellen *Civitas Dei* und Kirche ausdrücklich gleichsetzt.

Ein Einwand gegen unsere Interpretation scheint die Tatsache zu sein, daß es innerhalb der Kirche Gerechte und Sünder gibt, während doch die *Civitas Gottes* nur aus Gerechten besteht.<sup>18</sup> Augustinus benutzt die Existenz von Sündern im Schoß der Kirche als ein apologetisches Argument gegen die Donatisten, die sich selbst als »Gesellschaft der Gerechten« bezeichneten und sich gleichsam fundamentalistisch durch das Zusammenleben mit den Sündern nicht beschmutzen wollten. Dagegen führt Augustinus das Zeugnis des Evangeliums an, wo das Reich Gottes als Weizenfeld beschrieben ist, in dem es auch Unkraut gibt, oder als Fangnetz mit guten und schlechten Fischen.<sup>19</sup>

Daraus ergibt sich, was der *irdischen Civitas* entspricht: Sie besteht aus allen außerhalb der Kirche Stehenden.<sup>20</sup> Allerdings spricht Augustinus in seinem Werk vorwiegend über die *Civitas Dei*, denn mit seiner Schrift wollte er die Kirche gegenüber den Anschuldigungen ihrer Feinde verteidigen; so entsteht von der *irdischen Civitas* ein eher verzeichnetes Bild. Trotzdem gründet die Genialität der dialektischen Konzeption darin, daß Augustinus alle Menschen, die außerhalb der Kirche stehen, in einer anderen, auch als mystischer Leib strukturierten diabolischen *Civitas* versammelt hat. Das Prinzip, das beide Welten trennt, ist die Liebe, oder genauer: das jeweilige Objekt der Liebe.<sup>21</sup>

### 3. Grundlegende Beiträge des hl. Augustinus zur Geschichtsphilosophie

Augustinus ist nicht nur der Begründer der Geschichtsphilosophie. Seine Philosophie hat auch die Geschichte selbst mitbestimmt.<sup>22</sup> María Zambrano schreibt: »Die *Stadt Gottes* ist das Paradigma für die gesamteuropäische Kultur. Sie erhebt sich über den Horizont aller Städte hinaus und ist

<sup>17</sup> E. Portalié, Augustin (saint). In: Dictionnaire de Theologie Catholique de Vacant-Manget. Band 1, 2. Teil, Paris 1923, Sp. 2268–2483.

<sup>18</sup> Vgl. De unitate Ecclesiae; De civitate Dei. XVIII, 48; XIV, 28.

<sup>19</sup> Enarratio in psalmos. CIII, 5.

<sup>20</sup> Manchmal spricht Augustinus von »zwei Welten«, die mit den »zwei civitates« zusammenfallen. Er behauptet: »Mundus damnatus, quidquid praeter ecclesiam, mundus reconciliatus, ecclesia.« (Predigt XCVI, 8).

<sup>21</sup> »Profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit.« De civitate Dei. XIX, 24.

<sup>22</sup> Vgl. Leo XIII. Saepenumero considerantes. Schreiben an Kardinal Nina, 18. August 1883.

zwischen den Wolken zu sehen, wie wenn sie die wirkliche Stadt zu sich zöge und auf die Füße stellte, manchmal auch in Flammen setzte. Sie steht über Toledo, über Florenz und über Paris (...) Mehr als anderswo ist sie in den politischen Utopien und den extremsten Revolutionen präsent gewesen. Die Revolution als Idee, als alle Arten von Revolutionen umfassende Sehnsucht, die sich der Verstand ausgedacht hat, ist Tochter dieses Dranges, die Welt in der Stadt Gottes zum Leben zu bringen. Man nannte sie »Reich der Gerechtigkeit«, des »Glücks«, Sehnsucht, das Brot gerecht zu verteilen (...) Sie ist die Wurzel für all die unmöglichen Bestrebungen, die Europa dazu geführt haben, in Agonie, im Tod und in der Auferstehung zu leben, denn aus jeder toten Verheißung entsteht eine andere, um an ihren Platz zu treten, der Platz für die Stadt Gottes, für das Reich Gottes auf Erden.«<sup>23</sup>

Der Wert der augustinischen Geschichtsphilosophie besteht nicht nur darin, daß sie den ersten ernsthaften Versuch einer Geschichtsinterpretation darstellt.<sup>24</sup> Sie ist darüber hinaus eine der Leitideen gewesen, die das Denken des Mittelalters, besonders von Karl dem Großen bis Dante, beeinflußt hat.<sup>25</sup> Der letzte Kaiser mittelalterlicher Prägung, Karl V., entwickelte aus dem Studium dieser Schrift seine theozentrische Auffassung von Macht. (Im Kloster *El Escorial* wird eine Ausgabe von *De civitate Dei* mit handschriftlichen Anmerkungen dieses Königs aufbewahrt.) Ihr Einfluß verbreitete sich in der Neuzeit durch Bossuet, den Comte de Maistre, F. Schlegel, W. Solowjew; durch Hegel erreicht er Marx. In unserer Zeit greift vor allem Teilhard de Chardin auf das Denken Augustins zurück. In einem anderen Zusammenhang habe ich dargestellt, wie sich dieses durch Al-Farabí, Ibn Hamz, Avempace, Ibn Tufail, Averroes und andere auch in der arabischen Welt ausbreitet.<sup>26</sup>

Augustins Beitrag zur Geschichtsphilosophie könnten wir in folgenden sechs Punkten zusammenfassen, die in gewisser Weise in Hegel und Marx fortleben.

### 3.1 *Der Sinn der Geschichte*

Die Geschichte wird von Augustinus als übergreifendes Gebäude von Phänomenen verstanden, das seinen Sinn in der Tiefe erhält: im allmählichen Triumph der *Civitas Gottes*. Ebenso gibt sich auch Hegel nicht mit den oberflächlichen geschichtlichen Vorgängen zufrieden, die den Eindruck eines Chaos hinterlassen, sondern versucht, sich auf die Seele der Geschichte selbst einzulassen, die die Ereignisse und Taten leitet, nämlich die Ver-

<sup>23</sup> M. Zambrano, *La agonía de Europa*. Buenos Aires 1945, 126 f.

<sup>24</sup> »Die erste, gewiß bewundernswerte Geschichtsphilosophie ist die des hl. Augustinus gewesen« (Berdiaeff, *Der Sinn der Geschichte*. 2. Aufl. 1950, 7).

<sup>25</sup> J. Du Pance, *La cité de Dieu*. In: *Cahier de Nouvelle Journée*, 17, 117.

<sup>26</sup> J. F. Ortega Muñoz, *La utopía del Estado perfecto en la filosofía neoplatónica de Al-Andalus*. In: *Anuario 7*, Málaga 1993, 45–63.

nunft.<sup>27</sup> Er sieht in der Geschichte die Selbsterzählung, die die Idee, die sich in der Natur verloren und als Geist wiedergewonnen hat, vollbringt. Marx hingegen meint den Sinn der Geschichte in einer Dimension entdecken zu können, die er als eine ökonomisch-soziale Infrastruktur versteht.<sup>28</sup>

### 3.2 Der dialektische Sinn der Geschichte

Die Infrastruktur der Geschichte ist nach Augustinus durch den dialektischen Zusammenstoß von zwei mystischen Gemeinschaften gebildet: Altruisten und Egoisten.<sup>29</sup> Der Zusammenstoß dieser beiden Menschenklassen durchzieht die Geschichte von ihren Anfängen an und wird sie bis zum Ende der Zeiten begleiten. Hegel teilt diese Sicht. Doch sind diese beiden Reiche für ihn nicht die Kirche und die Extra-Ecclesia, sondern das Reich des Geistes und das Reich der Natur.

Marx nimmt sowohl Hegels Sicht auf, indem er die Geschichte als einen dialektischen Prozeß zwischen Mensch und Natur auffaßt, als auch die Interpretation des Augustinus, wenn er die Geschichte als Kampf zwischen zwei Klassen von Menschen versteht – allerdings im sozio-politischen Sinne, als Kampf zwischen der Klasse der Ausbeuter und jener der Ausgebeuteten, mit der utopischen Perspektive, daß sich die Klasse der »Altruisten«, das Proletariat, am Ende der Geschichte im kommunistischen Paradies schließlich durchsetzen wird.<sup>30</sup>

### 3.3 Der lineare Sinn der Geschichte

Augustinus lehnt die damals herrschende Philosophie der großen, in ewiger Wiederkehr ablaufenden Zyklen ab, seien diese nun verstanden als periodisch wiederkehrende Vernichtung der Menschheit (Theorie der Kataklysmen) oder als zyklische Konvergenz in der Geschichte, die gemäß dem unablässigen Ablauf der Jahrhunderte unzählige Male entsteht und zu Ende geht (Stoizismus), einer Spirale oder einem Rundlauf der Zeiten vergleichbar, in dem sich immer die gleichen Dinge wiederholen werden. Auch Hegel folgt nicht der Philosophie von der ewigen Wiederkehr, sondern versteht wie Augustinus die Geschichte als einen unwiederholbaren linearen Prozeß, als einen Tag vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang.

<sup>27</sup> Vgl. Hegel, Die Philosophie der Geschichte, Einleitung. In: Sämtliche Werke. Stuttgart 1928, Bd. 11.

<sup>28</sup> Vgl. Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Hamburg 1986.

<sup>29</sup> De civitate Dei. XIV, 28.

<sup>30</sup> Vgl. Marx-Engels, Manifest der kommunistischen Partei. 1848.

### 3.4 Die Periodizität der Geschichte

Nach Augustinus ist der Mensch das Maß der Gesellschaft und der Geschichte. Wie das Leben des Menschen ist diese auch in drei Abschnitte aufgeteilt: Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter. Jede dieser drei Epochen unterteilt er in zwei weitere, so daß insgesamt sechs entstehen. Darin sieht er eine Entsprechung zu den sechs Tagen der Genesis. Sie laufen nacheinander ab, bis die Rolle der Zeiten aufgerollt ist und der Mensch den Tag des Herrn erreicht hat, das ewige Ausruhen nach dem langen Kampf. Doch hat jede der sechs Epochen auch ihren Morgen und ihren Abend. Der Abend ist immer eine kollektive Katastrophe, die den neuen Tag einleitet.<sup>31</sup> Auf diese Weise, abwechselnd zwischen Fülle und Krise, schreitet die Menschheit allmählich ihrer Reife entgegen.<sup>32</sup>

### 3.5 Der Providentialismus

Die Grundthese von *De civitate Dei* ist der Providentialismus. »Nichts von dem, was existiert, entzieht sich den Gesetzen des höchsten Schöpfers und Ordners, der den Frieden des Universums lenkt.«<sup>33</sup> Der Providentialismus schließt ein: a) eine *Proto-Historie* oder einen göttlichen Plan, der die Vorauskenntnis der Zukunft und ihre Steuerung nach einer Idee einschließt, die sich schicksalhaft in der Zeit realisieren muß; b) eine *Meta-Historie* oder endzeitliche Verwirklichung des göttlichen Planes, das *éschaton*, von dem aus der ganze Ablauf erhellt wird. Augustinus nennt es die »Zeit des Reiches«<sup>34</sup>, in der die *Civitas Dei* ihre volle Verwirklichung erreicht; c) einen langen *historischen Prozeß*, der sich in der Zeit entfaltet wie eine Spirale, die von Gott ausgeht und zu ihm zurückkehrt.<sup>35</sup>

Providentialismus schließt allerdings nicht notwendig die Verneinung der menschlichen Freiheit ein. Sich auf Cicero beziehend, sagt Augustinus, daß dieser »den menschlichen Geist in eine solche Zwangslage bringt, daß er nur die Alternative zur Wahl hat: entweder hängt etwas von unserem Willen ab, oder es gibt das Vorherwissen; er glaubt nämlich, daß beides unvereinbar sei.« Cicero entscheidet sich für die Willensfreiheit und leugnet das Vorherwissen der Zukunft. Augustinus hält dagegen: »Ein frommes Gemüt aber entscheidet sich für beides, bekennt beides und hält in kindlichem Glauben beides fest.« Doch stellt er sich selbst gleich die Frage, wie das denn möglich sei. »Gibt es ein Vorherwissen des Künftigen, folgt doch (...), daß nichts mehr in unserem Willen liegt. Liegt aber etwas in unserem Willen, kommt man (...) dahin, daß es kein Vorherwissen des Künftigen gibt.« Trotz dieser scheinbar unlösbaren Antinomie bekräftigt Augustinus seine Position. »Es ist aber keine notwendige Folgerung, daß nichts mehr

<sup>31</sup> Vgl. hierzu Gen. adv. Man.

<sup>32</sup> Vgl. De civitate Dei. XVIII, 51.

<sup>33</sup> De civitate Dei. XIX, 12, 3; vgl. V, 9, 2.

<sup>34</sup> A.a.O., XV, 1, 2.

<sup>35</sup> Vgl. Confessiones. IX, 8, 18.

unserem freien Willen überlassen bleibe, wenn für Gott die Ordnung der Ursachen feststeht. Ist doch unser Wollen in der Ordnung der Ursachen mit inbegriffen, die für Gott feststeht und von seinem Vorherwissen umfaßt wird.« Damit sind wir beim Hauptthema der Geschichtsphilosophie angekommen. Hat die Geschichte einen vorherbestimmten Sinn, dann ist der Mensch nicht frei, ist aber der Mensch frei, wie soll man dann in dem ganzen menschlichen Tun und Lassen einen Sinn finden?<sup>36</sup>

In den menschlichen Handlungen unterscheidet Augustinus zwei Elemente: den »Willen« und die »Macht«. Der Mensch besitzt den »Willen«, Gott aber besitzt die »Macht«, die dem Akt des Willens Wirksamkeit verleiht. Der Mensch würde vergeblich etwas wollen, wenn Gott diesem Wollen nicht Wirksamkeit verleihe, um es zu einer wirklichen Handlung zu machen. Hier liegt die letzte Wurzel für die Allmacht Gottes, der »den guten Willen unterstützt, den schlechten verurteilt, jeden lenkt, indem er ihm Wirksamkeit verleiht oder nicht.«<sup>37</sup>

Wie behandelt Hegel diese Frage? Er drückt den Providentialismus in Begriffen der Zweckmäßigkeit aus: »Der einzige Gedanke, den die Philosophie (zur Geschichte) mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sey.«<sup>38</sup> Für diese Auffassung findet er gelegentlich auch eine theologische Terminologie: »Das Weitere ist, daß diese Erscheinung des Gedankens, daß die Vernunft die Welt regiere, mit einer weiteren Anwendung zusammenhängt, die uns wohl bekannt ist – in der Form der religiösen Wahrheit nämlich, daß die Welt nicht dem Zufall, und äußerlichen zufälligen Ursachen preisgegeben sey, sondern eine *Vorsehung* die Welt regiere.«<sup>39</sup> Es gibt bei Hegel eine *Proto-Historie* (»Die Geschichte ist nichts anderes als der Plan der Vorsehung.«<sup>40</sup>) und eine *Meta-Historie* (»... *Endzweck der Welt*, das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit ...« »Dieser Endzweck ist das, was Gott mit der Welt will ...«<sup>41</sup>). Auch hier sehen wir das Problem, wie die allmächtige Vernunft und der Wille des Menschen in Einklang gebracht werden können. Hegel löst es mit Hilfe der *Schlaubeit* oder *List* der Vorsehung, die erreicht, daß der Wille der einzelnen zum Plan der Idee zusammenfließt.<sup>42</sup> Hier taucht auch, allerdings durch ein Hintertürchen, die bereits oben erwähnte Aufteilung zwischen *voluntas* und *potestas* auf, wenn Hegel sagt, daß dies nicht bedeute, der einzelne entbehre »des Willens für sich«, während der Staat, wie der inkarnierte Gott, sich des »Willens« *und* der »Macht« erfreut, sondern nur daß der Wille des Menschen des »Wertes«, das heißt der »Macht« entbehrt.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> Alle Zitate dieses Absatzes aus: De civitate Dei. V, 9.

<sup>37</sup> A.a.O.; Francisco de Suárez (1548–1617) nahm die augustinerische Auffassung wieder auf und entfaltete sie auf der Grundlage seines originellen Thomasverständnisses in eigenständiger Weise.

<sup>38</sup> A.a.O., XV, 1, 2.

<sup>39</sup> A.a.O., 39.

<sup>40</sup> A.a.O., 54.

<sup>41</sup> A.a.O., 46 und 47.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Verf., El sentido de la Historia en Hegel. Málaga 1979, 67 und ff.

<sup>43</sup> Hegel, a.a.O., 145.

Was bleibt von der Idee der Führung durch die Vorsehung schließlich im Marxismus bestehen? Eine ausschließlich materialistische Sicht der Welt ist unvereinbar mit der menschlichen Freiheit, die sich den unveränderlichen Gesetzen des Reiches der Natur entzieht. Doch wenn es keine Freiheit gibt, dann gibt es genau genommen auch keine Geschichte. Das blieb natürlich auch Marx nicht verborgen, und so mußte er sich der Frage stellen, wie denn die Freiheit des Menschen mit der Notwendigkeit der Geschichte vereinbar sei. Von der Geschichte als einem Ganzen zu sprechen, hat nur Sinn in dem Maße, als es einen roten Faden gibt, der die verschiedenen historischen Ereignisse zusammenhält. Doch da Marx nicht auf ein die Geschichte zu einem Ziel hin leitendes intelligentes, höheres Wesen zurückgreifen kann, sieht er sich vor folgendes Dilemma gestellt: Entweder gibt es eine menschliche Freiheit, dann ist die Geschichte unvorhersehbar und bar jeden Sinnes, oder aber die Geschichte hat einen Sinn, weshalb sie vorhersehbar ist, das geht aber nicht ohne Leugnung der menschlichen Freiheit. Die Probleme, die damit zusammenhängen, sind m.E. bei Marx keineswegs gelöst. (Fraglich ist, ob sie überhaupt zu lösen sind.) Die Aussage, der historische Prozeß hätte trotz der Aufrechterhaltung der Freiheit des Menschen, der die Geschichte macht, etwas Zwingendes an sich, zeugt vom passiven Fortbestehen des Providentialismus.

### 3.6 Der Finalismus

Nach Augustinus ist die Geschichte ein auf den Triumph der *Civitas Gottes* ausgerichteter Prozeß, dank dessen auch die *irdische Civitas* existiert. Weil der Sinn der Geschichte die *Civitas Gottes* ist, tritt die Geschichte in die Metageschichte ein und die Zeit in die Ewigkeit. Damit können wir von einer Logik der Geschichte sprechen, die drei Aspekte umfaßt: a) *als Theodizee*: Die Geschichte kündigt vom Eingreifen Gottes, das das Tun der Menschen zu dem vorbestimmten Ziel zu leiten vermag<sup>44</sup>; b) *als Pädagogik Gottes*: »Gottes Geduld ruft die Bösen zur Reue in gleicher Weise, wie seine Geißel den Guten die Geduld lehrt; Gottes Barmherzigkeit liebt die Guten und fördert sie, während seine Strenge die Bösen zurechtweist und sie straft.«<sup>45</sup> Damit wird ein billiger Providentialismus ferngehalten, der meint, Gott würde in diesem Leben das Gute nur an Gute und das Schlechte nur an die Sünder austeilen; c) *als ästhetischer Prozeß*: Augustinus versteht die Geschichte als »eine wunderschöne Dichtung, ein Kunstwerk Gottes, das die Schönheit des Universums erreicht durch eine Art von Gegensatz (...), nicht von Worten, sondern von Taten«<sup>46</sup>, und er sagt an anderer Stelle: »Gott erreicht aus den Gegensätzen der Geschichte wie aus consonanten und dissonanten Klängen eine höchste Harmonie.«<sup>47</sup> Diese ästhetische Konzeption des Universums scheint nach dem Bösen zu

<sup>44</sup> De civitate Dei. XI, 4–17.

<sup>45</sup> A.a.O., I, 8.

<sup>46</sup> A.a.O., XI, 18.

<sup>47</sup> A.a.O., XVII, 14.

rufen insofern, als es der Kontrapunkt des Guten ist und so erst die Schönheit des Gesamten aufstrahlen läßt. Auf diese Weise überwindet Augustinus die pessimistische Sicht von der Notwendigkeit des Bösen in der Welt durch die optimistische, Gott selbst bewirke aus dem Bösen ein noch größeres Gut oder eine noch größere Schönheit des Universums. So wird das Böse dialektisch durch das gute Ziel überwunden, dessentwegen es zugelassen wird.

Auch Hegel überwindet vom Ziel her dialektisch das Dilemma des Bösen in der Welt. Er nimmt für die Geschichte ein universales Ziel an. Das Ziel ist der *motor immobilis*, der aus seiner Fülle den Lauf der Geschichte schicksalhaft wendet und seiner Verwirklichung entgegengehen läßt. Hegel ist sehr daran gelegen, uns die Geschichte als eine Theodizee sehen zu lassen; denn nur sie macht die Gegenwart des Bösen angesichts der absoluten Macht der Vernunft verstehbar.

Für Marx ist die Geschichte auf ein *éschaton* hin ausgerichtet, von dem sie ihre volle Verwirklichung und ihren Sinn erhält. Demnach bewegen wir uns noch im Bereich der Vorgeschichte, solange wir diese endgültige Epoche noch nicht erreicht haben. In *Das Kapital* löst sich die ganze Geschichte in einem ökonomisch-sozialen Prozeß auf, der auf eine Weltrevolution und eine vollständige Erneuerung der gesellschaftlichen Strukturen zielt. Die bürgerliche Gesellschaft des Kapitalismus ist für Marx »das letzte Kapitel des prähistorischen Zustands der menschlichen Gesellschaft«, der gekennzeichnet ist von Entfremdung und Arbeitsteilung. Doch in der kommunistischen Gesellschaft wird der Mensch die Überwindung dieser Phase der Entfremdung erleben und wieder zu sich selbst kommen; der Klassenkampf, die Ungerechtigkeiten und die Ausbeutung werden verschwinden, und das Proletariat wird als das auserwählte Volk nach seiner Gefangenschaft und Wanderung durch das Reich der ausbeuterischen kapitalistischen Gesellschaft zum verheißenen Land des kommunistischen Paradieses emporschreiten, das eine Art Reich Gottes auf Erden sein wird.

Diese Konzeption der Geschichte, die unwiderruflich eine Ausrichtung auf ein zukünftiges Ziel einschließt, ist in Wirklichkeit nicht rein westlich. Der Glaube, daß sich die Geschichte auf ein letztes Ziel hin bewege und dabei von einem höchsten Begriff und einem letzten Willen – bei Hegel durch einen vernünftigen Geist (und bei Marx, so können wir anfügen, durch die natürliche Notwendigkeit einer immanenten Vernunft) – als dem absoluten mächtigen »Wesen« geleitet wird, ist in seinem Kern hebräisch-christliches Gedankengut.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Vgl. K. Löwith, a.a.O.