

CHRISTIAN GNILKA / MÜNSTER (WESTFALEN)

Fremdkörper im Text des Gottesstaats

Als ein Häretiker, der den Text einer Disputation durch Hinzufügungen, Streichungen und Änderungen verfälscht hatte, von Origenes zur Rede gestellt wurde, gab er, nach dem Grund seiner Manipulationen befragt, die entwaffnende Antwort: *Quoniam magis ornare volui disputationem ipsam atque purgare*. Das war eine Ausrede, aber sie zeigt, welche redaktionellen Maßnahmen man für gerechtfertigt oder doch für entschuldigbar hielt.¹ Nur mit Mühe konnte Origenes damals den authentischen Text noch finden, den er unbeachtet hatte liegen lassen. Im Falle des augustiniischen Schrifttums scheinen die Voraussetzungen für eine reine Tradition günstiger zu sein, da in der Bibliothek zu Hippo *emendatiora exemplaria* zur Verfügung standen,² und aus den neugefundenen Briefen ist uns ja in der Tat ein Beispiel dafür bekannt, daß der Verdacht auf Interpolation durch Vergleich mit dem Bibliotheksexemplar ausgeräumt werden konnte.³ Aber natürlich war damit ein Werk Augustins, namentlich ein großes, anspruchsvolles wie die *Civitas Dei*, nicht für immer gegen rezensorische Eingriffe geschützt. Ja, es wäre fast ein Wunder, wenn ausgerechnet dieses Werk, dessen erste zehn Bücher sich, wie Orosius sagt,⁴ sofort über die ganze Welt verbreiteten wie die Strahlen der aufgehenden Sonne, solche Verbreitung sollten

¹ Rufin. epil. (= De adulteratione librorum Origenis) 7, Z. 23–37: CCL 20, 11f. (ed. Simonetti 1961); 7, Z. 32–51: p. 49–51 (ed. Antonio Dell’Era, L’Aquila 1983). Auch das Material, mit dem Rufinus selbst die Verbreitung des Interpolationswesens dokumentiert, beweist, daß die Entrüstung sich hauptsächlich gegen die häretischen Absichten der Diaskeuase richtete, weniger gegen die redaktionelle Bearbeitung an sich.

² Possid. vita Aug. 18, 10. Dazu vgl. J. Scheele, Buch und Bibliothek bei Augustinus, Bibliothek und Wissenschaft 12 (1978), 14–114, bes. 62–65. Epist. 169, 1 wird Evodius von Uzalis aufgefordert, jemanden nach Hippo zu schicken, um die vorliegenden Bücher der *Civitas Dei* abzuschreiben; s. Scheele 76f.

³ Aug. epist. 4 Divjak, 3, 1–4. Über die Bedeutung des Archivs für Augustins Auseinandersetzung mit seinen Gegnern s. Scheele (o. Anm. 2), 78–84. 100.

⁴ Oros. hist. 1 prol. 11 (CSEL 5, 4).

überstanden haben, ohne daß fremde Hände darin ihre Spuren hinterlassen hätten. Auch was etwa der erste der beiden Briefe an Firmus über die Weitergabe des Werks nach dem „Schneeballsystem“⁵ und die Vervielfältigung durch Privatabschriften mitteilt,⁶ ist ganz und gar nicht dazu angetan, uns hinsichtlich der Möglichkeit diaskeuastischer Bearbeitung durch *emendatores imperiti* (vg. Hier. epist. 112, 3, 2) in Sicherheit zu wiegen. Und dasselbe gilt von den Grundlagen der Überlieferung selbst. Die Frühphase der Textgeschichte ist zugleich die Zeit der größten Textverwilderung. Diese allgemeine Erkenntnis gilt auch für das augustinische Hauptwerk,⁷ und darum enthebt uns das Alter der drei antiken Handschriften der Civitas Dei nicht der Pflicht kritischer Durchdringung des Texts. Um bei den ersten fünf Büchern zu bleiben: die von Emanuel Hoffmann (1899) aufgestellte, von Dombart (³1908) und Kalb (Dombart ⁴1928) bestätigte und seither wie ein Dogma tradierte Lehre, der Lugdunensis *L* (saec. VI) sei frei von Interpolationen,⁸ der – von Dombart für die Bücher I und II ermittelte – Archetypus des fünften Jahrhunderts, also auch die Quelle des Corbeiensis *C* (saec. VI), verdiene das Prädikat „perbonus“,⁹ ist in ihrem ersten Teil jedenfalls falsch, für den zweiten daher zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen. Es fehlt eben die philologische Arbeit am Text. Die meine beschränkt sich im folgenden auf die ersten zwei Bücher und führt zu dem Ergebnis, daß der Text einige Embleme fremder Herkunft, darunter auch größere Zusätze, mitführt, die von der gesamten Überlieferung

⁵ Scheele (o. Anm. 2), 96f., „Schneeballeffekt“ ebd. 63.

⁶ Aug. epist. 1A Divjak, 2, 1–3. Das Verhältnis von Privatabschrift und Edition liegt ziemlich im Dunkeln, vgl. Scheele (o. Anm. 2), 93. 97f.; J. Divjak, Augustins erster Brief an Firmus und die revidierte Ausgabe der Civitas Dei, Latinität und Alte Kirche, FS Rudolf Hanslik = WSt. Beiheft 8 (1977), 56–70, bes. 69f.

⁷ Vgl. Michaela Zelzer, Zum Wert antiker Handschriften innerhalb der patristischen Überlieferung, Augustinianum 25 (1985), 523–537 (527–529).

⁸ Hoffmann (CSEL 40, p. III): „In *L* nullum interpolationis vestigium deprehenditur“; Dombart³ (p. XXIV in der vierten und fünften Auflage): „*L* ... interpolatione caret“; Kalb (Dombart⁴ p. III): „Etsi *L* variis librorum mendis non vacat, interpolationis certe immunis esse et Hoffmanno et Dombarto videbatur“ (aber häufige Wortumstellungen seien zu beachten). Hierzu ferner das Urteil bei A. Wilmart, La tradition des grands ouvrages de Saint Augustin, Miscellanea Agostiniana II, Roma 1931, 257–315, (282), „Hoffmann produisait enfin ... des exemplaires d’une autorité décisive ... du moins pour les deux premiers tiers environ (1. I–IX, XI–XVI)“.

⁹ Dombart³, p. XXV in den beiden späteren, von Kalb (1928) bzw. J. Divjak (1981) besorgten Auflagen. Kritisch dazu auch Michaela Zelzer (o. Anm. 7), 534. Spuren der von Augustinus im ersten Brief an Firmus (epist. 1A Divjak) 1, 1–5 empfohlenen Verteilung der 22 Bücher auf zwei bzw. auf fünf Codices erkennt B. E. V. Jones in der handschriftlichen Überlieferung: The manuscript tradition of Augustin’s *De civitate Dei*, The Journal of Theological Studies, N. S. 16 (1965), 142–145.

aufgesogen wurden. Die moderne kritische Edition, die man für die *Civitas Dei* fordert,¹⁰ wird daher die Echtheitskritik nicht außer Acht lassen dürfen.

1.

Regulus, einst Sieger über die Punier, ertrug lieber die Gefangenschaft in Carthago, als daß er sich selbst getötet hätte. Doch hing er nicht etwa am Leben; denn in Treue zu dem Eid, den er den Feinden geleistet hatte, kehrte er zu den Puniern zurück, gegen die er im römischen Senat aufgetreten war. Er nahm den qualvollen Tod in Kauf, der ihn erwartete, und bewies damit, daß er den Selbstmord für ein schweres Verbrechen hielt (civ. 1, 24: p. 39, 24–40, 8 Dombart - Kalb):

Porro si fortissimi et praeclarissimi viri terrenae patriae defensores deorumque licet falsorum, non tamen fallaces cultores, sed veracissimi etiam iuratores, qui hostes victos more ac iure belli ferire potuerunt, hi ab hostibus victi se ipsos ferire noluerunt et, cum mortem minime formidarent, victores tamen dominos ferre quam eam sibi inferre maluerunt: quanto magis Christiani, verum Deum colentes et supernae patriae suspirantes, ab hoc facinore temperabunt, si eos divina dispositio vel probandos vel emendandos ad tempus hostibus subiugaverit, quos in illa humilitate non deserit, qui propter eos tam humiliter altissimus venit [praesertim quos nullius militaris potestatis vel talis militiae iura constringunt ipsum hostem ferire superatum]. Quis ergo tam malus error obrepat, ut homo se occidat, vel quia in eum peccavit, vel ne in eum peccet inimicus, cum vel peccatorem vel peccatum ipsum occidere non audeat inimicum?

Es gibt Umstände, die das gute Beispiel solcher Männer wie Regulus besonders bemerkenswert erscheinen lassen: sie waren Verteidiger ihres irdischen Vaterlands, d. h. n u r des irdischen (1); sie waren Verehrer der falschen Götter – allerdings aufrichtige und eidestreue (2); sie töteten besiegte Feinde gemäß dem Kriegsrecht, selbst aber besiegt, töteten sie sich nicht (3); sie fürchteten den Tod nicht, zogen es jedoch vor, die Sieger als Herren zu ertragen, statt Hand an sich zu legen (4). Daraus wird im Sinne eines Schlusses *ex minore ad maius* die Folgerung gezogen: wieviel mehr müssen sich Christen, die in Gefangenschaft geraten, von solcher Untat freihalten, da sie den wahren Gott verehren (1) und sich nach dem himmlischen Vaterland sehnen (2). Der nachgeschobene Satz *praesertim quos ...* steht unglücklich: einmal syntaktisch, weil in dem *si*-Satz durch die weite Sperrung *eos ... quos* eine Erwartung erzeugt wird, die durch den ersten Relativsatz (*quos ...*) und den zweiten (*qui ...*), der das Subjekt des

¹⁰ Michaela Zelzer (o. Anm. 7), 534.

ersten bringt, vollkommen befriedigt wird, so daß der dritte (*praesertim quos ...*) eigenartig nachklappt; zum anderen gedanklich, weil durch den Hinweis auf die göttliche Heilsökonomie, die dem Schicksal der Gefangenen Sinn gibt, und auf den Beistand, den Christen in ihrer Erniedrigung von Dem erwarten dürfen, der sich selbst (in der Menschwerdung) ihretwegen erniedrigte, die ganze Synkrisis ihr volles Finale erreicht hat, das eine Verlängerung um weitere Details nicht leidet, sondern nur noch einen letzten Schluß erlaubt: *quis ergo ...?* Der fragliche Satz selbst ist im Ausdruck verschwommen, hinsichtlich der intendierten Aussage unklar, in der Sache jedenfalls schief. Was den Ausdruck angeht, so regt besonders die Fügung *militaris potestatis vel talis militiae iura* zum Grübeln an. *Militaris potestas* ist gebildet in Anlehnung an die Wortwahl des Autors, vgl. civ. 1, 21 (p. 35, 25) *publicae potestatis* und 1, 26 (p. 41, 28f.) *miles ... oboediens potestati, sub qualibet legitime constitutus est*.¹¹ Kaum festlegen läßt sich *talis militia*. Ich vermute, es ist die *militia armata* gemeint, der Dienst mit der Waffe im Gegensatz zur *militia officialium*, also etwa zur *militia palatina, militia provincialis* etc.¹² Auch der Plural *iura* schillert. Die Verbindung mit der *militaris potestas* läßt an das *ius imperii, ius imperatorium* denken (vgl. ThLL VII 2, 1 s. v. *ius* [A. Primmer] 693, 33ff.), *militiae iura* müßte aber wohl weiter gefaßt werden, etwa im Sinne der militärischen Ordnung allgemein, die auch die *sacramenta militiae* einschließt (ThLL VIII s. v. *militia* [V. Bulhart] 959, 65f.). Man wird jedoch den Verdacht nicht los, daß der Verfasser nur ein vages Äquivalent zu der Wendung *more ac iure belli* (p. 39, 27) suchte; denn auf den Relativsatz (*iuratores*) *qui ... ferire potuerunt* richtete sich seine besondere Aufmerksamkeit. Wie unscharf ist das alles hervorgebracht!¹³ Die gute Klausel, die der Pseudo-Augustinus erzeugt (1² γ), stellte sich vielleicht auch nur ein,

¹¹ Im Thesaurus VIII s. v. *militaris* (V. Bulhart) 955, 83 wird die Stelle eingeordnet neben Cod. Theod. 6, 8, 1, *militarem magisteriam potestatem*.

¹² Vgl. A. E. R. Boak, Art. *officium*: RE 17, 2 (1937) 2045–2056 (2047, 42ff.). Der Kommentator Jacoby versteht *talis militiae* als Verweis „auf die paulinische und frühchristliche ‚militia christiana‘“ – was in diesem Zusammenhang ein wahres Rätsel wäre! Vgl. N. Jacoby, Philologischer Kommentar zu Augustinus De civitate Dei, Buch I. Mit Hinweisen zu Sprache und Stil, Frankfurt a. M. usw. 2004, 367. Vielleicht wirken hier die Übersetzungen nach: s. die folgende Anmerkung.

¹³ Die Übersetzer, von den Editoren und Kritikern im Stich gelassen, geraten denn auch in größte Verlegenheit. Den Vogel schießt W. Thimme ab (Zürich 1955, 84): „... zumal da ihnen kein Kriegerrecht erlaubt – am wenigsten in dem heiligen (!) Kriege, den sie führen – einen überwundenen Feind zu töten.“ Vorgearbeitet hatte aber diesen Phantasien schon A. Schröder (Bibliothek der Kirchenväter I, 1911, 64): „... umso weniger als keine Befugnis irgendeiner militärischen Gewalt oder ihres eigenartigen (!) Kriegsdienstes sie zwingt, ihrerseits den überwundenen Feind zu töten.“

weil er auf den Text blickte, den er bearbeitete (*ferire superatum ~ ferire potuerunt*), sie vermag jedenfalls den schlechten stilistischen Eindruck nicht wettzumachen. Offen bleibt, ob hier die Christen schlechthin gemeint sind oder nur eine bestimmte Gruppe. Der gedankliche Ductus verlangt den Bezug auf die Christen insgesamt (*praesertim quos*, sc. *Christianos*: in Fortführung des Satzes *quos ... non deserit*). Aber damit ergibt sich die unsinnige Voraussetzung, Christen seien vom Militärdienst befreit. Und was hat eigentlich der Fahneneid mit dem Verbot des Selbstmords zu tun? Inwiefern wäre Selbstmord christlicher Zivilisten schlimmer als der christlicher Soldaten? Oder überhaupt der Selbstmord des Zivilisten schlimmer als der des Soldaten?

Der Redaktor vermißte einen Posten in der Rechnung. Bei Augustinus fanden auf christlicher Seite nur zwei der vier Punkte eine Entsprechung, die auf Seiten der *praeclarissimi et fortissimi viri* geführt wurden, nur die ersten beiden, nur die Punkte Götterverehrung (2) und Vaterland (1), nicht jedoch die anderen beiden, vor allem der auffällige Punkt *hostes victos ... ferire* (3) wurde nicht wiederaufgenommen. Es ist offensichtlich, daß der Nachtrag mit der Absicht verfaßt wurde, den Vergleich zu vervollständigen, d. h. auch unter dem Gesichtspunkt des Kriegshandwerks (vgl. ... *ipsum hostem ferire superatum*) die höhere Verpflichtung des Christen zum Verzicht auf Selbstmord vorzustellen. Aber um unter solcher Perspektive einen schlüssigen Gegensatz zur Situation des Regulus aufzubauen, hätte sich der Diaskeuast auf den Standpunkt des totalen Gewaltverbots begeben, hätte er sagen müssen, der Christ dürfe sich erst recht nicht selbst töten, weil er, anders als Regulus, nicht einmal den besiegten Feind töten dürfe. Aber damit wäre der Textbearbeiter in einen Widerspruch zum Autor geraten, den niemand, auch er selbst nicht, hätte übersehen können. Denn schon im übernächsten Kapitel las er (civ. 1, 26: p. 41, 28–42, 2):

Nam et miles cum oboediens potestati, sub qua legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii, immo nisi fecerit, reus est imperii deserti atque contempti; quod si sua sponte atque auctoritate fecisset, crimen effusi humani sanguinis incidisset. Itaque unde punitur si fecit iniussus, inde punietur nisi fecerit iussus.

Das sind die staatlichen Verhältnisse, sie werden jedoch ohne Kritik vorgeführt, dienen sogar einem positiven Vergleich: *Quod si ita est iubente imperatore, quanto magis iubente creatore* (p. 42, 2f.).¹⁴ Dieser Weg war

¹⁴ Es geht um das Problem, ob Selbstmord in gewissen Ausnahmefällen auf göttliche Weisung hin erfolgt sein könne; ihr müsse natürlich Folge geleistet werden. Über Augustins Stellung zum Krieg s. Marie-François Berrouard, Art. Bellum: Augustinus-Lexikon 1, 638–645 mit der dort genannten Literatur.

dem Interpolator also abgeschnitten, von einem generellen Gewaltverbot für christliche Soldaten konnte er nicht reden, und so suchte er seine Behauptung einzuschränken: er setzte dem Feldherrn Regulus, der besiegte Feinde tötete, die Christen entgegen, die nicht durch Heeresdienst rechtlich gebunden seien, Feinde zu töten (*praesertim quos nullius militaris potestatis ... iura constringunt ...*), verengte damit freilich die Problemlage in willkürlicher und sinnstörender Weise.¹⁵ Augustinus selbst hat in der folgernden Schlußfrage *quis ergo ...?* das Verhältnis von Selbsttötung und Feindestötung klar gefaßt, wobei er aber von der Situation des Soldaten im Kriege absieht: widersinnig wäre es, wollte ein Mensch, d. h. ein Christ, sich selbst töten, weil sein Feind (*inimicus*) sich an ihm versündigt habe, oder weil er verhindern wolle, daß der Feind sich an ihm vergehe, wo er doch den Feind (*inimicum*), der an ihm schuldig geworden sei oder einen Übergriff vorhabe, nicht zu töten wage. Das ist durchaus gesprochen im Hinblick auf die Lage der Gefangenen, besonders der in Gefangenschaft geratenen Frauen. Aber mit Absicht wählt Augustinus jetzt das Wort *inimicus*, nicht *hostis*. Denn solche Folgerung ließ sich nur aus dem Verbot ableiten, einen Menschen *privata potestate* zu töten (vgl. 1, 17: p. 28, 25), *sua sponte atque auctoritate* (1, 26: p. 41, 31f.), nicht jedoch auf den Träger der zivilen Gewalt im Staate anwenden (vgl. 1, 21: p. 35, 25 *personam gerentes publicae potestatis*) und eben gleichfalls nicht auf den Soldaten unter Waffen, der einem gesetzmäßigen Kommando untersteht (vgl. 1, 26: p. 41, 28f.: *miles ... oboediens potestati sub qua legitime constitutus est*).

2.

Scipio Nasica, der *pontifex maximus*, verhinderte den Bau eines festen Theaters in Rom.¹⁶ Er hätte sicher gerne, meint Augustinus (civ. 1, 31), die

¹⁵ Jacoby (o. Anm. 12), 367 schreibt: „Trotz der durch das Kriegsrecht legitimierten Möglichkeit bzw. Verpflichtung der paganen Römer, einen Besiegten zu töten – Augustinus verschiebt geschickt [!] von *Potuerunt* (S. 39, Z. 28) zu *Constringunt* (Z. 4/5) – tötet sich der besiegte Regulus nicht selbst, so dass besiegte Christen, die diese Möglichkeit/Verpflichtung nicht haben, sich noch viel weniger töten dürfen.“ Der Kommentator scheint hier in etwa die Gedanken des Interpolators nachzudenken. Davon, daß Christen „diese Möglichkeit/Verpflichtung“ (nämlich die, einen Besiegten zu töten) im Unterschied zu den paganen Römern nicht haben, kann doch bei Augustinus keine Rede sein! Es genügt, die oben ausgeschriebenen Sätze aus civ. 1, 26 zu lesen.

¹⁶ P. Cornelius Scipio Nasica Corculum, vgl. Liv. perioch. 48. Augustinus setzt ihn mit dem gleichnamigen Vater gleich (P. Cornelius Scipio Nasica), der im Jahre 204, als der Kultstein der Magna Mater nach Rom gebracht wurde, vom ganzen Senat zum *vir optimus* erklärt wurde und das Idol in Ostia in Empfang nehmen durfte; vgl. Aug. civ. 1, 30 (p. 46, 29ff.); 1, 31 (p. 48, 17ff.).

Bühnenspiele ganz abgeschafft. Aber er erkannte nicht, daß die Götter, die diese Spiele verlangten, in Wahrheit böse Dämonen sind, wagte jedenfalls nicht, sich ihrer Autorität zu widersetzen. Denn noch war die christliche Lehre, die von der Herrschaft der Dämonen befreit, nicht verkündet. In lebhafter Apostrophe wendet sich der Autor dann an das heidnische Publikum (civ. 1, 32: p. 49, 6–19 Dombart-Kalb):

Verum tamen scitote, qui ista nescitis et qui vos scire dissimulatis, advertite, qui adversus liberatorem a talibus dominis murmuratis: ludi scaenici, spectacula turpitudinum et licentia vanitatum, non hominum vitiis, sed deorum vestrarum iussis Romae instituti sunt. Tolerabilius divinos honores deferretis illi Scipioni quam deos huius modi coleretis. [Neque enim erant illi dii suo pontifice meliores.] Ecce advertite, si mens tam diu potatis erroribus ebria vos aliquid sanum cogitare permittit! Dii propter sedandam corporum pestilentiam ludos sibi scaenicos exhiberi iuebant; pontifex autem propter animorum cavendam pestilentiam ipsam scaenam constitui prohibebat. Si aliqua luce mentis animum corpori praeponitis, eligite quem colatis!

Eingeleitet durch die Imperative *scitote ... advertite* wird noch einmal der Tatbestand vor Augen geführt: die schändlichen Bühnenspiele sind in Rom nicht durch die Laster der Menschen zustande gekommen, sondern durch die Befehle der Götter. Daraus ergibt sich die Folgerung: *Tolerabilius ...* Göttliche Verehrung jenes Scipio wäre erträglicher als der Kult solcher Götter. Energisch läßt der Autor zur Synkrisis ein: *ecce advertite ...* Er stellt die Heiden geradezu vor eine Wahl: *eligite quem colatis*. Das Ergebnis, meint Augustinus, könne nicht im mindesten zweifelhaft sein, jedenfalls dann nicht, wenn man sich noch einen Rest gesunden Urteils bewahrt habe (*si mens ... vos aliquid sanum cogitare permittit*), wenn noch etwas Licht den Geist erhelle (*si aliqua luce mentis animum corpori praeponitis*). Das heißt: natürlich verdiente Scipio den Vorzug vor den Dämonen. Dieses ganze Kalkül wird gestört, ja vernichtet durch das eingeschobene Sätzchen [*neque enim erant illi dii suo pontifice meliores*]. Als Begründung des Urteils *tolerabilius ...* ist solche Aussage untauglich, den nachfolgenden Aufforderungen *advertite ... eligite* entzieht sie den Boden.¹⁷ Der Unterschied zwischen Scipio und den vermeintlichen Göttern

¹⁷ G. Combès (tome 1, 1959, p. 295) übersetzt willkürlich: „car ces dieux ne valaient pas leur pontife“, und G. Bardy fügt noch eine Note hinzu (p. 781) unter der Überschrift: „Les prêtres meilleurs que leurs dieux“. Hier verweist er auf Tert. apol. 11, 15, aber die Parallele besteht nur zu seinem Lemma bzw. zur Übersetzung seines Mitherausgebers, nicht zum Wortlaut des unechten Einschubs, dem die Erklärung (durch Hochzahl im französischen Text der Ausgabe) zugeordnet wird. Jacoby (o.

ist ja so groß, daß er das Urteil selbstverständlich macht, d. h. Scipio ist eben besser, viel besser als die Dämonen. Der Gedanke begegnet ähnlich bei Tertullian apol. 11, 15f., wird aber dort ins Ironische gewendet: *quot tamen potiores viros apud inferos reliquistis ...* Wieder anders ausgebildet ist der Vergleich bei Lactanz. Der Mensch, sagt er, gibt den Götterbildern Gestalt und Schönheit: *et ideo melior qui fecit quam illa quae facta sunt. et tamen factorem ipsum nemo suspicit aut veretur* (inst. 2, 2, 12f.). Vor allem aber ist eine spätere Äußerung Augustins heranzuziehen (civ. 2, 7: p. 61, 3ff.): *Verum tamen si philosophi aliquid invenerunt, quod agendae bonae vitae beataeque adipiscendae satis esse possit: quanto iustius talibus divini honores decernerentur! Quanto melius et honestius in Platonis templo libri eius legerentur, quam in templis daemonum galli absciderentur ...* Das ist abermals, anders als bei Tertullian, mit ernstem Pathos gesprochen, aber doch an Bedingungen geknüpft, die von den Philosophen nicht restlos erfüllt wurden (man muß die Sätze im Zusammenhang lesen; vgl. auch civ. 2, 14: p. 69, 22ff.). Nach Ausdruck und Empfindung ähnlich ist auch epist. 138, 18: *Quis autem vel risu dignum putet, quod Apollonium et Apuleium ... conferre Christo vel etiam praeferre conantur? quamquam tolerabilius ferendum sit, quando istos ei potius comparant quam deos suos; multo enim melior, quod fatendum est, Apollonius fuit quam tot stuprorum auctor et perpetrator, quem Iovem nominant.* Der Hauptgedanke bleibt überall derselbe: besser der Mensch als der Götze! Es ist nicht leicht zu sagen, was den flauen Einschub veranlaßte. Vielleicht sollte Scipio von dem Podest herunter geholt werden, auf das er nach Ansicht des Interpolators gestellt worden war. Denn wenn die Götter nicht besser sind als ihr Pontifex, wird auch dieser zurückgestuft. Vielleicht sollte der eingefälschte Satz also abschwächen und beschwichtigen, falls er nicht gar als Ersatz der voraufgehenden Feststellung (*tolerabilius ... coleretis*) gedacht war. Erträglich, einen Heidenpriester als Gott zu verehren! Das mochte einem μικρολόγος unerträglich erscheinen. Den streng hypothetischen Charakter der Gedankenführung Augustins beachtete er nicht oder ließ er als Entschuldigung und Erklärung nicht gelten.

3.

In der Alten Komödie der Griechen wurden Staatsmänner namentlich angegriffen, in Rom war das durch das Zwölftafelgesetz verboten (civ.

Anm. 12), 411f. überspringt den Einschub, was auffällt, da seine Kommentierung dem Text Zeile für Zeile folgt.

2,9). Augustinus zitiert zum Erweis der Tatsachen aus Ciceros viertem Buch *De re publica* und resümiert (p. 63, 29–64, 7):

Sed, ut dixi, hoc Graeci quamquam inverecundius, tamen convenientius licere voluerunt, cum viderent diis suis accepta et grata esse opprobria non tantum hominum, verum et ipsorum deorum in scaenicis fabulis, sive a poetis illa essent conficta, sive flagitia eorum vera commemorarentur et agerentur in theatris [atque ab eorum cultoribus utinam solo risu, ac non etiam imitatione digna viderentur]. Nimis enim superbum fuit famae parcere principum civitatis et civium, ubi suae famae parci numina noluerunt.

Der in Klammern gerückte Zusatz weist alle Merkmale der Fälschung auf: die mangelhafte Einpassung in die Syntax des Grundtexts, die Störung des Gedankengangs, die Unklarheit des Ausdrucks und die Flachheit des Sinnes. Der resümierende Satz *sed, ut dixi, ...* ist mit der durch *sive ... sive* eröffneten Alternative gedanklich und syntaktisch abgeschlossen: es ist festgestellt, daß die Griechen in jedem Falle konsequenter (*convenientius*) verfahren, der *enim*-Satz gibt dafür nochmals die Begründung. Dazwischen eingeschoben und nur locker dem Voraufgehenden verbunden ist der Wunschsatz (*atque ... utinam*). Er trennt den begründenden Satz von der Aussage, die er begründen soll, und hängt an die Zusammenfassung einen Gedanken, der in den Sätzen, die hier zusammengefaßt werden (*ut dixi!*), gar nicht vorkommt. Ja noch mehr: während der Autor von den Griechen spricht (*hoc Graeci ... voluerunt, cum viderent ...*), redet der Fälscher allgemein von den Verehrern der Götter (vgl. *ab eorum cultoribus*) und äußert seinen Wunsch, der für den Heiden schlechthin, also für Griechen wie Römer gilt, das heißt: er verläßt die Situation der Synkrisis. Und was ist eigentlich gemeint? Man ahnt den Sinn mehr, als daß man ihn greifen könnte. *Videre* mit Objekt und praedicativem Zusatz drückt die Wahrnehmung eines Zustands oder Sachverhalts aus: *praesentis videmus deos* (Cic. nat. deor. 3, 11); *(antiquos mores) oblivione obsoletos videmus* (rep. 5, 2); *videtis primas litteras integras?* (Verr. 2, 2, 191); *(vasa) quae pulcherrima ... viderat* (ibid. 4, 63); *forum plenum ... istorum hominum videmus* (ibid. 5, 152); *quamquam paratissimos milites ad proeliandum videant, sc. imperatores* (Phil. 4, 11); *hic etiam fautores Antoni ... tristiores videbam* (ibid. 12, 2). Demnach also auch: *deorum cultores utinam (flagitia) solo risu ac non etiam imitatione digna viderent*, „daß doch die Verehrer der Götter die Schandtaten nur des Gelächters wert sähen, nicht auch der Nachahmung!“ Das subjektive Moment ist damit nicht ausgedrückt, vielmehr ein Zustand vorausgesetzt, demzufolge die *flagitia* Nachahmung verdienen. Das Passiv ändert nichts an dem Sinn. Es ist im übrigen gar nicht einfach, die praedicative Funktion für *digna* (sc. *flagitia*) festzuhalten. Leicht

drängt sich ein anderes Verständnis auf: „Daß doch von den Verehrern der Götter nur angeschaut würde, was Lachen, nicht auch, was Nachahmung verdient!“ (*digna* substantivisch gebraucht). Solche Ambiguität der Grammatik und des Sinnes erzeugt ein Zwielficht, wie es für die Interpolatorenrede typisch, für Augustinus gänzlich unpassend ist.¹⁸ Wenig elegant wirkt auch schon die bloße Wiederholung: *ab eorum cultoribus utinam ... digna viderentur* nach dem vorhergehenden Kausalsatz: *cum viderent* (sc. *Graeci*) ... *grata esse opprobria*. Der Redaktor war nicht wählerisch, er lehnte sich an die Formulierung des Autors an, ohne doch gleiche Klarheit zu erreichen. Und seine konziliante Beurteilung des Gelächters angesichts der Schändlichkeiten ergibt eine kümmerliche Moral,¹⁹ seine Unterscheidung des Lachens und der Nachahmung eher eine rhetorische Spitze als eine psychologische Wahrheit: *probant ... illa, dum rident*, sagt Lactanz vom Publikum des Mimus (inst. 6, 20, 31). Aber hier stoßen wir wohl auf das Motiv des Textbearbeiters. Augustinus vergleicht die griechische Komödie und die römische in diesem Kapitel einzig und allein unter dem Gesichtspunkt des ὀνομαστὶ κωμωδεῖν. Das war dem Pseudo-Augustinus zu wenig. Er erinnerte sich an das Lachen als Gattungsmerkmal der Komödie (vgl. Claudian. in Eutrop. 1, 298f.: *exempla creantur, Quae socci superent risus luctusque cothurni*) und wollte auch das in der Kritik des Genos unterbringen, ohne zu bedenken, daß dieses – dem komischen Spiel gemeinsame – Moment in Augustins Vergleich, ja überhaupt in einer Synkrisis des griechischen und des römischen Dramas nicht unterzubringen war. Dasselbe gilt von der verderblichen Wirkung des Theaters. Das Bühnenspiel schlechthin wird bei Augustinus unter diesem Gesichtspunkt betrachtet (vgl. civ. 2, 8: p. 62, 14–17; 2, 10: p. 64, 19–30). Einen Unterschied macht er hinsichtlich des *nominatim dicere* (p. 63, 4f.), und nur unter diesem Aspekt werden hier Griechen und Römer verglichen.

4.

Platon, der die Dichter aus seinem Staat verbannte, verdiente eher göttliche Verehrung als die sogenannten Götter, die die Einführung der szenischen Spiele in Rom verlangten. Die Gesetzgebung der Römer

¹⁸ Vgl. Chr. Gnilka, Prudentiana I, Critica, München-Leipzig 2000, Register III. Interpolationswesen 748 s. v. Grammatik. A. Primmer gibt (brieflich) die Änderung *atque [ab] eorum cultoribus* „oder besser: *atque ab eorum cultoribus ... digna iudicarentur*“ zu bedenken und hält eine Parenthese für möglich, „die der *civitas*-Editor wohl zwischen Klammern setzen müßte.“

¹⁹ Vgl. dagegen Hier. epist. 52, 5, 7: *omnes delicias et lepores et risu dignas urbanitates in comoediis erubescimus (!), in saeculi hominibus detestamur*.

bekundet eine Moral, die der platonischen immerhin nahekommt (civ. 2, 14: p. 69, 32–70, 7):

Propinquant autem Romanorum leges disputationibus Platonis, quando ille cuncta poetica figmenta condemnat, isti autem poetis adimunt saltem in homines maledicendi licentiam; ille poetas ab urbis ipsius habitatione, isti saltem actores poeticarum fabularum remouent a societate civitatis [et si contra deos ludorum scaenicorum expetitores aliquid audent, forte undique removerent]. Nequaquam igitur leges ad instituentes bonos aut corrigendos malos mores a diis suis possent accipere seu sperare Romani, quos legibus suis vincunt atque conuincunt.

Die Schauspieler gingen in Rom der bürgerlichen Ehrenrechte verlustig. Wenn das so ausgedrückt wird: (*actores*) *a societate civitatis remove*, was bedeutet dann (*actores*) *undique remove*? Worin liegt die Steigerung, was meint *undique remove* praktisch? Wörtlich heißt das: „von allen Orten, allen Seiten, in jeder Hinsicht, gänzlich entfernen“, vgl. etwa Cic. Phil. 2, 110: *aut undique religionem tolle aut usque quaque conserva*. Soll das bedeuten, daß die Schauspieler aus der Stadt ausgewiesen würden, wie das Platon mit den Dichtern vorhatte? Also *undique remove* gleich *ab urbis ipsius habitatione remove*? Oder soll der Ausdruck etwa gar euphemistisch die Kapitalstrafe andeuten, mit der das Zwölftafelgesetz das *occidere* belegte (vgl. Cic. rep. 4, 12 bei Aug. civ. 2, 9: p. 63, 15–22)? Also *undique remove* gleich *e conspectu hominum auferre*? Gleich, was gemeint ist: warum wird es nicht gesagt? Wozu der vage Ausdruck? Und da es ohne Schauspieler überhaupt keine szenischen Spiele gäbe, das Theater also abgeschafft wäre: warum wird nicht diese Konsequenz ausgesprochen und als das vorgestellt, was man sich für Rom ohne den Einfluß der Götter erhoffen dürfte? Und dann die matte Mutmaßung *forte*! Sie paßt gar nicht zu der Folgerung, die auf Tatsachen gegründet ist. Augustinus spricht von den Gesetzen der Römer und Platons *disputationes* (in der *Politeia*), d. h. er vergleicht Tatbestände. In doppelter Antithese stellt er Platon den Römern gegenüber (*ille ... isti, ille ... isti*), wobei jeweils ein *saltem* das Minus auf Seiten der Römer anzeigt. Aus dieser Synkrisis ergibt sich das Resultat (*igitur*), das folgerichtig wieder die Gesetze betrifft: da die Gesetze Roms moralisch höher stehen als die Götter Roms, hätten die Römer von ihren Göttern niemals Gesetze zur Sicherung oder Hebung der Moral empfangen oder erhoffen können. Dieses Schlußverfahren wird durch jene Vermutung gestört. Der Interpolator konnte nicht abwarten. Er wollte schon hier einen Gedanken anbringen, den der Autor selbst erst später (p. 70, 13f.) folgen läßt: (*Plato*) *ab indole Romanorum quid perficiendum esset ostendit*. Aber das geschieht in der Form einer

nüchternen Feststellung, die das Defizit auf Seiten der Römer einfach konstatiert. Die Unterstellung des Interpolators (*et si aliquid ... audent, forte undique removerent*) dürfte durch eine frühere Äußerung Augustins über Scipio Nasica angeregt sein (civ. 1, 31: p. 48, 28ff.): *Quanto studio iste ab urbe Roma ludos ipsos scaenicos abstulisset, si auctoritati eorum, quos deos putabat, resistere auderet ...* Der Interpolator verallgemeinert: was Augustinus dem *vir optimus* (p. 48, 19f.) zutraut, hält er – freilich ein wenig unsicher (*forte!*) – den Römern schlechthin zugute.

5.

Der moralische Verfall des römischen Staates setzte schon in der Frühzeit ein und schritt nach der Zerstörung Carthagos rasch fort. Zum Erweis dieser Entwicklung beruft sich Augustinus auf Sallust, besonders auf das Prooem der Historien (civ. 2, 18). Wichtig ist ihm der zeitliche Aspekt: der sittliche Zusammenbruch erfolgte *ante nostri superni regis adventum*, ja nicht nur vor Christi Auftreten als Lehrer, sondern auch vor seiner Geburt aus der Jungfrau (p. 76, 2–5). Und weiter (civ. 2, 19: p. 76, 20–27):

Ecce Romana res publica – quod non ego primus dico, sed auctores eorum, unde haec mercede didicimus, tanto ante dixerunt [ante Christi adventum] – ‚paulatim mutata ex pulcherrima atque optima pessima ac flagitiosissima facta est‘. Ecce ante Christi adventum, post deletam Carthaginem ‚maiorum mores non paulatim ut antea, sed torrentis modo praecipitati, adeo iuventus luxu atque avaritia corrupta est‘.

Zwei lebhaft, durch *ecce* eröffnete Sätze treten zusammen. Der erste wiederholt die Tatsache des Verfalls der Republik (nach Sall. Cat. 5, 9), der zweite prägt den zeitlichen Gesichtspunkt ein: *ante Christi adventum*, und zwar: *post Carthaginem deletam* ging es mit den Sitten rapide bergab (nach Sall. hist. 1 frg. 16). Die Parenthese, die den ersten Satz unterbricht, betont den Wert der Quellen: „nicht ich sage das als erster, sondern ihre Autoren, von denen wir das für unser Schulgeld lernten, haben das vor so langer Zeit gesagt.“ Die Angabe *tanto ante (dixerunt)* steht in Korrespondenz zu *non ego primus (dico)* und gibt das Verhältnis zur Zeit Augustins an. Augustinus beruft sich auf die alten Autoren, die Klassiker der Schule. Der Zusatz [*ante Christi adventum*] befindet sich in einem grammatischen Schwebezustand, da er syntaktisch auch zum folgenden Zitat gezogen werden könnte. Die Ausgaben schlagen ihn der Parenthese zu. Aber auch dort stört er. Nicht daß Sallust vor Christi Ankunft schrieb, ist wichtig, sondern daß die Zustände, die er beschreibt, in die Zeit vor Christus gehören. Auch später im gleichen Kapitel dient dieselbe Angabe demselben Zweck, d. h.

der zeitlichen Fixierung der Ereignisse, nicht der Quelle: *et tamen luxu atque avaritia saevisque ac turpibus moribus ante adventum Christi rem publicam pessimam ac flagitiosissimam factam non inputant diis suis* (p. 77, 4–7); vgl. ferner 2, 22 (p. 83, 22f.): *secundum eorum auctores doctissimos iam longe ante Christi adventum pessima et flagitiosissima facta erat* (sc. *res publica*); 2, 25 (p. 90, 26–30): *Haec dicere compulsi sumus, quoniam pessimis moribus civium Romanam rem publicam iam antea perditam fuisse nullamque remansisse ante adventum Christi Jesu domini nostri auctores eorum dicere et scribere minime dubitarunt*. Bleibt der Zusatz [*ante Christi adventum*] im Text der Parenthese, entsteht auch, was das Verhältnis zur gleichlautenden Angabe des folgenden Satzes betrifft, eine Unsicherheit, da diese durch den Hinweis *post deletam Carthaginem* sinngemäß ergänzt und auf eine Epoche bezogen wird, die der Zeit Sallusts weit voraufgeht. Wie genau Augustinus die Zeit des Quellenautors ins Auge faßt, wenn davon etwas abhängt, zeigt die Bemerkung, die er (civ. 2, 21) auf das lange Zitat aus Cicero, *De re publica* 5 folgen läßt. Cicero spricht (rep. 5, 2) von der eigenen Zeit. Sie habe den Staat wie ein herrliches, doch schon verblaßtes Gemälde empfangen und völlig verkommen lassen: *nostra vero aetas* ... Hier war die Datierung des Autors im Sinne des Beweisziels notwendig (p. 82, 21–23): *Haec Cicero fatebatur, longe quidem post mortem Africani, quem in suis libris fecit de republica disputare, adhuc tamen ante adventum Christi*. Hier mußte das dramatische Datum des Dialogs und die Zeit der Abfassung des Werks geschieden werden; hier war es wichtig zu sagen, daß Cicero zwar lange nach dem Tode des Dialogführers, des jüngeren Scipio Africanus, schrieb, aber „noch (*adhuc*) vor der Ankunft Christi“. Für das sallustische Geschichtswerk war solche Unterscheidung überflüssig. Da Sallust den totalen Niedergang des Staates in die Zeit *post Carthaginis excidium* legte (hist. 1 frg. 11: civ. 2, 18, p. 74, 23; 75, 19f., vgl. 76, 24f.), war es unerheblich, daß er selbst vor Christus schrieb. Ein ‚noch‘ wäre übrigens in seinem Falle nicht weniger am Platze gewesen als im Falle Ciceros.

6.

Lebten alle Menschen nach Christi Geboten, wäre der Staat für immer glücklich. Da dem aber nicht so ist, müssen alle Diener Christi den Staat, auch den verkommensten, ertragen und sich dadurch einen Platz im himmlischen Staat verdienen. Den Begriff der Gesamtheit aller Menschen bzw. aller Diener Christi entfaltet Augustinus jeweils durch eine Reihe paarweise geordneter Glieder (civ. 2, 19: p. 77, 9–26):

Cuius praecepta de iustis probisque moribus si simul audirent atque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae, iuvenes et virgines, seniores cum iunioribus, aetas omnis capax et uterque sexus, et quos baptista Iohannes adloquitur, exactores ipsi atque milites: et terras vitae praesentis ornaret sua felicitate res publica, et vitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet. Sed quia iste audit, ille contemnit, pluresque vitiis male blandientibus quam utili virtutum asperitati sunt amiciores: tolerare Christi famuli iubentur, sive sint reges sive principes sive iudices, sive milites sive provinciales, sive divites sive pauperes, sive liberi sive servi, utriuslibet sexus, etiam pessimam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rem publicam et in illa angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia caelestique re publica, ubi Dei voluntas lex est, clarissimum sibi locum etiam ista tolerantia comparare.

Die erste Reihe (A) wird gebildet durch wörtliches Zitat der Psalmverse 148, 11f. und zwei weitere Kola, die das durch den Psalm vorgegebene Prinzip der Ordnung nach Paaren befolgen:

- A. 1. „*reges terrae et omnes populi,*
 2. *principes et omnes iudices terrae,*
 3. *iuvenes et virgines,*
 4. *seniores cum iunioribus*“,
 5. *aetas omnis capax et uterque sexus,*
 6. *et quos baptista Iohannes adloquitur*
exactores ipsi atque milites.

Mit einem Paar, das dem Evangelium abgewonnen ist (Lc. 3, 12–14), schließt diese ‚biblische‘ Ständetafel. Die zweite (B) folgt demselben Ordnungsprinzip so deutlich, daß man die Abweichung im ersten Glied nicht leicht erträgt:

- B. *Christi famuli ...*
 1. *sive sint reges [sive principes] sive iudices,*
 2. *sive milites sive provinciales,*
 3. *sive divites sive pauperes,*
 4. *sive liberi sive servi,*
 5. *utriuslibet sexus.*

Es ist nicht recht einzusehen, was den Autor veranlaßt haben sollte, die Wirkung seiner Zweierreihe²⁰ dadurch zu mindern, daß er im ersten Glied

²⁰ Im letzten Gliede (B 5) ist die Zweierheit der Sache nach gegeben (*utriuslibet sexus*), auf eine Ergänzung, die auch formal ein Paar herstellte (wie in A 5), hat der Autor hier verzichtet, gewiß doch wohl, um nicht schwerfällig zu wirken.

(B 1) drei der vier Gruppen aus Psalm 148, 11 (= A 1. 2) wiederholte – d. h. alle überhaupt hier möglichen: die *populi* mußten natürlich fortbleiben. Umgekehrt durften die *reges* in der Tafel der *Christi famuli* keinesfalls fehlen; Augustinus hatte hier sicher schon die christlichen Herrscher im Auge, denen er am Schluß der ersten Buch-Pentade seines Werks durch den Preis Konstantins und Theodosius’ des Großen (civ. 5, 25f.) einen Fürstenspiegel vorhielt. Unter den *reges* des Psalmisten konnten jetzt durchaus auch die römischen Kaiser verstanden werden, wie das dem Sprachgebrauch *reges* gleich βασιλείς entspricht; vgl. etwa Hier. epist. 60, 15, 1: *vicinas regum miserias et nostri temporis calamitates*. Auch die Gruppe der *iudices* paßt sich der verschobenen Bedeutung der Ständetafel an, da sie bestens geeignet sind, das Beamtentum des spätrömischen Staats zu repräsentieren; vgl. Ulp. dig. 11, 1, 4, 1: *apud magistratus populi Romani vel praesides provinciarum vel alios iudices*; Aur. Vict. Caes. 26, 5: *urbi praefectus reliquique iudices*; Sulp. Sev. dial. 1, 20, 3: *praefecti comitesque ac diversarum iudices potestatum* (weiteres im ThLL VII 2, 1 s. v. *iudex* [A. Lumpe] 599, 84–600, 61). Daß die biblischen Gruppen der *reges* und der *iudices* vor dem Hintergrund der staatlichen Ordnung gesehen werden, bestätigt das zweite Glied (B 2) mit der Gegenüberstellung der *milites* und der *provinciales*; vgl. etwa Amm. 20, 9, 7: *ut provincialis et miles et rei publicae decrevit auctoritas*; 26, 6, 9: *impendentium ... spes atrocior provincialium et militum paria gementium*; 31, 15, 10: *at cum armatis provinciales et palatini ... exsurgebant*; Aug. epist. 157, 37: *habet enim ecclesia quodam modo suos milites et quodam modo provinciales*.²¹ Es wäre nicht geradezu unmöglich, dieser Betrachtungsweise der Gruppen aus Psalm 148, 11 auch die *principes* einzuordnen.²² Aber für die Tilgung [*sive principes*] in Zeile B 1 spricht außer der Isokolie auch der Vergleich mit einer Ständetafel im 138. Brief. Das Christentum, schreibt Augustinus an Marcellinus, verurteilt nicht jeden Krieg und verbietet nicht den Kriegsdienst schlechthin; Johannes der Täufer verlangte (Lc. 3, 14), die Soldaten sollten mit ihrem Lohn zufrieden sein, *militare utique non prohibuit* (Aug. epist. 138, 15: CSEL 44, 141, Z. 10–16). Augustinus fährt fort (Z. 16–22): *proinde, qui doctrinam Christi adversam dicunt esse rei publicae,*

- C. 1. *dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse milites iussit,*
dent tales provinciales,
 2. *tales maritos, tales coniuges,*

²¹ Vgl. O’Donnell III p. 29 zu Aug. conf. 8, 4, 9 *provincialis*.

²² Vgl. W. Enßlin, Art. *Principes*: RE Suppl. 8 (1956), 628–640.

3. *tales parentes, tales filios,*
4. *tales dominos, tales servos,*
5. *tales reges, tales iudices,*
6. *tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina Christiana.*

Auch hier wird eine Ständetafel geboten, die über sechs Glieder hin konsequent die Ordnung nach Paaren durchhält.²³ Auffallend ist die Übereinstimmung der Glieder C 1 und B 2 und eben – unsere Athetese vorausgesetzt – der Kola C 5 und B 1. Das Schlußglied C 6 findet eine gewisse Entsprechung im Schlußglied A 6. Der Brief 138 an Marcellinus, den Adressaten der Civitas Dei, gehört in den Winter 411/412, wohl in die ersten Monate des Jahres 412,²⁴ wurde also geschrieben, als Augustinus die Arbeit an den ersten drei Büchern des großen Werks aufnahm. Meines Erachtens gründet die Erweiterung des Kolons B 1 in dem Trieb eines Redaktors zur Komplettierung,²⁵ nicht in der Gestaltungskraft des Autors. Denn wenn irgendwo, dann offenbart sich in diesen Reihen die „membrorum aequalitas, cui Augustinus ubique studet“ (Hoffmann, CSEL 40, p. VI).²⁶ Nach ihr ist civ. 1,9 (p. 15, 23–27) auch die Ständetafel Col. 1,9 gestaltet: *quos apostolus in ecclesiis adloquitur docens et monens quem ad modum vivere debeant et uxores cum maritis et mariti cum uxoribus, et filii cum parentibus et parentes cum filiis, et servi cum dominis et domini cum servis.*

7.

Die Götter Roms haben nichts zu einem sittlich guten Leben beigetragen, dessen Lohn nach dem Tode zu erhoffen ist. Im Gegenteil! Aber auch hinsichtlich der zeitlichen Güter bewirkt ihre Verehrung nichts, weshalb die Vorwürfe gegen das Christentum grundlos sind. Das beweisen Exempla aus der römischen Geschichte (civ. 2, 23: p. 86, 3–19):

²³ Goldbacher im CSEL setzt Semikolon nach *iussit* und trennt dadurch in C 1 die zusammengehörigen Gruppen der *milites* und der *provinciales*.

²⁴ Vgl. A. Goldbacher, CSEL 58, 37f.; Madeleine Moreau, *Le Dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin*, Paris 1973, 49–52, bes. 50.

²⁵ Vgl. Gnilka, *Prudentiana I*, Register III. Interpolationswesen, 751 s. v. Komplettierung.

²⁶ Civ. 2, 20: p. 78, 13–16, wo eine äußere Stütze im handschriftlichen Befund gegeben ist, lassen die Herausgeber den Gesichtspunkt gelten: *Provinciae regibus ... tamquam rerum dominatoribus et deliciarum suarum provisoribus serviant, eosque non sinceriter honorent, sed [nequiter ac] serviliter timeant (nequiter ac om. L Δ)*. Hoffmann bemerkt dazu im Apparat: „*nequiter ac ... spuria iudico cum isocolon turbent, cui figurae maxime studet auctor.*“

Si autem habent in his rebus vel beneficii vel maleficii potestatem, cur in eis adfuerunt pessimo viro Mario, et optimo Regulo defuerunt? An ex hoc ipsi intelleguntur iniustissimi et pessimi? Quod si propterea magis timendi et colendi putantur: neque hoc putentur; neque enim minus eos invenitur Regulus coluisse quam Marius. Nec ideo vita pessima eligenda videatur, quia magis Mario quam Regulo dii favisse existimantur. Metellus enim Romanorum laudatissimus, qui habuit quinque filios consulares, etiam rerum temporalium felix fuit, et Catilina pessimus oppressus inopia et in bello sui sceleris prostratus infelix, [et verissima atque certissima felicitate praepollent boni Deum colentes, a quo solo conferri potest.] Illa igitur res publica malis moribus cum periret, nihil dii eorum pro dirigendis vel pro corrigendis egerunt moribus, ne periret; immo ...

Der Autor läßt zwei Beispielpaare aufziehen, jeweils einen guten Mann und einen bösen, einen glücklichen und einen unglücklichen. Dem bösen und glücklichen Marius tritt der gute und unglückliche (M. Atilius) Regulus gegenüber, dem guten und glücklichen (Q. Caecilius) Metellus (Macedonicus) der böse und unglückliche Catilina. Durch diese Paare ist erwiesen, daß die Götter weder die Guten begünstigten noch die Bösen: ihr Kult hat eben auf das äußere Lebensglück gar keinen Einfluß. Diese sorgfältig ponderierte Beweisführung mittels paarweise geordneter Exempla wird im überlieferten Text dadurch gestört, daß an das Beispiel Catilinas noch das der Christen als fünftes angehängt ist. Mit dieser Erweiterung wird aber nicht nur die Komposition beeinträchtigt, sondern auch die gedankliche und die zeitliche Ebene der Argumentation verlassen: die gedankliche, weil Augustinus die Ohnmacht der Götter mit Beispielen aus dem Kreise ihrer Verehrer belegt (und darum auch betont, der unglückliche Regulus habe die Götter nicht weniger verehrt als der glückliche Marius); die zeitliche, weil es hier um diejenige Phase römischer Geschichte geht, *illa ... res publica malis moribus cum periret* (p. 86, 17) – das Druckbild in Dombarts Ausgabe, der diesen Satz vom vorhergehenden über die Christen durch Absatz trennt, vermag den Bruch nicht zu verschleiern. Denn die gesamte Darstellung gilt der republikanischen Geschichte, besonders der Zeit nach der Zerstörung Carthagos, jedenfalls der vorchristlichen Epoche. Die Angaben zu Beginn des 22. Kapitels sind unmißverständlich: *Sed quod pertinet ad praesentem quaestionem, quamlibet laudabilem dicant istam fuisse vel esse rem publicam, secundum eorum auctores doctissimos iam longe ante Christi adventum pessima ac flagitiosissima facta erat ...* (p. 83, 20ff.). Das Beispiel christlichen Lebensglücks paßt also nicht in den historischen Rahmen. Im übrigen kann die *verissima atque certissima felicitas* aus christlicher Sicht ja nichts anderes sein als das Glück, das die

Angehörigen der Civitas Dei einst in der Ewigkeit erwartet: (*tunc erit plena c e r t a, segura sempiterna felicitas* (civ. 22, 30: p. 630, 29; vgl. auch civ. 4, 33: p. 188, 12–15). Diese *felicitas* liegt aber nicht auf der Vergleichsebene der historischen Exempla.

Wie üblich, macht der Interpolator Anleihen beim originalen Text. Gegen Ende des 23. Kapitels erweitert Augustinus die Perspektive: er zeigt jetzt, was der Christ aus der Betrachtung der Geschichte lernen könne. Wenn die Dämonen etwas vermögen, dann nur insoweit, wie es ihnen nach Gottes verborgenem Willen gestattet wird (p. 87, 1–5):

ne magni pendamus terrenam felicitatem, quae sicut Mario malis etiam plerumque conceditur, nec eam rursus quasi malam arbitremur, cum e a multos etiam pios ac bonos unius veri Dei cultores invitis daemonibus praepolluisse videamus ...

Jetzt treten passenderweise der böse Marius und die frommen Christen als Repräsentanten des Glücks zusammen, und zwar des irdischen Glücks, der *terrena felicitas*! Passenderweise: weil es jetzt um das Lernen aus der Geschichte geht, das von höherer Warte aus erfolgt, nicht mehr auf die Betrachtung der republikanischen Geschichte Roms beschränkt bleibt. Von dieser Stelle ließ sich der Textbearbeiter anregen, das Beispiel der *boni Deum colentes* schon in die Synkrisis jener republikanischen Größen zu interpolieren. Er übernahm die gewählte Wendung *felicitate praepollere*, steigerte jedoch mit der für seinesgleichen typischen Übertreibungssucht²⁷ die *terrena felicitas* zur *verissima atque certissima felicitas*, und zerstörte damit vollends die Grundlage jeden geschichtlichen Vergleichs.

8.

Civ. 2, 25 (p. 90, 14–20): *Hac astutia maligni spiritus etiam ludos, unde multa iam dixi, scaenicos sibi dicari sacrarique iusserunt, ubi tanta deorum flagitia theatricis canticis atque fabularum actionibus celebrata et quisquis eos fecisse crederet et quisquis non crederet, † sed tamen illos libentissime sibi talia exhiberi cerneret, † securus imitaretur.*

Das ist der Text der Handschriften, und ihn muten uns (ohne Kreuze) in bemerkenswerter Eintracht die Editoren E. Hoffmann (1899), C. Weyman (1924) und A. Kalb (Dombart⁴ 1928) zu, d. h. diejenigen Herausgeber, die auch die Gestalt der populären zweisprachigen Ausgaben von G. E. Mc Cracken (Loeb Library) und G. Bardou-G. Combès (Œuvres de Saint Augustin 33) bestimmen. Offenbar hat das Auftauchen des Lugdunensis hier alle Kritik zum Erliegen gebracht. Früher bereinigte man die Über-

²⁷ Vgl. Gnilka, Prudentiana I 95f. 264. 406f. 442. 529. 565. 654.

lieferung auf die eine oder andere Weise. Die Editio princeps druckte: *sed tamen illos libentissime sibi talia <velle> exhiberi cerneret*, und das setzten auch die Mauriner in ihren Text (Migne PL 41, 74). Dombarts Lösung lautete: *sed tamen illis libentissimis ibi talia exhiberi cerneret* (1863¹. 1877²). Später glaubte er, mit der Tilgung von *talia* auskommen zu können: *sed tamen illos libentissime sibi exhiberi cerneret* (Dombart 1905³) – eine entschiedene Verschlechterung, weil damit die Aussage in unerträglicher Weise verschoben wird (*sibi* geht jetzt auf das Subjekt, das in *cerneret* enthalten ist, i. e. *quisquis*; *illos* nimmt *ludos* auf). Aus der richtigen Erkenntnis heraus, daß hier ohne Konjektur nicht durchzukommen ist, schlägt Alexanderson *cernere* statt *cerneret* vor:²⁸ *sed tamen illos libentissime cernere talia sibi exhiberi* (sc. *crederet*). Für diese Emendation spricht die Geringfügigkeit der Änderung – aber sonst gar nichts. Wenn ich zu wählen hätte, würde ich für Dombarts (erste) Version stimmen, weil sie Augustins Diktion immerhin recht nahe kommt; vgl. 2, 11 (p. 65, 20–26): *qui* (sc. *Graeci*) *nec vitam civium lacerandam linguis poetarum et histrionum subtrahere ausi sunt, a quibus cernebant deorum vitam eisdem ipsis diis volentibus et libentibus carpi, et ipsos homines ... maxime honorandos putarunt*; 2, 13 (p. 67, 19–23): *Sed responderet mihi fortasse, si viveret* (sc. *Terentius*): *Quo modo nos ista inpunita esse nolumus, quae ipsi dii sacra esse voluerunt, cum ludos scaenicos, ubi talia celebrantur dicuntur actantur, et Romanis moribus invexerunt et suis honoribus dicari exhiberi que iusserunt?* Aber ob mit einer punktuellen Remedur in 2, 25 wirklich der authentische Wortlaut wiedergewonnen werden kann, erscheint mir zweifelhaft. *Talia* ist lästig, da *flagitia* das gemeinsame Objekt zu *fecisse*²⁹ und zu *imitaretur* bildet, *illos* nach *eos* wirkt wenig elegant, der ganze adversative Satz schleppend. Da Augustinus die das Theater betreffenden Verhältnisse bereits ausführlich dargestellt hat (vgl. *unde multa iam dixi*), würde man nichts vermissen, wenn der Satz fehlte, zumal der Gedanke, die Spiele erfolgten mit Willen der Götter, schon im Hauptsatz hinlänglich ausgedrückt ist (*maligni spiritus ... iusserunt*). Die Möglichkeit, daß auch hier eine Ergänzung fremder Hand eingeschaltet ist, scheint mir immerhin erwägenswert.

²⁸ Bengt Alexanderson, Adnotationes Criticae in libros Augustini De civitate Dei, Electronic Antiquity 3, 7 (1997), <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIAnt/V3N7/alex.html>.

²⁹ *Talia* vor *fecisse* (in einem Teil der Handschriften) ist offenkundig Simplifikation.

