

Christoph Marksches

„Bürger bilden“ als Gottesprädikat?

Erkundungsgänge im antiken Christentum

Wenn es auf diesem zweiten geisteswissenschaftlichen Kolloquium unserer beiden Stiftungen um einen Bildungsbegriff gehen soll, der im Blick auf seine reiche Tradition nicht reduktionistisch angelegt ist und gleichzeitig auf eine Gemeinschaft von Staatsbürgern bezogen sein soll, kommen dem Theologiehistoriker der Antike Erkundungsgänge in die antik-christliche Vorgeschichte unseres Bildungs- wie Bürgerbegriffes zu – historische Erkundungsgänge in der Absicht, gegenwärtiger Urteilsbildung dienen zu wollen. Sie sind nicht, wie ursprünglich geplant, ganz und gar auf den nordafrikanischen Bischof Augustinus von Hippo konzentriert und seine komplexe, jedenfalls nicht einfach duale Opposition von Himmels- und Erdenbürgern (dazu gibt es vorzügliche neuere Literatur, die in unserem Rahmen zu wiederholen müßig ist), sondern greifen etwas weiter aus, um Kontexte beider Begrifflichkeiten bereitzustellen. Eine These dieses Beitrags ist schon in seiner Titelfrage enthalten: War in der christlichen Antike das, was wir gemeinhin für die je spezifische Aufgabe des Staates, der Eltern, von eigens dafür qualifiziertem Lehrpersonal an Bildungseinrichtungen halten – Bürger bilden –, nicht zunächst einmal die vornehmste Aufgabe Gottes, „Bürger bilden“ mithin ein Gottesprädikat und nur insofern auch Qualifikation einer auf das eine große Vorbild hin orientierten Gesellschaft? Was diese an sich etwas triviale Frage nach dem eigentlichen Agenten des bildenden Handelns in vormodernen europäischen Gesellschaften erst interessant macht, ist ein Blick auf die Nuancen und spezifischen Akzentsetzungen, mit denen sie in der Kaiserzeit und Spätantike entwickelt wird, und ihre jeweils sehr eigene Relation zu dem, was aus dem göttlichen Bildungshandeln als menschliches Bildungshandeln abgeleitet wird. Erst wenn man sich diesen Hintergrund deutlich gemacht hat, kann man sich dem Thema widmen, das eigentlich für mich vorgesehen war: „Erdenbürger und Himmelsbürger (Augustin)“.

Mein Beitrag wartet nicht nur mit einer vergleichsweise schlichten These auf, er ist auch vergleichsweise schlicht gegliedert: Meine Ausführungen beginnen mit einem ersten Abschnitt unter der Überschrift „Bilden“, werden durch einen zweiten unter der Überschrift „Bürger“ fortgesetzt und schließen mit einem dritten und letzten Abschnitt, der überschrieben ist wie die ganze Tagung: „Bürger bilden“. Augustinus wird uns – getreu dem modifizierten Diktum des Philosophen Whitehead, dass alle Theologiegeschichte als Fußnoten zum nordafrikanischen Theologen interpretiert werden kann – in allen drei Abschnitten beschäftigen.

1 Bilden

Gelegentlich hilft ja Begriffsgeschichte, wenn die Begriffe abhanden zu kommen drohen oder in der Beliebigkeit verloren gehen.¹ Das ist offenkundig beim Begriff „bilden“ und seinem Substantiv „Bildung“ zu befürchten; der Münchener Praktische Theologe Christian Albrecht, ein hochgelehrter Bildungshistoriker, schreibt:

Bildung ist ein geschundenes und zerschlissenes Wort, der Begriff steht gegenwärtig, nach einer längeren Phase der Verdrängung, für alles und für nichts und fungiert als ein Passepartout, unter dessen Flagge für das Gelingen kultureller Wertsetzungs- und Sinnvermittlungspraxis ebenso wie für die Beherrschung von Rechtschreibregeln gesegelt wird.²

Treiben wir also ein wenig Begriffsgeschichte: Die Wurzeln unseres heutigen, ziemlich entleerten deutschen Begriffs „Bildung“ liegen bekanntlich in der deutschen Mystik und im Besonderen bei Meister Eckhart.³ Freilich zeigt ein solcher Blick in die Begriffsgeschichte, den wir hier natürlich nur äußerst ausschnitthaft vornehmen können, dass es schon im Mittelalter beim Begriff „Bildung“ keine semantische Eindeutigkeit gegeben hat. So beginnt der höchst informative Artikel „Bildung“ von Rudolf Vierhaus in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* mit der Information, dass die früheste Bedeutung unseres Begriffs sowohl „Bild“, ‚Abbild‘, ‚Ebenbild‘ (*imago*), als auch ‚Nachbildung‘, ‚Nachah-

1 Ich greife an dieser Stelle auf Passagen einer Veröffentlichung zurück, in der ich diese Thematik jüngst breiter ausgeführt habe: Christoph Marksches, *Zur Freiheit befreit. Bildung und Bildungsgerechtigkeit in evangelischer Perspektive* (Berlin: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2011), 72–86.

2 Christian Albrecht, *Bildung in der Praktischen Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 2; vgl. zum Thema auch: Friedrich Schweitzer, „Bildung als Dimension der Praktischen Theologie,“ in *Der Bildungsauftrag des Protestantismus*, Hg. Friedrich Schweitzer (Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2002): 265–277 und die Beiträge in *Bildung – Glaube – Aufklärung. Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie*. Karl Ernst Nipkow zum 60. Geburtstag, Hg. Reiner Preul u. a., Gütersloh²1990, insbes. Reiner Preul, „Aspekte eines kulturprotestantischen Bildungsbegriffs,“ 101–115.

3 Wolfhart Pannenberg, „Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen,“ *ThPr* 12 (1977): 262 = Wolfhart Pannenberg, „Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen,“ in *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 2, Gesammelte Aufsätze (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980): 211–212; zustimmend aufgegriffen bei Reiner Preul, „Bildung IV. Religionsphilosophisch, dogmatisch, ethisch,“ in *RGG* I, Hg. Kurt Galling (Tübingen: Mohr Siebeck, ⁴1998): 1582–1584, hier 1583. Pannenberg verweist auf *Meister Eckharts deutsche Werke*, Bd. 5, *Traktat 1, Das Buch der göttlichen Tröstung*, Hg. u. Übers. Josef Quint (Stuttgart: Kohlhammer, 1963): 46, 18.

mung“ sei, dazu *forma* und *formatio*.⁴ Und der Mediävist Alois M. Haas hat schön beschrieben, wie die außerordentlich häufig verwendete Vokabel „bilde“ bei Meister Eckhart (um 1260 – 1328) als „Kennwort“ mit breiter semantischer Funktion“ fungiert, und weitere lateinische Äquivalente beigebracht: *ratio*, *exemplar* sowie *phantasma* und *species*.⁵ Wenn man sich dieses breite semantische Feld anschaut, wird deutlich, dass der Begriff „Bildung“ im Deutschen immer schon eine gewisse Offenheit besaß (um nicht zu sagen: eine ererbte Undeutlichkeit) und eine begriffsgeschichtliche Untersuchung desselben keineswegs auf einen vorgeblich eindeutigen historischen Ursprung zurückführt. Eine sorgfältige Analyse der Texte der deutschen Mystiker und Eckharts insbesondere könnte zudem auch zeigen, dass schon hier der Bildungsbegriff mit unterschiedlichen Rahmentheorien (nämlich solchen, die aus biblischen Texten entnommen wurden, und solchen, die aus neuplatonischen Werken stammten) aufgefüllt wurde und auch hier Unklarheiten wie Spannungen bleiben.⁶

Dazu tritt das Problem, dass Subjekt und Objekt des Bildungsvorgangs wechseln, mal handelt der Mensch an sich selbst, mal Gott selbst am Menschen – natürlich ist nach Eckhart im strengen Sinne beides nicht voneinander zu trennen, wird aber eben doch unterschieden: „Wie könnte auch der getröstet sein und ohne Leid, der sich dem Schaden zukehrt und dem Leid und das in sich und sich in es einprägt, und es anblickt, und es schaut wiederum ihn an, und er plaudert mit ihm und spricht mit dem Schaden, und der Schaden hinwiederum plaudert mit ihm, und beide schauen sich an von Angesicht zu Angesicht“ heißt es im *Buch der göttlichen Tröstung*⁷ und Niklaus Largier übersetzt „bildet daz in sich“ mit dem

4 Rudolf Vierhaus, „Bildung,“ in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Hg. Otto Brunner u. a. (Stuttgart: Klett-Cotta 1972): 508 – 551, hier 509; vgl. auch Emmy Constantin, „Die Begriffe ‚Bild‘ und ‚bilden‘ in der deutschen Philosophie von Eckehart zu Herder, Blumenbach und Pestalozzi,“ Diss. phil. masch. (Heidelberg, 1944); Hans Schilling, *Bildung als Gottesbildlichkeit. Eine motivgeschichtliche Studie zum Bildungsbegriff* (Freiburg im Breisgau: Lambertus-Verlag, 1961), 19–41; Petra Hoeninghaus-Schornsheim, „Studien zur Entstehung des Bildungsbegriffs in der deutschen Mystik. Die Entstehung des Bildungsgedankens in der deutschen Mystik,“ Diss. phil. masch. (Duisburg: Univ.-GH, 1994), passim. Weitere Literatur bei Christian Albrecht, *Bildung in der Praktischen Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 20–21 in den Anmerkungen 1–8 sowie bei Rudolf Lennert, „Bildung I. Zur Begriffs- und Geistesgeschichte,“ in *TRE VI*, Hg. Horst Robert Balz u. a. (Berlin/New York: Walter de Gruyter 1980): 569–582.

5 Alois Maria Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Dokimion 4 (Fribourg: Universitätsverlag, 1989), 209–210 bzw. 211 (lateinische Äquivalente).

6 Ebd., 209 Anm. 1 und Hans Schilling, *Bildung als Gottesbildlichkeit*, 24.

7 *Meister Eckharts deutsche Werke*, Bd. 5, *Traktat 1, Das Buch der göttlichen Tröstung*, 16, 1–9.

neuhochdeutschen „in sich einprägt“⁸. Aber zugleich kann Eckhart formulieren: „Sicherlich alles Leid kommt nur daher, dass du dich nicht allein in Gott und zu Gott kehrst. Stündest Du ausschließlich in die Gerechtigkeit gebildet und geboren da, fürwahr, so könnte dich ebenso wenig irgendetwas in Leid bringen wie die Gerechtigkeit Gottes selbst“⁹. Angesichts solcher Mehrdeutigkeiten müssen wir wenigstens kurz auf die maßgeblichen biblischen Texte zurückgehen, in denen die christliche Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit erstmals formuliert wird.

Ich setze dazu allerdings genauer bei denjenigen Texten der jüdischen und christlichen Bibel ein, die nicht einfach wie der schlechterdings grundlegende Text Genesis 1, 26–27 *den Menschen* als geschaffenes Ebenbild Gottes bestimmen, sondern formulieren, dass der Mensch *nach* dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen ist und also zwischen Schöpfer und Geschöpf ein Bild oder ein Modell annehmen, nach dessen Urbild Gott den Menschen als Abbild schafft. Diese Vorstellung von der Schöpfung *nach* dem Bild Gottes begegnet erstmals in der griechischen Übersetzung der hebräischen Genesis, aber auch bei Jesus Sirach (Sirach 17,3f.). Entsprechend heißt es in der Septuaginta an der magistralen Genesis-Stelle: καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ’ ὁμοίωσιν — „und Gott sprach: ‚Wir wollen einen Menschen machen nach unserem Bild und nach (der) Ähnlichkeit“ (Genesis 1,26). Vorausgesetzt ist die gemeinantike Vorstellung, dass zu einem körperlichen Gegenstand ein geistiges Modell existieren muss, wohl am eindrucklichsten philosophisch gefasst in der Ideenlehre Platons. Das hellenistische Judentum, das wahrscheinlich in kritischer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie die Vorstellung von der Schöpfung des Menschen nach einem Modell formte, und vor allem der Religionsphilosoph Philo von Alexandrien (ein Zeitgenosse des Paulus) haben natürlich sofort weitergefragt, mit welcher ihnen bekannten Größe dieses von Gott verwendete Modell identifiziert werden kann.¹⁰ Denn der irdische Mensch ist nach

8 Meister Eckhart, *Werke. Texte und Übersetzungen*, Bd. 2, *Deutsche Werke II. Lateinische Werke. Predigten. Traktate*, Hg. Niklaus Largier, Bibliothek des Mittelalters 21 = Bibliothek deutscher Klassiker 92 (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker-Verlag, 1993), 245, 2–7.

9 *Meister Eckharts deutsche Werke*, Bd. 5, *Traktat 1, Das Buch der göttlichen Tröstung*, 12, 5–7 = Meister Eckhart *Werke. Texte und Übersetzungen*, Bd. 2, 239, 15–19.

10 Walter Groß, „Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut,“ *JBTh* 15 (2000): 35–37 und zur altorientalischen Vorgeschichte Boyo Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament*, Ägypten und Altes Testament 7 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1984); zur christlichen Nachgeschichte der biblischen Vorstellungen vgl. Christoph Markschies, „Gottebenbildlichkeit. II. Christentum,“ in *RGG III*, Hg. Hans Dieter Betz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001): 1160–1163. – Für Philo vgl. z. B. op. 24f. (Philonis Alexandrini *opera quae supersunt*, Bd. 1, Hg. Leopold Cohn [Berlin: Reimer, 1896], 7, 11–8, 4 bzw. Philo von Alexandria. *Die Werke in deutscher Übersetzung*,

Philo nur ein „Bild des Bildes“ (εἰκὼν εἰκόνοϋς); der Logos, die ursprünglich stoische, apersonale Weltvernunft dagegen das Bild, *nach* dessen Bild der Mensch zum „Bild des Bildes“ geschaffen wurde:

Wenn aber schon der Teil (sc. der Welt, der der Mensch ist) Abbild eines Bildes ist, also auch die ganze Gattung, diese ganze sinnlich wahrnehmbare Welt, da sie ja größer ist als das menschliche Abbild, eine Nachahmung des göttlichen Bildes, so ist klar, dass das ursprüngliche Siegel (sc. das Urbild), wie wir die gedachte Welt nennen, die Vernunft Gottes selbst ist.¹¹

Das frühe Christentum hat jene jüdisch-hellenistische Antwort, nämlich die Identifikation jenes Modells mit dem Logos, der Weltvernunft Gottes, übernommen und diesen Logos wiederum mit Jesus Christus identifiziert. Von Christus heißt es im Hymnus des Kolosserbriefes: „Er, der das Bild des unsichtbaren Gottes ist“ (Kolosser 1,15a).¹² Es verwundert natürlich nur wenig, dass nach Ansicht der frühen Christen die Einbeziehung der Verbindung zu Christus in eine christlich verantwortete Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen notwendig war, selbst wenn diese Redeweise im kanonisch gewordenen Neuen Testament nicht eben sehr häufig belegt ist.¹³ Eher ist schon überraschend, dass im Neuen Testament diese schlichte Identifikation des Modells, das Gott bei der Schöpfung des Menschen verwendete, mit Jesus Christus noch einmal ergänzt wird und so der ganze Gedankengang des hellenistischen Judentums noch einmal massiv aufgeladen wird: Jesus Christus ist nicht nur das Modell, nach dem die Menschen geschaffen wurden, sondern der Anfangs- und Zielpunkt aller Schöpfung, der, auf den alles hin geschaffen wurde (Kolosser 1,16) und der durch die Auferstehung von den Toten zugleich auch Anfangs- und Zielpunkt der heilenden Neuschöpfung aller Dinge ist.¹⁴ Ich verzichte darauf, an dieser Stelle einen mehr oder weniger

Bd. 1, Hg. Leopold Cohn u. a. [Berlin: Walter de Gruyter, ²1962], 34–35), 69 (ebd. 23, 2–14 griech. bzw. 50–51 dt.) und 146 (ebd. 51, 5–12 griech. bzw. 79 dt.) sowie Hubert Merki, „Ebenbildlichkeit“, in *RAC IV* (Stuttgart: Hiersemann, 1959): 459–479, hier 463.

11 Philo, op. 25 (Philonis Alexandrini *opera quae supersunt*, Bd. 1, 7,17–8,4 bzw. Philo von Alexandria. *Die Werke in deutscher Übersetzung* Bd. 1, 35).

12 ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου; eine schöne Auslegung dieses Verses bei Helmut Merklein, „Christus als Bild Gottes im Neuen Testament“, *JBTh* 13 (1999): 53–75.

13 Jost Eckert, „Christus als ‚Bild Gottes‘ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie“, in *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnilka [zum 60. Geburtstag am 8. Dezember 1988]*, Hg. Hubert Frankemölle u. Karl Kertelge (Freiburg u. a.: Herder, 1989): 337–338.

14 Helmut Merklein, „Christus als Bild Gottes im Neuen Testament“, 61–62; ausführlicher Christian Stettler, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20*, WUNT 2, 131 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 104–132.

vollständigen Durchgang durch exegetische Literatur und Auslegung der Verse im antiken Christentum zu bieten, und konzentriere mich im Folgenden immer wieder auf Augustinus.

Wenn aber die Person Jesus Christus und nicht eine abstrakte Weltvernunft Gottes *das* modellgebende Bild Gottes für die ganze Schöpfung ist (2. Korinther 4,4; Kolosser 1,15; vgl. auch Hebräer 1,3), dann ist gerade auch der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Jesu Christi geschaffen. Diese auf den ersten Blick schlichte Aussage hatte in der Antike provokatorischen Charakter und hat ihn bis in die Neuzeit, ja bis in unsere Gegenwart hinein nicht verloren: Jesus Christus und nicht ein unpersönliches Prinzip ist das „Abbild des unsichtbaren Gottes“ (Kolosser 1,15); „Bild“ wird also durch diese Identifikation zu einem Ausdruck, der die einzigartig enge Beziehung zwischen Vater und Sohn wiedergeben soll.¹⁵ Oder noch einmal anders: Bild zu sein bedeutet nach dem Zeugnis der oben zitierten neutestamentlichen Texte Sohn beziehungsweise Tochter zu sein, in der Gotteskindschaft realisiert sich die wahre Ebenbildlichkeit der Menschen. Wenn Paulus über den Auferstehungsleib der Christen spricht (1. Korinther 15, 49 und Philipper 3, 20 – 21), dann wird zugleich deutlich, dass diese Kategorie der Christus ebenbildlichen Gottebenbildlichkeit nichts Statisches an sich hat: Die Umgestaltung, die Metamorphose des vergänglichen Menschen hat durch die Gabe des Geistes (Römer 8, 23) begonnen und wird dereinst in der Auferstehung von den Toten vollendet werden (Römer 8, 21). Und noch einmal anders formuliert: „Bildung“ im Sinne dieser Texte ist erst dann vollendet, wenn der Christ zum Gotteskind neu gebildet und neu geschaffen wurde von Gott in der Auferstehung von den Toten. Sie ist präzise aber dann auch vollendet und kein ewiger, stets unabgeschlossener Prozess wie im klassischen deutschen Bildungsideal Humboldts.

Es kann hier nun nicht darum gehen, die Geschichte dieser neutestamentlichen Vorstellungen in der christlichen Theologiegeschichte nachzuzeichnen und zu beschreiben, wie beispielsweise in der Geschichte der Kirche über die Identifikation der doppelten Ebenbildlichkeit von Mensch, Modell und Urbild nachgedacht und gestritten wurde – obwohl natürlich die unterschiedlichen Antworten auf die Frage, woran an einem konkret vorfindlichen Menschen seine Ebenbildlichkeit ablesbar ist, spannend zu verfolgen sind und für unsere Frage nach der theologischen Vorgeschichte des heutigen Bildungsbegriffs durchaus Bedeutung haben. Geht es, wenn von Ebenbildlichkeit die Rede ist, nur um die Seele bzw. bestimmte geistige Kräfte des Menschen oder auch um seinen Körper und dessen Emotionen? Bezieht sich die Gottebenbildlichkeit im Menschen auf den $\psi\upsilon\chi\eta$, oder auch auf den Leib?

¹⁵ So Dietrich Schlüter, „Gottebenbildlichkeit,“ in *HWPPh* III, Hg. Joachim Ritter u. a. (Darmstadt: Schwabe, 1974): 814 – 818, hier 815.

Betrifft Bildung nur die intellektuellen Kräfte des Menschen, besteht sie aus bestimmten Kenntnissen oder soll durch Bildung ein ganzer Mensch umgeformt und gestaltet werden? Die reduktionistische Tradition des Verstandes als Gottes Abbild im Menschen ist bereits vorchristlich; schon der erwähnte jüdische Religionsphilosoph Philo von Alexandrien wandte sich dagegen, dass man die Ähnlichkeit von Gott und Mensch in einer Eigentümlichkeit des menschlichen *Körpers* suchen dürfe: „Denn weder hat Gott menschliche Gestalt noch ist der menschliche Körper gottähnlich“.¹⁶ Wie zentral diese Debatte für die Auslegung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen auch in der christlichen (Spät-)Antike ist, kann man sich beispielsweise am nordafrikanischen Bischof Augustinus von Hippo (354–430 n. Chr.) klarmachen, genauer an seiner wörtlichen – das heißt: der spätesten seiner drei eigenständigen¹⁷ – Genesis-Kommentierungen, *De Genesi ad litteram*, aus den Bischofsjahren 401–416 n. Chr. Hier formuliert er die nicht sehr häufig verbreitete exegetische Ansicht, die herrscherliche Stellung des Menschen über die Schöpfung sei seine Gottebenbildlichkeit:

Hier darf auch nicht übergangen werden, dass der heilige Verfasser nach den Worten „Nach unserem Bild“ sogleich hinzufügt: „Und er soll Gewalt haben über die Fische und die Vögel des Himmels“ und über die übrigen vernunftlosen Tiere. Darunter sollen wir offenbar verstehen, dass der Mensch darin nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, womit er sich vor den vernunftlosen Wesen auszeichnet. Das aber ist die Vernunft als solche, möge sie nun Verstand, Fassungsvermögen oder mit einem noch passenderen Wort genannt werden (*ipsa ratio uel mens uel intelligentia uel si quo alio uocabulo commodius appellatur*).¹⁸

Augustinus zitiert weitere Bibelstellen aus dem Neuen Testament (Epheser 4, 23–24 u. Kolosser 3, 10), um zu demonstrieren, dass biblische Texte selbst deutlich darauf hinweisen, „worin der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen ist: Dass es sich nicht um körperliche Züge handelt, sondern um eine gewisse intelligible Form des erhellten Verstandes handle“.¹⁹ Wir müssen hier nicht in extenso daran erinnern, dass für eine solche Selbstverständlichkeit in einer – angesichts vieler alttestamentlicher und neutestamentlicher Stellen – eher aus heutiger Perspektive reduktionistischen

¹⁶ Philo, op. 69: Οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα (Philonis Alexandrini *opera quae supersunt*, Bd. 1, 23, 5–7, bzw. Philo von Alexandria. *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, 50); vgl. Hubert Merki, „Ebenbildlichkeit“, in *RAC IV* (Stuttgart: Hiersemann, 1959): 463–478 und Peter Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1979).

¹⁷ *De Genesi contra Manichaeos* (CSEL 91 Weber); *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (CSEL 28/1 Zycha) sowie *De Genesi ad litteram* (CSEL 28/1 Zycha). Vgl. auch *Conf. XII/XIII* (CChr.SL 27 Verheijen).

¹⁸ Aug., Gen. litt. III, 20, 30 (CSEL 28/1, 86, 5–11).

¹⁹ Ebd.

Auslegung der Gottesebenbildlichkeit viele Faktoren verantwortlich waren, beispielsweise die platonische Formel von der ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν.²⁰ Insbesondere zur Aussage, der Mensch sei auch in seiner Leiblichkeit *imago et similitudo*, kann sich kaum ein Kirchenvater verstehen – allerdings gibt es prominente Ausnahmen wie Tertullian von Karthago und Melito von Sardes, über die ich im Zusammenhang mit antiken christlichen wie jüdischen Vorstellungen von einem Körper Gottes gehandelt habe;²¹ teilweise waren stoische philosophische Hintergründe (wie bei Tertullian) für solche Vorstellungen verantwortlich.

Augustinus ist ein bemerkenswertes Beispiel dafür, welche Vielfalt an Auslegungen der nämlichen biblischen Stelle zur entsprechenden Frage in den christlichen Kirchen während der reichskirchlichen Epoche üblich war. In seiner ersten Genesis-Auslegung gegen die Manichäer (*Contra Manichaeos*) legte Augustinus eine forcierte Interpretation auf die herrscherliche Würde²² vor. Aber schon in einer deutlich, nämlich rund neun Jahre, früher entstandenen Schrift des Bischofs, den „Verschiedenen Fragen“ (*De diversis quaestionibus*), unterscheidet Augustin zwischen *imago* und *similitudo*; weil der Sohn, Jesus Christus, gleichsam „nur“ *imago* sei und der Mensch im Neuen Testament nie so genannt werde (so jedenfalls der Autor damals), beziehe sich *imago* auf die *mens*, *similitudo* auf den Rest des Menschen²³. Diese Deutung hat Augustinus in seinen bemerkenswerten *Retractationes*, die er in seinem dreiundsiebzigsten Lebensjahr 427 n. Chr. geschrieben hat,²⁴ explizit revoziert: Er zitiert aus dem paulinischen Korintherbrief *Vir quidem non debet uelare caput, cum sit imago et gloria Dei* (1. Korinther 11, 7) und zeigt daran, dass sehr wohl die Bibel den Menschen *imago* nenne. Daraus schließt er nun die Gleichbedeutung der beiden lateinischen Termini *imago* und *similitudo*.²⁵

Aber selbst wenn seit der Antike eine ganze Wolke von Zeugen behauptete, dass die Ebenbildlichkeit des Menschen zum Ebenbild Gottes nur im Geist zu suchen sei (so neben Philo beispielsweise auch Calvin),²⁶ ist doch heute deutlich, dass ein solcher kategorischer Ausschluss des Körpers weder dem biblischen Gottesbild noch

20 Pl. Th. 176b1–2.

21 Christoph Markschies, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike* (München: C.H. Beck, 2018), 106–108 und 156–158 (Tertullian) sowie 108 und 249–261 (Melito).

22 Aug., *Gen. Man.* I 17, 28 (CSEL 91 Weber).

23 Aug., *quaest.* 51, 4 (CChr.SL 44 A, 81, 70–82, 96 Mutzenbecher); vgl. *quaest.* 74 (ebd. 213, 5–214, 42).

24 Aug., *retract.* (CChr.SL 57 Mutzenbecher).

25 Aug., *retract.* I 26, 25 (ebd. 81, 140–144).

26 Belege bei Albrecht Peters, „Bild Gottes IV. Dogmatisch“, in *TRE VI*, Hg. Horst Robert Balz u. a. (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980): (506–511) 511: inst. I 15, 3 und II 12, 7.

einer biblisch grundierten Anthropologie gerecht wird.²⁷ Sicher ist aber auch, dass christliche Theologen seit der Antike die Akzentuierung der doppelten Abbildlichkeit des Menschen als Abbild des Abbildes Jesus Christus eher noch deutlicher betont haben, als es die etwas spärlichen Belege der Vorstellung im Neuen Testament erwarten lassen, insbesondere in den theologischen Auseinandersetzungen mit den sogenannten Gnostikern.²⁸ Das Mittelalter schließlich hat (dabei auf antike Vorläufer zurückgreifend) in den unterschiedlichen scholastischen Theologien sehr präzise unterschieden zwischen der Gottebenbildlichkeit als einem unverlierbaren Zustand des Menschen und einer aktuellen, potentiell verlierbaren Gottverbundenheit in Form der Sündlosigkeit.²⁹ Der Zustand (oder präziser: die wesensbestimmende Eigenschaft) der Gottebenbildlichkeit bleibt stets bewahrt und konstitutiv, die Verbundenheit mit Gott kann bestehen oder eben auch nicht. Die Reformatoren schließlich haben in der frühen Neuzeit die statisch gedachte Vorstellung von den Urbild-Abbild-Beziehungen zwischen Mensch, Christus und Gott in einer dramatischen Weise dynamisiert (wie zuvor ansatzweise schon die deutsche Mystik): Sie haben nämlich auf der Basis von Überlegungen des Augustinus von Hippo betont, dass die durch den Sündenfall verlorene Ebenbildlichkeit des Menschen zwar in der Taufe wiederhergestellt wird, aber während der irdischen Existenz zugleich nachhaltig beschädigt bleibt durch die Sünde:³⁰ Der Mensch ist, wie es in der bekannten Formel heißt, zugleich Gerechter und Sünder (*simul iustus et peccator*), auf dem Wege, in das verlorene Ebenbild des Ebenbildes zurückgeformt zu werden und doch immer wieder weit davon entfernt, es zu sein. Man konnte den in sich stets nicht ganz eindeutigen und im Laufe seines Lebens positionelle Wandlungen vollziehenden Augustinus sowohl im Sinne der

27 Dazu vgl. Benjamin D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), sowie jetzt meine Monographie *Gottes Körper*.

28 Vgl. Iren. haer. III 18,1 „damit wir das, was wir in Adam verloren hatten, nämlich Bild und Gleichnis Gottes zu sein, in Christus Jesus zurückerhielten“ (Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses. Gegen die Häresien*, Bd. 3, Übers u. Einl. Norbert Brox, FChr 8/3 [Freiburg u. a.: Herder, 1995], 220 – 221), anders Tert., bapt. 5, 7, „So (sc. in der Taufe) wird der Mensch Gott zurückgegeben, zurückversetzt in den Zustand der Ähnlichkeit mit ihm (*similitudo*), der zuvor nur noch dem Bilde (*imago*) Gottes gemäß war“ (Tertullian, *De Baptismo. De Oratone. Von der Taufe. Vom Gebet*, Übers. u. Einl. Dietrich Schleyer, FChr 76 [Turnhout: Brepols, 2006], 176 – 177); vgl. auch Samuel Vollenweider, „Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei,“ in *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*, Hg. Hans-Peter Mathys (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998): 123 – 146.

29 Details bei Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 44 – 45.

30 Alle Belege bei Christoph Marksches, „Taufe und Concupiscentia bei Augustinus,“ in *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, Dialog der Kirchen. Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen 11*, Hg. Theodor Schneider und Gunther Wenz (Freiburg: Herder, 2001): 92 – 108.

reformatorischen Position des *simul iustus et peccator* wie auch im Sinne des tridentinischen Protestes gegen diesen Ausverkauf der Gnadenwirkung der Sakramente in der klassischen lutherischen Gnadentheologie deuten.

Mit anderen Worten: Die lutherisch wie calvinistisch geprägten Reformatoren verstanden die Gottebenbildlichkeit zugleich als Zustandsbeschreibung und als Verhältnisbestimmung. Sie synthetisieren also wieder, was im Mittelalter auseinandergefallen war.³¹ Mit anderen Worten: Der Mensch ist nach reformatorischer Vorstellung zugleich Ebenbild des Ebenbildes Gottes und ist es dann auch wiederum noch nicht im vollen Sinne, sondern ist – um einen Ausdruck der philosophischen Anthropologie des zwanzigsten Jahrhunderts zu verwenden – ein Mängelwesen, das seine Mängel zum Teil deutlich sichtbar mit sich herumschleppt.³² Als Ebenbild des Ebenbildes Jesus Christus aber hat er, wie schon beim Apostel Paulus deutlich wird (Römer 6,3–8), Anteil an dessen Todesschicksal, um dadurch auch Anteil an dessen Auferstehung zu bekommen. In der Reformation wird diese theologische Einsicht aufgegriffen und vor dem Hintergrund des Christushymnus im paulinischen Philipperbrief (2, 6–11) festgehalten, dass der Gottes Bild ebenbildliche Mensch sowohl Anteil am Herr-Sein Christi hat als auch am Knecht-Sein Christi; er ist „ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan“ und zugleich „ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“, wie es zu Beginn von Luthers Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen von 1520 heißt.³³ Die besonders auf das Wort Gottes konzentrierte theologische Reflexion des vergangenen Jahrhunderts hat schließlich darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Gottebenbildlichkeit vor allem darin zeigt, dass der Mensch auf das Wort angewiesen ist, weil sich sein Wesen überhaupt erst durch Hören konstituiert. Indem der Mensch hört, ist er der dem redenden Gott *entsprechende Mensch*.³⁴ Und indem er durch Jesus Christus gerechtfertigt ist, wird

31 Pannenberg zeigt schön, wie diese Dynamisierung sich im 18. u. 19. Jh. auf Kosten der Statik der Ebenbildlichkeit fortsetzt: Herder vertritt beispielsweise die Vorstellung einer rein „werdenden Gottebenbildlichkeit“: Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 47–51.

32 Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Stellung und seine Natur in der Welt* (Wiesbaden: Athenäum, ¹¹1977) [zuerst 1940, unveränd. Nachdruck der 8., durchg. Aufl.], 90; vgl. auch Wolfhart Pannenberg, *Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren Theologiegeschichte*, SBAW.PH 8/1979 (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften u. a., 1979), 1–2.

33 Martin Luther, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (bearb. v. M. Jacobs), in *Martin Luther, Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, *Aufbruch zur Reformation*, Hg. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling u. a. (Frankfurt/Main: Insel-Verlag, ²1983), 238 = *Martin Luther. Studienausgabe*, Bd. 2, Hg. Hans-Ulrich Delius in Zusammenarbeit mit Helmar Junghans, Joachim Rogge und Günther Wartenberg (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982), 264, 17–18 (lat.) bzw. 265, 6–9 (dt.).

34 Eberhard Jüngel, „Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie“, in *Neue Anthropologie*, Bd. 6/1 Phi-

er von Jesus Christus zur Entsprechung gebracht und darin zugleich auf den Nächsten als das andere Bild des Bildes gewiesen: Die passive Konstitution der Rechtfertigung zeigt dies, weil sie uns vom Bild Gottes, von Christus ohne Verdienst und Würdigkeit zugesprochen wird: „Die Menschlichkeit eines menschlichen Ich besteht darin, dass ich einen anderen für mich dasein lasse.“³⁵ Die Gottebenbildlichkeit des Menschen impliziert seine kommunikative, gesellige Struktur, damit auch Sozialität und gesellschaftliche Verantwortung.

2 Bürger

Der Gedanke, mit dem unser vorangegangener Abschnitt schloss, wirkt modern und ist doch zugleich sehr klassisch. Er ist klassisch formuliert in dem Gedanken, dass der Christenmensch mit seinem Bürgerrecht im Himmel – von dem bereits Paulus im Philipperbrief spricht: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (3,20), von Luther nicht restlos glücklich übersetzt „unser Wandel ist im Himmel“ – zugleich schon verpflichtet ist, auf Erden den himmlischen Gesetzen entsprechend zu leben und seiner himmlischen Bildung entsprechend zu handeln. Manfred Riedel verzeichnet den entsprechenden Befund des Neuen Testaments leider, wenn er in einem ansonsten sehr anregenden Artikel unter dem Lemma „Bürger“ in den „Geschichtlichen Grundbegriffen“ formuliert: „Nach biblisch-christlichem Verständnis war das Bürgerrecht (πολίτευμα) des Menschen in den Himmel entrückt.“³⁶ Denn die bei Augustinus zu beobachtende und uns gleich ausführlicher beschäftigende Spannung, dass die Christen zugleich Himmels- und Erdenbürger sind, prägt ja auch schon das Neue Testament: Derselbe Paulus, der das Bürgerrecht und die Bürgerschaft der Christen nach dem Philipperbrief im Himmel loziert, weist die Christen im Römerbrief an bekannter Stelle an, der staatlichen Gewalt zu gehorchen und insofern ihren staatsbürgerlichen Pflichten auf Erden nachzukommen: Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω, οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὗσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν ... διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν

Isosophische Anthropologie, 1. Tl., Hg. Hans-Georg Gadamer u. Paul Vogler (Stuttgart/München: dtv 1975), 342–371 = Eberhard Jüngel, „Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen,“ *BEvTh* 88 (1987): 290–317 (nach dieser Fassung wird zitiert, hier 291–292).

³⁵ Eberhard Jüngel, „Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen,“ 298 (im Original kursiv).

³⁶ Manfred Riedel, „Bürger, Staatsbürger, Bürgertum,“ in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Hg. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972): 672–705, hier 675.

(Römer 13, 1,5), in Luthers vertrauten Worten: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. ... Darum ist's not, untertan zu sein, nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen“. Auch wenn Christen ihren antiken Zeitgenossen als Fremdlinge und Beisassen auf Erden gelten, sich selbst auch teilweise so wahrnehmen (und so die Fremdbeschreibung mit Sinn zu erfüllen suchten: 1. Petrus 2, 11; Epheser 2, 19), auch wenn sie eine zukünftige Stadt suchen (Hebräer 13,14), deren Bewohner als Mitbürger (συμπολίται) der Heiligen und Gottes Hausgenossen (οἰκεῖοι) gelten, bleiben sie doch in vielen Fällen insbesondere nach der massenhaften Gewährung des römischen Bürgerrechts durch Caracalla im Jahre 212 n. Chr. auch in Loyalitätskonflikten treue römische Bürger – anders kann man sich die geringe Zahl von Märtyrern insbesondere der Verfolgungen von der Mitte des dritten und den anfänglichen Jahren des vierten Jahrhunderts nicht erklären. Die Gedanken des Augustinus über Erden- wie Himmelsbürger fallen in einem doppelten Sinne nicht vom Himmel, sie greifen die nicht geringen systematischen Probleme bei den wiederholten Forderungen nach doppelter Loyalität als Erden- wie Himmelsbürger auf, die von den Briefen des Apostels Paulus an die christliche Literatur prägen. Außerdem formulierten Donatisten wie Manichäer streng reichskritische Dualismen; die ganze Lehre von zwei *civitates* dürfte aber nicht, wie früher gedacht, auf den Donatisten Tyconius zurückzuführen sein, sondern auf Eindrücke aus der manichäischen Phase des Augustinus in den Jahren 373 bis 383 n. Chr.³⁷ Mir scheint, dass man auch die platonischen Eierschalen gewichtiger einschätzen muss, als dies in den letzten Jahren geschehen ist: Wenn denn mit dem ersten Menschen zugleich *omnis plenitudo generis humani*³⁸ ins Sein kam, ist deutlich, dass Gott bereits im ersten Menschen die beiden *civitates* sah und sie damit auch dort schon existierten. Ich möchte diese Frage und insbesondere meine letzte Bemerkung hier nicht vertiefen; angesichts der Tatsache, dass in der Lehre von den beiden *civitates* eine originelle Konzeption von hohem systematischen Rang und großer literarischer Kraft vorliegt, ist es vielleicht auch – wie Christoph Horn einmal formuliert hat – gar nicht vollkommen entscheidend, wenn die historische Herleitung weder eindeutig noch ganz im Konsens gelingen sollte.³⁹ Der Autor Augustinus hätte

37 Johannes van Oort, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities* (Leiden u. a.: Brill, 1991) sowie ders., „Manichaeism,“ in *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Hg. Elena Cavalcanti (Rom u. a.: Herder, 1996): 193–214.

38 Aug., civ. Dei XII 28 (BiTeu 1, 555, 10–12 Dombart/Kalb).

39 Christoph Horn, „Einleitung,“ in *Augustinus. De civitate Dei*, Klassiker Auslegen 11, Hg. Christoph Horn (Berlin: Akademie-Verlag, 1997): 16–17.

vermutlich, um eine Ableitung seiner Vorstellungen befragt, so geantwortet, wie er das zu Beginn des einschlägigen elften Buches tut:

Wir sprechen von einer *civitas Dei*; sie bezeugt das Zeugnis der Schrift, jener Schrift, die nicht durch zufälligen Eindruck auf die Gemüter, sondern geradezu kraft Anordnung der höchsten Vorsehung mehr als alles übrige Schrifttum welchen Volkes immer die Menschengeister ausnahmslos durch die sie auszeichnende göttliche Autorität unterworfen hat.⁴⁰

Auch diese Ableitung aus der Exegese biblischer Texte sollte man mindestens als historisch-generische Ableitung für den Bischof von Hippo nicht a limine verwerfen. Jedenfalls beschäftigt Augustinus das Thema schon lange vor der Abfassung von *De civitate Dei*: Angesichts der Tatsache, dass sich die Antithese zweier Menschengruppen schon seit dem Beginn der neunziger Jahre im Werk des Augustinus findet, in einem katechetischen Text vom Beginn des fünften Jahrhunderts, *De catechizandis rudibus*, erstmals die beiden Gruppen als *civitates* bezeichnet werden und die metaphorische Antithese von Jerusalem und Babylon bereits für die beiden Städte auftaucht,⁴¹ hat das Buch nicht nur eine lange Entstehungsgeschichte, sondern auch eine langandauernde Vorgeschichte. Angesichts der vierzehnjährigen Abfassungszeit der berühmten zweiundzwanzig Bücher *De Civitate Dei* in den Jahren 411/412/413 bis 426/427 n. Chr. wird man aber vorsichtig sein, den Anlass der Abfassung allzu sehr mit der Eroberung und folgenden dreitägigen Plünderung der Stadt Rom im August 410 n. Chr. zu verbinden – zumal eine im Herbst 2010 vom Deutschen Archäologischen Institut Rom veranstaltete Konferenz die angeblich so desaströsen Auswirkungen der Erstürmung auf die Stadt weit geringer veranschlagte, als wir bislang zu denken gewohnt waren.

Ziel des Augustinus ist es in dieser Schrift, *Christianitas* und *Romanitas* sehr viel grundlegender zu differenzieren, als das zuvor und vor allem im reichskirchlichen Taumel des vierten Jahrhunderts üblich war. Dabei ist sein Denken über *civitas* und den *cives* – fast möchte man sagen: durch eine Fülle von Sekundärliteratur – verstellt;⁴² Augustinus hat *De Civitate Dei* zudem als *opus ma-*

⁴⁰ Aug., civ. Dei XI 1 (BiTeu 1, 461, 7–11 Dombart/Kalb).

⁴¹ Aug., catech. 21,37 (CChr.SL 46, 161, 1–162, 52 Bauer); ver. rel. 26, 48–27, 50 (CChr.SL 32, 217, 1–220, 28 Daur); Gen. litt. XI 15 (CSEL 28/1, 347, 27–348, 19 Zych); ep. Parm. II 4,9 (CSEL 51, 54, 11–55, 6 Petschenig) und en. Ps. 9, 12 (CSEL 93/1 A, 198, 1–199, 20 Weidmann); dazu auch Christoph Horn, „Einleitung,“ 16–17.

⁴² Ich nenne nur: Richard Dougherty, „Citizen (*civis*),“ in *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Hg. Allan D. Fitzgerald u. a. (Michigan: Eerdmans, 1999): 194–196; Claude Lepelley, „Ciuis, ciuitas,“ in *Augustinus-Lexikon*, Bd. 1, Hg. Cornelius Mayer u. a. (Basel: Schwabe, 1986–1994): 942–957.

gnum et arduum bezeichnet.⁴³ Die für unsere Frage einschlägigen Bücher XI bis XIV schrieb der ungemein vielbeschäftigte Bischof in seinem Episcopium, immer wieder unterbrochen durch das kirchliche wie zivile Alltagsgeschäft, in der vergleichsweise knappen Phase von drei Jahren zwischen 417 und 420 n. Chr. Die *Cives* der beiden *civitates* sind durch Tendenzen ihres Willens und die Ausrichtung ihrer Liebe (so XIV 13)⁴⁴ charakterisiert. Aber was bedeutet *civitas* nun eigentlich: „Bürgerschaft“? Diese deutsche Übersetzung ist keineswegs unproblematischer als die uns vertraute Übertragung „Staat“: *Civitas* ist nach Augustinus ein – wie der spätere Münsteraner Philosoph Heinrich Scholz vor etwa hundert Jahren auf Anregung Harnacks in Übersetzung Augustins formulierte – „Komplex von Menschen, die irgendwie durch ein Gemeinschaftsband verbunden sind“: *hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata*,⁴⁵ wird aber an anderer Stelle auch synonym für *societas* gebraucht,⁴⁶ für *urbs* wie griechisch πόλις und ebenso für *regnum* und *populus Dei*.⁴⁷ Wie man auch immer übersetzt: Die Mitgliedschaften in beiden Bürgerschaften werden von Augustinus wesentlich universaler begriffen als die klassischen, vor der *Constitutio Antoniniana* liegenden Konzeptionen von Bürgerrecht es für römische *cives* vorsahen. War das römische Bürgerrecht vor dem dritten Jahrhundert durch Geburt von freien Eltern erwerbbar, die das *conubium* besaßen, durch Freilassung oder Verleihung an einzelne oder ganze Gemeinden und insofern nie für alle gleich, wie Sherwin-White schön gezeigt hat,⁴⁸ transzendierte Augustinus’ Bestimmung von vornherein die institutionelle, territoriale, juristische und tribale Komponente vertrauter Konzeptionen von Bürgerrecht. Natürlich darf man auch die – um es einmal so zu sagen – Grundierung in der Schöpfungstheologie nicht vergessen: Die *civitas Dei* gehört in den Zusammenhang der göttlichen Schöpfungsgeschichte, die *terrena civitas* kam durch den Fall der Engel ins Sein, wie das berühmte und für unsere Frage schlechterdings zentrale elfte Buch deutlich macht. Daraus folgt zudem, dass – wenn das auch erst spät in *De civitate Dei*, nämlich im zehnten Buch,⁴⁹ dem Leser

43 Aug., civ. Dei I praef. (BiTeu 1, 3, 17–18 Dombart/Kalb).

44 Aug., civ. Dei XIV 13 (BiTeu 2, 33, 19–23 Dombart/Kalb).

45 Aug., civ. Dei XV 8 (BiTeu 1, 73, 27–29 Dombart/Kalb); vgl. Heinrich Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik* (Leipzig: J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1911): 85.

46 Aug., civ. Dei XIV 1 (BiTeu 2, 3, 20–26 Dombart/Kalb).

47 So sehr übersichtlich Johannes van Oort, „*Civitas dei – terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources*“, in *Augustinus. De civitate Dei*, Klassiker Auslegen 11, Hg. Christoph Horn: 160–161.

48 Adrian Nicolas Sherwin-White, *Roman Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1973).

49 Aug., civ. Dei X 7 (BiTeu 1, 412, 7–26 Dombart/Kalb).

deutlich wird – die beiden *civitates* nicht nur Menschen als *cives* haben, sondern auch Engel, wie der italienische Patristiker Manlio Simonetti gezeigt hat.⁵⁰ Allenfalls könnte man sich unter bestimmten Bedingungen doppelte Bürgerrechte in der Antike vorstellen; von einer „Vermischung“, die Augustin mit deutlich negativem Unterton zu Beginn des elften Buches konstatiert (*permixtae*),⁵¹ hätte in der paganen Antike wohl niemand gesprochen. Dabei macht natürlich schon der berühmte Rückgriff auf Sallust und Cicero zu Beginn des zweiten Buches (II 18 u. 21)⁵² deutlich, dass sich der Autor um Verankerung in klassischer politischer Philosophie und Geschichtswissenschaft bemüht. Der Rückgriff gipfelt bekanntlich in der *conclusio*, die *res publica Romana* sei zu Zeiten dieser beiden, Cicero und Sallust, „schon nicht mehr bloß äußerst hässlich und abscheulich“ gewesen, „sondern, wie er (sc. Sallust) selbst sagt, überhaupt keine *res publica* mehr“, im Sinne eines *coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse* (II 21).⁵³ Wir brauchen auch an dieser Stelle nicht in die spannenden Details einzusteigen, denn Otfried Höffe hat die Zusammenhänge in einem Band der von ihm herausgegebenen Reihe „Klassiker Auslegen“ ausführlich entfaltet.⁵⁴ Wichtig ist für unsere Zusammenhänge nur die Beobachtung, dass Augustinus sich an dieser Stelle in seinem Denken über das Staatsfundament dem neuzeitlichen Kontraktualismus annähert; nicht mehr wahre Gerechtigkeit wie bei Platon, Aristoteles und Cicero bestimmen das Fundament des Staates, sondern der Konsens der Bürger. Wenn man diese konsensuelle Dimension des augustininischen *cives*-Begriffs neben die oben beschriebenen universalistischen und voluntaristischen Dimensionen stellt, ergeben sich langsam Konturen seines Begriffes von einem *civis*. Ich merke zum Schluss dieses Abschnittes lediglich an, dass es sich – das haben Horn und Höffe im erwähnten Band auch wünschenswert deutlich gemacht – um einen für die europäische Neuzeit bis in die Gegenwart überraschend anschlussfähigen Begriff von „Bürger“ handelt, der weder reduktionistisch angelegt ist noch die heute nur noch schwer erträgliche ontologische Aufladung in allzu großem Maße impliziert. Damit haben wir die Voraussetzungen geschaffen, um zu einem kurzen letzten Schlussabschnitt zu kommen.

50 Manlio Simonetti, „Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*“, in *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, 167–179.

51 Aug., *civ. Dei* XI 1 (BiTeu 1, 462, 10 Dombart/Kalb).

52 Aug., *civ. Dei* II 18, (BiTeu 1, 74, 2–76, 16 Dombart/Kalb) und II 21(ebd. 79, 14–83, 15).

53 Aug., *civ. Dei* II 21 (ebd. 81, 7–8).

54 Otfried Höffe, „Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie,“ in *Augustinus. De civitate Dei*, *Klassiker Auslegen* 11, Hg. Christoph Horn, 259–287.

3 Bürger bilden

Wir fragten einleitend, ob in der christlichen Antike das, was wir gemeinhin für die je spezifische Aufgabe des Staates, der Eltern, von eigens dafür qualifiziertem Lehrpersonal an Bildungseinrichtungen halten – Bürger bilden –, nicht zunächst einmal die vornehmste Aufgabe Gottes war, „Bürger bilden“ mithin ein Gottesprädikat und nur insofern auch Qualifikation einer auf das eine große Vorbild hin orientierten Gesellschaft. Die Beobachtungen im ersten Abschnitt legen eine unmittelbar mit ‚Ja‘ beginnende Antwort nahe, da der Begriff der Bildung allzumal in Gestalt bestimmter griechischer und lateinischer Termini jedenfalls von Christen wie Juden in gewisser Weise für göttliches Handeln reserviert wurde: Beim lateinischen Wortfeld *creatio* ist das deutlicher als beim griechischen κτίσμα, aber selbst dort schon rein statistisch auszählbar. Aber wir sahen bei einer näheren Betrachtung von kaiserzeitlichen wie spätantiken Texten, dass die Frage des exakten Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Bildungshandeln schon in der Antike bei vielen Autoren notorisch unklar war. Damit reichen Wurzeln der Undeutlichkeit des Bildungsbegriffs, die zu Reduktionen und Entleerungen geführt haben, vermutlich bis in die christliche Antike zurück und sind durch die neuzeitlichen Säkularisierungsprozesse eher noch verstärkt worden. Augustinus wiederum zeigt, dass man aus seinen Schriften einen Begriff von Bürgerbildung (wohlgemerkt nicht von: „Bürger bilden“) entwickeln kann, der das umfasst, was man heute emotionale Bildung nennt, und nicht bei bestimmten mehr oder weniger definierten Bildungsgütern stehen oder überhaupt inhaltslos bleibt. Dass Bildung etwas mit Orientierung, mit emotionaler Ausrichtung zu tun hat, scheint mir auch dann festhaltenswert, wenn man die übrigen Gedanken des Kirchenvaters für ein mehr oder weniger den Archäologen der Ideengeschichte zu überlassendes Material hält. Wenn mein Beitrag den Eindruck stabilisiert haben sollte, dass weder für den antiken christlichen Bildungsbegriff noch für den Bürgerbegriff des Augustinus Musealisierung (was selbstverständlich nicht dasselbe ist wie Historisierung) die einzige mögliche Option darstellt, wäre ich schon ganz zufrieden.

Bibliographie

- Albrecht, Christian. *Bildung in der Praktischen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Constantin, Emmy. „Die Begriffe ‚Bild‘ und ‚bilden‘ in der deutschen Philosophie von Eckehart zu Herder, Blumenbach und Pestalozzi.“ Diss. phil. masch., Heidelberg: 1944.
- Dougherty, Richard. „Citizen (*civis*).“ In *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, hg. v. Allan D. Fitzgerald u. a., 194–196. Michigan: Eerdmans, 1999.

- Eckert, Jost. „Christus als ‚Bild Gottes‘ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie.“ In *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnillka [zum 60. Geburtstag am 8. Dezember 1988]*, hg. v. Hubert Frankemölle und Karl Kertelge, 337–357. Freiburg u. a.: Herder, 1989.
- Meister Eckharts deutsche Werke. Bd. 5, *Traktat 1, Das Buch der göttlichen Tröstung*, hg. u. übers. v. Josef Quint, 471–497. Stuttgart: Kohlhammer, 1963.
- Meister Eckhart. *Werke. Texte und Übersetzungen*. Bd. 2, *Deutsche Werke II. Lateinische Werke. Predigten. Traktate*, hg. v. Niklaus Largier. Bibliothek des Mittelalters 21 = Bibliothek deutscher Klassiker 92. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker-Verlag, 1993.
- Gehlen, Arnold. *Der Mensch. Seine Stellung und seine Natur in der Welt*. Wiesbaden: Athenäum, ¹¹1977 [zuerst 1940, unveränd. Nachdruck der 8., durchg. Aufl.].
- Groß, Walter. „Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut.“ *JBTh* 15 (2000): 11–38.
- Haas, Alois Maria. *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Dokimion 4. Fribourg: Universitätsverlag, ²1989.
- Höffe, Otfried. „Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie.“ In *Augustinus. De civitate Dei*, *Klassiker Auslegen* 11, hg. v. Christoph Horn, 259–287. Berlin: Akademie-Verlag, 1997.
- Hoeninghaus-Schornsheim, Petra. „Studien zur Entstehung des Bildungsbegriffs in der deutschen Mystik. Die Entstehung des Bildungsgedankens in der deutschen Mystik.“ Diss. phil. masch., Duisburg: Univ.-GH, 1994.
- Horn, Christoph. „Einleitung.“ In *Augustinus. De civitate Dei*, *Klassiker Auslegen* 11, hg. v. Christoph Horn, 1–24. Berlin: Akademie-Verlag, 1997.
- Irenäus von Lyon. *Adversus Haereses. Gegen die Häresien*. Bd. 3, übers. u. eingel. v. Norbert Brox, FChr 8/3. Freiburg u. a.: Herder, 1995.
- Jüngel, Eberhard. „Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie.“ In *Neue Anthropologie*. Bd. 6, *Philosophische Anthropologie. 1. Teil*, hg. v. Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler, 342–371. Stuttgart/München: dtv, 1975.
= Jüngel, Eberhard. „Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen.“ *BEvTh* 88 (1987): 290–317.
- Lennert, Rudolf. „Bildung I. Zur Begriffs- und Geistesgeschichte.“ In *TRE VI*, hg. v. Horst Robert Balz u. a., 569–582. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980.
- Lepelley, Claude. „Ciuus, ciuitas.“ In *Augustinus-Lexikon*, Bd. 1, hg. v. Cornelius Mayer u. a., 942–957. Basel: Schwabe, 1986–1994.
- Luther, Martin. „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (bearb. v. Manfred Jacobs). In *Martin Luther, Ausgewählte Schriften*. Bd. 1, *Aufbruch zur Reformation*, hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling u. a., 238–263. Frankfurt/Main: Insel-Verlag, ²1983.
= *Martin Luther. Studienausgabe*. Bd. 2, hg. v. Hans-Ulrich Delius in Zusammenarbeit mit Helmar Junghans, Joachim Rogge und Günther Wartenberg. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982.
- Markschies, Christoph. „Taufe und Concupiscentia bei Augustinus.“ In *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen, Dialog der Kirchen*. Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen 11, hg. v. Theodor Schneider und Gunther Wenz, 92–108. Freiburg: Herder, 2001.

- Marksches, Christoph. „Gottebenbildlichkeit. II. Christentum.“ In *RGG III*, hg.v. Hans Dieter Betz, 1160–1163. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁴2001.
- Marksches, Christoph. *Zur Freiheit befreit. Bildung und Bildungsgerechtigkeit in evangelischer Perspektive*. Berlin: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2011.
- Marksches, Christoph. *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München: C.H. Beck, 2018.
- Merki, Hubert. „Ebenbildlichkeit.“ In *RAC IV*, hg.v. Ernst Dassmann, 459–479. Stuttgart: Hiersemann, 1959.
- Merklein, Helmut. „Christus als Bild Gottes im Neuen Testament.“ *JBTh 13* (1999): 53–75.
- Ockinga, Boyo. *Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament*. Ägypten und Altes Testament 7. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984.
- van Oort, Johannes. *Jerusalem and Babylon. A Study in Augustine's City of God and Sources of his Doctrine of the Two Cities*. Leiden u. a. : Brill, 1991.
- van Oort, Johannes. „Manichaeism.“ In *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, hg.v. Elena Cavalcanti, 193–214. Rom u. a.: Herder, 1996.
- van Oort, Johannes. „*Civitas dei – terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources.*“ In *Augustinus. De civitate Dei*. Klassiker Auslegen 11, hg.v. Christoph Horn, 157–169. Berlin: Akademie-Verlag, 1997.
- Pannenberg, Wolfhart. „Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen.“ *ThPr 12* (1977): 259–273.
- = Pannenberg, Wolfhart. „Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen.“ In *Grundfragen systematischer Theologie*. Bd. 2, *Gesammelte Aufsätze*, 207–225. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Pannenberg, Wolfhart. *Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren Theologiegeschichte*, SBAW.PH 8/1979. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften u. a., 1979.
- Pannenberg, Wolfhart. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Peters, Albrecht. „Bild Gottes IV. Dogmatisch.“ In *TRE VI*, hg.v. Horst Robert Balz u. a., 506–515. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Bd. 1, hg.v. Leopold Cohn. Berlin: Reimer, 1896.
- Philo von Alexandrien. *Die Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 1, hg.v. Leopold Cohn. u. a. Berlin: Walter de Gruyter, ²1962.
- Preul, Reiner u. a., Hg. *Bildung – Glaube – Aufklärung. Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie. Karl Ernst Nipkow zum 60. Geburtstag*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²1990.
- Preul, Reiner. „Aspekte eines kulturprotestantischen Bildungsbegriffs.“ In *Bildung – Glaube – Aufklärung. Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie. Karl Ernst Nipkow zum 60. Geburtstag*, hg.v. Reiner Preul u. a., 101–115. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²1990.
- Preul, Reiner. „Bildung IV. Religionsphilosophisch, dogmatisch, ethisch.“ In *RGG I*, hg.v. Kurt Gallig, 1582–1584. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁴1998.
- Riedel, Manfred. „Bürger, Staatsbürger, Bürgertum.“ In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1, hg.v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, 672–725. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972.

- Schilling, Hans. *Bildung als Gottesbildlichkeit. Eine motivgeschichtliche Studie zum Bildungsbegriff*. Freiburg: Lambertus-Verlag, 1961.
- Schlüter, Dietrich. „Gottesebenbildlichkeit.“ In *HWPPh* III, hg. v. Joachim Ritter u. a., 814–818. Darmstadt: Schwabe, 1974.
- Scholz, Heinrich. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911.
- Schwanz, Peter. *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: ²1979. (=Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft 2. Halle: Niemeyer, ¹1970).
- Schweitzer, Friedrich. „Bildung als Dimension der Praktischen Theologie.“ In *Der Bildungsauftrag des Protestantismus*, hg. v. Friedrich Schweitzer, 265–277. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- Sommer, Benjamin D. *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Stettler, Christian. *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20*. WUNT 2, 131. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Sherwin-White, Adrian Nicolas. *Roman Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Simonetti, Manlio. „Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*.“ In *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, hg. v. Elena Cavalcanti, 167–179. Rom u. a.: Herder, 1996.
- Tertullian. *De Baptismo. De Oratione. Von der Taufe. Vom Gebet*, übers. und eingel. v. Dietrich Schleyer, FChr 76. Turnhout: Brepols, 2006.
- Vierhaus, Rudolf. „Bildung.“ *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1, I, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, 508–551. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972.
- Vollenweider, Samuel. „Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago dei.“ In *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*, hg. v. Hans-Peter Mathys, 123–146. BThSt 33. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998.

