

NATURRECHT UND NATURGESETZ: EINE GERADE LINIE VON CICERO ZU AUGUSTINUS?

Daß im Verständnis von Naturrecht und Naturgesetz und deren Bezug zum positiven Recht und Gesetz eine gerade Linie von Cicero zu Augustinus führe, ist eine in der Forschung – trotz manchen Einsprüchen – bis heute mit unterschiedlichen Nuancierungen weit verbreitete Meinung¹⁾, die auf den ersten Blick auch einiges für sich hat. Denn tatsächlich hat Cicero ja z. B. den naturrechtlich zu verstehenden Begriff *lex aeterna* geprägt, und eben dieses Wort spielt in der Theologie des Augustinus eine zentrale Rolle²⁾. Außerdem kann man bei dem Kirchenvater im Rahmen weit ausgreifender Darlegungen über den Begriff der *virtus* allgemein und über die einzelnen *virtutes* wie insbesondere die *iustitia* die folgende Einteilung der Rechtsmaterie insgesamt, also des positiven Rechts, lesen (de divers. quaest. 83, Nr. 31):

natura (e) *ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit (ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem)...*

consuetudine ius est, quod aut leviter a natura tractum aluit et maius fecit usus, (...), aut quod in morem vetustas vulgi approbatione perduxit...

lege ius est, quod in eo scripto, quod populo expositum est, ut observet, continetur.

Nach diesem Text im Werk des Augustinus also ist, im Unterschied übrigens zum modernen Naturrechtsdenken, auf das ich gleich zu sprechen komme, das Naturrecht ein Teil des positiven

1) So z. B. A. Schubert, Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen, Münster 1924, 21 ff.; H. Kelsen, Die Grundlage der Naturrechtslehre. Österreich. Zeitschrift f. Öffentl. Recht 13, 1964, 34; D. Ritschl, Some comments on the background and influence of Augustine's *lex aeterna* doctrine, in: ders., Konzepte I, Bern/München 1976, 129 f. 132; K.-H. Ilting, Geschichtliche Grundbegriffe IV, 1978, s.v. Naturrecht III 1, 259 f. mit A. 69; M. Colish, The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages II, Leiden 1985, 159. – Vgl. auch A.-H. Chroust, The Fundamental Ideas in St. Augustine's Philosophy of Law. The American Journal of Jurisprudence 18, 1973, 59 ff.

2) Siehe u. a. O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, Paderborn 1914, 173 ff.; Schubert 5 ff. 24 ff.; vgl. Ritschl 131 ff.

Rechts, sozusagen dessen ursprüngliche Schicht. Der gesamte Text aber, aus dem ich nur einen kleinen Ausschnitt wiedergegeben habe, ist, wie man natürlich längst erkannt hat³⁾, nichts anderes als seitenweise wortwörtlich Cicero, de inventione II 159–167, von Augustinus überschrieben als *sententia cuiusdam*⁴⁾!

So bestünde denn tatsächlich eine gerade Linie zwischen Cicero und Augustinus? Aber ganz so leicht wird es uns nun doch nicht gemacht. Im Werk des Augustinus hat die anonym zitierte Definition Ciceros nach meiner Kenntnis keine Spuren hinterlassen⁵⁾, wie ja auch Cicero selber im Laufe seines Lebens eine andere Naturrechtslehre als die in seiner Jugendschrift festgehaltene entwickelt hat (s.u. Kap. I). Ja, man muß sogar sagen: alle anderen Aussagen Augustins über *lex naturae/ius naturae* und das Problem des positiven Rechtes, so unscharf und wenig systematisch sie auch sind, deuten in eine andere Richtung. Vielleicht wird man in der Konsequenz der folgenden Überlegungen zu dem Ergebnis kommen müssen, daß – von identischen Worten in christlichem Kontext trotz bewußt oder unbewußt polemischer Distanzierung abgesehen – überhaupt keine Linie von Cicero zu Augustinus führt, weder bei dieser Frage noch, worauf schon häufiger hingewiesen wurde⁶⁾, beim Begriff der *lex aeterna*. Aber man muß wohl noch einen Schritt weiter gehen. Es ist durchaus nicht nur so, daß, unter Beibehaltung der Denkstruktur, Worte wie ‚Gott‘, ‚Natur‘, ‚Mensch‘, ‚Gesetz‘, ‚Recht‘, ‚Gerechtigkeit‘, mit anderem Inhalt gefüllt, zu neuen Begriffen geworden wären. Vielmehr wurden diese Begriffe jetzt auch in neuer, spezifisch christlicher Weise einander zugeordnet, so daß, worauf es mir beim Vergleich mit Cicero besonders ankommt, die Naturrechtslehre entgegen dem

3) U.a. V. Giorgianni, Il concetto del diritto e dello stato in S. Agostino, Padova 1951, 71 f.; Colish II 160 f. – Vgl. aber Ritschl 123 mit A. 1.; Chroust, Fundamental Ideas 69–71.

4) Erst Jahrzehnte nach div. quaest. 83 (ca. 388/395), in retract. I 26 von ca. 427/430, hat er das Inkognito gelüftet.

5) Vgl. aber R. M. Pizzorni, Il diritto naturale nel pensiero di S. Agostino, Apollinaris 57, 1984, 526 f.

6) Vgl. Giorgianni 57 ff.; A. Verdross, Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau, Wien ¹1963, 63 ff.; ders., Statisches und dynamisches Naturrecht, Freiburg 1971, 21–23; Pizzorni 520 f. – Das Buch von E. Hölscher, Vom römischen zum christlichen Naturrecht, Augsburg 1931, ist trotz des vielversprechenden Titels für die Alte Kirche und vor allem Augustinus enttäuschend: nichts außer einem Zitat aus einem Werk Augustins (60: c. Faust. XXII 27).

ersten Augenschein im Denken des Augustinus – natürlich nicht ohne Vorgeschichte – auch eine neue systematische Struktur aufweist.

Wenn ich dieses Ergebnis, das im übrigen die starke Prägung Augustins durch Cicero in anderen Bereichen⁷⁾ nicht infrage stellen kann und will, ausgehend von Cicero in den folgenden zwei von drei Kapiteln meiner Ausführungen plausibel machen kann, habe ich mein wichtigstes Ziel erreicht. Anschließend und abschließend folgen dann noch in einem dritten Kapitel einige Erwägungen zu dem geistigen Ort, an welchem – weit vor Augustinus – die entscheidende Weichenstellung zu einem spezifisch christlichen Naturrechtsbegriff erfolgt sein könnte.

I. Zur Struktur von Ciceros Rechtsdenken

Der eingangs zitierte Text aus dem Werk des Augustinus, der in Wahrheit also aus Ciceros Jugendschrift stammt, stellt uns das *ius naturae* als einen Bestandteil des im Staate geltenden und beispielsweise vor Gericht argumentativ einsetzbaren, d. h. des positiven Rechts vor⁸⁾. Es läßt sich daran, wie bereits angedeutet, ein wichtiger Unterschied zum modernen Naturrechtsdenken erkennen, den wir bei allen weiteren Überlegungen immer im Auge behalten müssen. Dieses nämlich faßt das Naturrecht nicht als Teil des positiven Rechts auf, sondern als einen außerhalb und über der positivierten Rechtsmaterie stehenden Kanon von unveränderlichen ethischen Normen, an denen sich das positive Recht orientiert bzw. orientieren sollte. Daher kann das Naturrecht beispielsweise sei es – metaphorisch – als Quelle, sei es als Maßstab, sei es als Korrektiv des positiven Rechts bezeichnet werden⁹⁾. Ganz an-

7) Siehe M. Testard, *St. Augustin et Cicéron*, 2 Bde, Paris 1958; Giorgianni 82 f.

8) Zu den (gerichts-)praktischen Aspekten des Umgangs mit dieser Form des Naturrechts siehe den Kontext in Cic. inv. II 159; vgl. auch ebd. II 65 ff. – Ähnlich wie Cicero auch schon auct. ad Herenn. II 19 (f.): ... *convenit quaeri, iurene sit factum. de eo causa posita dicere poterimus, si, ex quibus partibus ius constet, cognoverimus. constat igitur ex his partibus: natura, lege, consuetudine, iudicato, aequo et bono, pacto. – natura ius est, quod cognationis aut pietatis causa observatur, quo iure parentes a liberis et a parentibus liberi coluntur* (etc.). – Vgl. auch ebd. II 14: (*dicemus*) *id, quod scriptum sit, aut non posse fieri aut non lege, non more, non natura, non aequo et bono posse fieri.*

9) Siehe nur K. M. Girardet, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift 'de legibus'*, Wiesbaden 1983, 23–25 (mit der einschlägigen Literatur zum modernen Naturrechtsden-

ders als dieses dichotomische Rechtsdenken¹⁰⁾ aber stellt sich, wie zu sehen war, die Struktur von Ciceros Denken in *de inventione* und, ihn allerdings ohne erkennbare Nachwirkung zitierend, bei Augustinus dar, wonach das Naturrecht als ein Teil des positiven Rechtes erschien.

Cicero ist nun freilich nicht bei der Auffassung vom *ius naturae* seiner Jugendschrift stehen geblieben. Doch auch seine spätere Lehre von der *lex naturae* als der *lex aeterna* führt uns nicht in den Bereich der dichotomischen¹¹⁾ Struktur des modernen Naturrechtsbegriffs, und sie führt uns auch nicht in den Bereich des augustinischen Rechtsdenkens. Dies will ich im folgenden deutlich machen. Dazu gebe ich jetzt zuerst eine grobe Skizze dessen, was sich mir bei der Untersuchung von Ciceros Werken *de re publica* und *de legibus* – beide entstanden in den 50er Jahren des 1. Jh. v. Chr. – als das herausragende Charakteristikum der Struktur von Ciceros Rechtsdenken ergeben hat¹²⁾. Wir gewinnen damit eine Grundlage für den Vergleich mit Augustinus¹³⁾.

Ciceros Rechtsdenken ist, aufs Ganze seiner aus gut vier Jahrzehnten stammenden Schriften gesehen, verständlicherweise durchaus nicht einheitlich. So wird in den 50er Jahren eine im Vergleich mit der Jugendschrift *de inventione* neue Struktur erkennbar, und auch sie ist vom modernen dichotomischen Rechtsdenken wesentlich verschieden. Voll ausgeprägt tritt das neue Denken¹⁴⁾ in *de re publica* und *de legibus* zutage, und mehrere Indizien in späteren Werken wie den *Philippicae*¹⁵⁾ und *de offi-*

ken). – Vgl. auch die Lexikonartikel über ‚Naturrecht‘: z. B. von Erik Wolf/Ernst Wolf in: RGG³ IV (1960), 1353–1365; Ph. Delhaye/F. Böckle/K. Rahner/A. Hollerbach in: LThK VII (21962), 821–829; Iltting 245 (und passim). Ferner Kelsen 1–5.

10) Ein sozusagen trichotomischer Ansatz (mit Berufung auf Kirchenväter: primäres Naturrecht, sekundäres Naturrecht, positives Recht) u. a. bei Schilling 200 f.; Schubert 14 f.; A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie*, z. B. 60 f. 63 f. (Augustinus). 273 ff.; ders., *Statisches und dynamisches Naturrecht* 92 ff. u. ö.; Ernst Wolff 1360 f.; Delhaye 823 f.

11) Oder gar einer ‚trichotomischen‘: siehe vorhergehende Anm.

12) Die Einzelheiten bei Girardet, *Ordnung der Welt*, bes. 40 ff. 54 ff. 65 ff.

13) Es handelt sich hierbei sozusagen um das Gegenstück zu meiner Studie mit dem Titel: ‚Naturrecht‘ bei Aristoteles und bei Cicero (*De legibus*). Ein Vergleich, in: W. W. Fortenbaugh/P. Steinmetz (Hrsg.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick/London 1989, 114–132.

14) Erste Spuren z. B. in *S. Rosc.* 143; *Sest.* 91; *har. resp.* 32; *de orat.* I 215; *Mil.* 10 f. 43.

15) Siehe *Phil.* XI 28. Zu diesem kontroversen Text K. M. Girardet, *Die Rechtsstellung der Caesarattentäter Brutus und Cassius in den Jahren 44–42 v. Chr.*, *Chiron* 23, 1993, 227 ff. (‚Cic. *Phil.* 11,28 – *lex naturae* gegen positives Recht?‘).

*ciis*¹⁶⁾ deuten darauf hin, daß Cicero damit die ihm gemäße – sicher verschiedenen Anregungen der griechischen Philosophenschulen verpflichtete, aber in ihrer Gesamtheit und politischen Ausrichtung dann eben doch ‚ciceronianische‘ – Grundeinstellung¹⁷⁾ gefunden hatte, an welcher er bis zu seinem Lebensende 43 v. Chr. festhielt.

In *de re publica* und *de legibus* nun soll Cicero nach der in der Forschung wohl fast allgemein immer noch herrschenden Auffassung¹⁸⁾ das Naturgesetz und Naturrecht inhaltlich als ein anthropologisch fundiertes Ensemble von ethischen Normen dargestellt haben; aus diesen habe er dann dem – angeblich aber nicht eingelösten – Anspruch nach das positive Recht in Gestalt der Rechtsmaterie zu Religion und Verfassung, wie es in den Büchern II und III von *de legibus* tatsächlich formuliert ist, ‚hergeleitet‘. Wir hätten hier somit zwei, wenn auch einander zugeordnete, der Materie nach aber doch klar geschiedene Rechtsbereiche vor uns: einmal den des Naturrechts, bestehend aus gewissen ethischen Normen, zum anderen den des positiven Rechts, welches das öffentliche und private Leben regelt. Cicero wäre aus dieser Perspektive mithin einer der Vorläufer und fast schon Vollender des modernen dichotomischen Rechtsdenkens gewesen. – Es läßt sich jedoch meiner Ansicht nach zeigen, daß eben dies nicht der Fall ist¹⁹⁾. Kurz – und sehr verkürzend – gesagt²⁰⁾, zeigt Ciceros Naturrechtsdenken und seine Auffassung vom positiven Recht seit den 50er Jahren die folgende Struktur:

a) In *de legibus* (I 16 ff.; II 8 ff.) entwickelt Cicero eine breit angelegte, anthropologisch begründete und mit der Vorstellung von der Existenz anthropologischer Konstanten argumentierende Theorie des Rechts. Er will, auf der Suche nach den *iuris principia* (I 18 und 28), durch Rekurs auf die *natura hominis* die *natura iuris*

16) So off. III 21 ff. 68 ff. 71 f.

17) Girardet, ‚Naturrecht‘ bei Aristoteles und bei Cicero 115 f. 127 f.

18) Referat der Forschung bis ca. 1982: Girardet, Ordnung der Welt 26 ff. 35 ff. 38 ff.; für die Zeit danach unten Anm. 20.

19) ‚Dichotomisches‘ Vorurteil hat übrigens zu der in ihrer Absurdität höchst lehrreichen Entdeckung einer Theorie der *leges legum* bei Cicero geführt (durch falsche Übersetzung von leg. II 18); mein Einwand dagegen (‚Naturrecht‘, 131 f. A. 32) war vergeblich: neuerdings spricht auch C. Lévy (Cicero Academicus, Rom 1992, 518 f. mit A. 92) von dieser angeblich ciceronianischen Begriffsprägung.

20) Ausführlich: Girardet, Ordnung der Welt, bes. 54 ff. 65 ff. 124 ff. – An der hier widerlegten Position halten ohne ausreichende Begründung fest z. B. Colish, Stoic Tradition I, 87–104; St. Podes, Die Krise der späten römischen Republik und Ciceros Rechtsphilosophie (*de legibus*), ARSP 77, 1991, 84–94. Vgl. auch die neuere Literatur in Girardet, ‚Naturrecht‘ 131 f. A. 32.

ermitteln (I 17), und sein erklärtes Ziel ist der Erweis der Richtigkeit des Gedankens: *nos ad iustitiam esse natos neque opinione sed natura constitutum esse ius* (I 28) – *ius quod dicam natura esse* (I 33) – *ius in natura esse positum* (I 34) – *ex natura ortum esse ius* (I 34) – *natura esse ius* (I 36). Recht ist also nach dieser Theorie ‚von Natur‘, d. h. Naturrecht, oder es ist Nicht-Recht: *tertium non datur* – die Natur, nicht ein ‚Naturrecht‘, ist theoretisch die Quelle des richtigen (positiven) Rechts, der *fons legum et iuris* (vgl. I 16 und 20). Daher, so die für das positive Recht bzw. die Positivierung von Recht logische Folgerung aus der Theorie, ist es nicht erlaubt, *a natura leges et iura seungere* (I 35). Richtiges positives Recht, das besagt diese Konzeption, steht im Einklang mit oder entspringt aus der *natura (hominis)*; es entspringt also nicht, wie die üblichen Interpretationen meinen, einem *ius naturae*, sondern ist selber das *ius naturae*, da seine ‚Quelle‘ die *natura* ist. Konsequenterweise heißt es denn auch bezüglich des positiven Gesetzes: *nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus* (I 44). Die *natura* selbst also, nicht etwa eine *lex naturae*, ist generell die *norma legis* (II 61) und speziell die *norma* für die Scheidung richtiger positiver *leges* von falschen, die folglich diesen Namen nicht verdienen (II 11 ff.). Und wenn dann schließlich positive Ge- und Verbote der Rechts- und Gesetzestheorie gerecht werden und daher der *naturae norma* entsprechen, darf man sie auch als *leges* und *iura naturae* bezeichnen²¹⁾.

b) Erklärter Sinn und Zweck dieser Theorie des richtigen positiven Rechts als des Naturrechts ist die politische Praxis, ist eine Politik der Sicherung, Stabilisierung und Reform von Staaten auf dem Wege einer verantwortungsvollen, philosophisch fundierten Gesetzgebung: *ad res publicas firmandas et ad stabilienda iura sanandos(que) populos omnis nostra pergit oratio* (I 37). Zu dieser Politik gehört eine grundlegende, der Theorie von Recht und Gesetz als Naturrecht und Naturgesetz entsprechende Gesetzgebung. Deren Materie hat Cicero in *de legibus* sozusagen Artikel für Artikel oder Paragraph für Paragraph vorgelegt; erhalten sind die Gesetze *de religione* in Buch II und *de magistratibus* in Buch III, also das Verfassungsgrundgesetz²²⁾. Mit anderen Worten: diese Geset-

21) Girardet, *Ordnung der Welt* 85 ff.

22) Zum Erhaltungszustand und hypothetischen Inhalt der verloren gegangenen Bücher des (vermutlich sechs Bücher umfassenden) Werkes siehe E. Rawson, *The Interpretation of Cicero's De legibus*, ANRW I 4, 1973, 338 ff. 342 ff. 349 ff. Für das politische Verständnis wichtig: G. A. Lehmann, *Politische Reformvor-*

zes- und Rechtsmaterie, dieses positive Recht ist materialiter das Naturrecht Ciceros²³⁾.

c) Das politisch-praktische Ziel von Sicherheit, Stabilität, Reform durch ‚konstituierende‘ Gesetzgebung ist in dem rechtstheoretischen Ansatz vorbereitet, und zwar in Gestalt der Lehre von der *lex naturae*²⁴⁾ als der *lex aeterna/vera/summa/princeps/constans/immutabilis/semperiterna*²⁵⁾. Das Element der Dauerhaftigkeit bzw. ‚Ewigkeit‘ im Begriff von Recht und Gesetz kommt definitorisch durch den Bezug zur *natura hominis/natura* als dem Reich des Ewigen und Unveränderlichen ins Spiel, und zwar über die *ratio*, die als in Göttern und Menschen gleich bzw. potentiell gleich angesehen wird (I 18–27; II 8–10): die *summa ratio* Jupiters ist gleich der *perfecta ratio* eines Menschen, d. h. nicht etwa jedes Menschen, sondern nur des *sapiens* (II 8 u. ö.) als desjenigen, der die naturgegebene *ratio* von ihren keimhaften Anlagen aus zur Vollendung entwickelt hat. So konnte schließlich Ciceros Gleichung entstehen: *lex aeterna/semperiterna* = *lex naturae* = *summa ratio Iovis* = *recta/perfecta ratio hominis* = *ratio sapientis*.

d) Für das Verständnis des positiven Gesetzes und Rechtes folgt aus den hier vorgestellten Definitionen von Recht und Gesetz, daß nur solche Ge- und Verbote den Namen *lex* bzw. *ius* erhalten dürfen, die sich als *e natura* erweisen, d. h. im Sinne der ciceronianischen Definitionen: als positivierte, die ‚Stimme der Natur‘ verkörpernde *ratio sapientis*, was wiederum natürlich nur ein *sapiens* zu beurteilen vermag²⁶⁾. Die *lex aeterna/lex naturae* und das *ius naturae* Ciceros sind mithin nicht ethische Normen als Orientierung, Maßstab, ‚Quelle‘ für ein positives Recht, sondern sie sind Satz für Satz solches positives Recht, das – entsprechend der Rechtstheorie als ‚von Natur‘, da vom *sapiens* als Verkörperung der *perfecta natura hominis* gegeben – den Namen Recht und Gesetz berechtigterweise trägt, konkret eben in Gestalt der *leges* und *iura* des Codex Ciceronianus von *de legibus*²⁷⁾.

e) Daß dies richtig so gesehen ist, wird nach meiner Ansicht

schläge in der Krise der späten römischen Republik (Cicero *De legibus* III und Salluste Sendschreiben an Caesar), Meisenheim 1980, Kap. I und II.

23) Girardet, *Ordnung der Welt* 76–84.

24) Ebd. 65 ff. – Die *lex naturae*: Cic. rep. I 27; leg. II 13; nat. deor. I 36; off. III 31.

25) Siehe z. B. Cic. rep. III 33: *vera lex* = *recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna/et sempiterna et immutabilis*. – Cic. leg. II 8: *aeternum quiddam*; II 10: *sempiterna/vera atque princeps*; II 11: *summa*.

26) Der *sapiens* als Gesetzgeber: Girardet, *Ordnung der Welt* 97 ff. 110 ff.

27) Ebd. 85 ff. 90 ff.

schlagend bewiesen durch die Tatsache, daß Cicero für das positive Gesetz und Recht von *de legibus*, das im wesentlichen identisch ist mit dem geltenden Recht der römischen Republik (so nach II 23 und III 12), eben den Geltungsanspruch erhebt, der in seiner Theorie von der *lex naturae* als der *lex aeterna* angelegt ist: den Anspruch auf universale Gültigkeit sowohl im Raum als auch in der Zeit²⁸⁾ für eine dauerhafte neue ‚Ordnung der Welt‘: *leges quibus civitates* – also nicht eine einzelne *civitas* wie Rom – *regi debeant* (I 17) und *non enim populo Romano, sed omnibus bonis firmisque populis leges damus* (II 35). Dem hier formulierten Rechtsuniversalismus steht der theoretisch fundierte Anspruch der Rechtsmaterie auf ‚Ewigkeit‘ zur Seite: *lex illa, cuius vim explicavi, neque tolli neque abrogari potest* (II 14). Daraus ergibt sich gleichsam von selbst die Konsequenz für die Praxis der Aufstellung von positivem Recht und Gesetz, das der Rechts- und Gesetzestheorie entspricht: *eas tu igitur leges rogabis videlicet quae numquam abrogentur* (II 14).

II. *Lex aeterna und andere leges bei Augustinus*

Wenn wir uns jetzt dem Rechtsdenken Augustins zuwenden, treten wir in eine andere Welt ein. Wer sagt: *si non potes intelligere, crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus*, kann kein ‚Ciceronianer‘ gewesen sein. Augustinus, der das anti-rationalistische Credo formuliert hat²⁹⁾, war ein Christ, und als Christ hatte er einen anderen Gottesbegriff, hatte einen anderen, einen durch die Lehre vom Sündenfall bestimmten Naturbegriff und hatte somit ein anderes Menschenbild als Cicero³⁰⁾. Unter dem Eindruck ‚heidnischer‘, die Christen verunsichernder Vor-

28) Ebd. 116 ff. 142 ff. 144 ff.

29) Aug. serm. 118, 1. – ‚Ciceronianer‘ als Vorwurf: Traum des Hieronymus in Hieronym. ep. 22, 30 *interrogatus condicionem, Christianum me esse respondi. et ille, qui residebat* (sc. auf dem Richterstuhl im Traum): ‚mentiris‘ ait, ‚Ciceronianus es, non Christianus: ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum‘ (Mt 6, 21).

30) Vgl. A.-H. Chroust, The Philosophy of Law of St. Augustine, *Philosophical Review* 53, 1944, 195 f.; Ritschl 132 f.; F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts, Bd. I, Zürich 1954, 377 ff. (Augustinus); Pizzorni 519 ff.; U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1983, Kap. II: Augustin. – R. Lorenz, Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen), in: K. D. Schmidt/E. Wolf (Hrsg.), Die Kirche in ihrer Geschichte, I C 1, Göttingen 1970, 56–63. – Wichtig für Augustins Methode der christlichen Ausbeutung und Umdeutung von *quaedam morum praecepta utilissima* der Nichtchristen: de doctr. Christ. II 40, 60 f.

würfe (c. d. I 16), an der Eroberung Roms durch die Westgoten im Jahre 410 und allgemein am ‚Niedergang der Zeiten‘ Schuld zu tragen, verfolgte er das Ziel, „das heidnische Erbe in der Brust seiner christlichen Zeitgenossen zu ersticken“³¹).

Diese Intention wirkt sich selbstverständlich auch und gerade im Bereich des Rechtsdenkens aus. Eine detaillierte Untersuchung der damit angedeuteten Zusammenhänge ist angesichts des gewaltigen Umfangs der literarischen Hinterlassenschaft Augustins wie auch der fast unübersehbar gewordenen Forschungsliteratur hier allerdings nicht möglich. Ebensowenig erhebe ich den Anspruch, mit den folgenden Erwägungen auch nur annähernd der philosophischen und theologiegeschichtlichen Dimension von Augustins Naturrechtslehre gerecht zu werden. Es kann lediglich darum gehen, aus dem Bereich der formalen Struktur und der inhaltlichen Gestaltung des augustinischen Naturrechtsdenkens für die begrenzten Zwecke des Vergleichs mit Cicero einige leitende Gesichtspunkte zu ermitteln. Zum Ausgangspunkt nehme ich die bekannte Kontroverse Augustins mit Cicero über den Rechtsbegriff in der Definition des Staates³²).

1. Staat – Volk – Recht

Bei Cicero steht im Zentrum des Verständnisses von *res publica* und *populus* der wohl von ihm selbst geprägte Begriff des *iuris consensus*³³): *est . . . res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (rep. I 39). Für den Vergleich der Struktur des Rechtsdenkens von Cicero und Augustinus ist bereits die Tatsache aufschlußreich, daß gerade dieses zentrale Element des *iuris consensus* mit Blick auf Rom und überhaupt auf jede irdische Staatlichkeit in der Staatsdefinition, die Augustinus der ciceronianischen entgegengesetzt hat, fehlt. Der Kirchenvater behauptet nämlich nichts Geringeres, als daß Rom

31) J. Straub, Augustins Sorge um die *regeneratio imperii* (1954), in: ders., *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik I*, Darmstadt 1972, 289.

32) Siehe dazu u. a. E. Heck, *Die Bezeugung von Ciceros Schrift De re publica*, Hildesheim 1966, 111–153 (Bezeugung bei Augustinus); W. Suerbaum, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1977, 173 ff.; V. Hand, *Augustin und das klassisch römische Selbstverständnis*, Hamburg 1970, 68 ff.; Duchrow 247 ff. 268 ff. 285 ff.

33) Vgl. K. Büchner, *Studien zur römischen Literatur II: Cicero*, Wiesbaden 1962, 77 ff.

jener Definition nicht nur zeitweilig nicht entsprochen habe, sondern überhaupt nie eine *res publica* im Sinne Ciceros gewesen sei; denn dort habe es zu keiner Zeit *vera iustitia* und implizit *verum ius* gegeben, folglich habe der von Cicero postulierte *iuris consensus* niemals geherrscht, und daher hätten die Römer auch keinen *populus* gebildet³⁴). Andererseits ließ sich aber nicht gut leugnen, daß in der konkreten Wirklichkeit politische Gebilde wie das römische Reich existierten, die doch zumindest gewisse Anzeichen von ‚Staatlichkeit‘ erkennen ließen. Auf der Basis der beibehaltenen etymologisierenden Gleichsetzung von *res publica* und *res populi* lautet daher Augustins alternative, auf Rom und andere Staaten zielende, ohne das Element des *iuris consensus* gebildete Definition: *populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus* (c. d. XIX 24, 2)³⁵).

Was aber bedeutet die natürlich keineswegs zufällige, sondern zielbewußte Ausgliederung des *iuris consensus* und damit des *ius* aus der Staatsdefinition³⁶)? Ganz sicher eines nicht: daß Augustinus den Staat Rom und andere Staaten grundsätzlich als rechtlose Räuberbanden oder Unrechtsstaaten angesehen oder gar den Staat ‚an sich‘ verdammt hätte³⁷). Wenn er an einer vielzitierten Stelle sagt: *remota ... iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (c. d. IV 4), so ist die hier gemeinte *iustitia* nicht jene theolo-

34) Cicero hatte noch lediglich bezüglich seiner eigenen Zeit von der *res publica amissa* gesprochen (so z. B. in rep. V 1 f., zitiert von Augustinus: c. d. II 21). Dagegen dann Augustinus in c. d. II 21: ... *secundum definitiones ipsius Ciceronis ... numquam illam* (sc. die römische *res publica*) *fuisse rem publicam, quia numquam in ea fuerit vera iustitia*. Ähnlich in den detaillierten Ausführungen von c. d. XIX das Beweisziel: ... *numquam rem publicam fuisse Romanam* (XIX 21). Das Ergebnis (ebd.): *quod de iuris consensu diximus satis esse arbitror, unde appareat per hanc definitionem non esse populum, cuius res publica esse dicatur, in quo iustitia non est*. Entscheidend für den Gang der Argumentation war der Gedanke (ebd.), daß *iustitia* im Sinne des *suum cuique tribuere* als *vera iustitia* nur dort möglich sei, wo der *verus Deus* erhalte, ‚was ihm zustehe‘. – Siehe auch ep. 120, 4, 19: *summus deus als vera iustitia* (vgl. serm. 126, 3, 4).

35) Vgl. auch c. d. XV 8: *civitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo configata*. Ähnlich zuvor schon in dem wichtigen Brief ep. 138, 10 (von 411): *quid est ... civitas nisi hominum multitudo in quoddam vinculum redacta concordiae?* – Vgl. auch enarr. in ps. 9, 8: *ubi rex, ubi curia, ubi ministri, ubi plebs invenitur, civitas est*.

36) Vgl. Suerbaum 177 ff.; Hand 75 ff.; Duchrow 285 ff.

37) H. Hagendahl, Zu Augustins Beurteilung von Rom in De civitate Dei, WSt 79, 1966, 509–516; Hand 95 ff. (zu Rom); Duchrow 287. – K. Thraede, Das antike Rom in Augustins De civitate Dei. Recht und Grenzen eines verjährten Themas, JbAC 20, 1977, 90–148. – Vgl. Suerbaum 198 ff.

gisch definierte *vera iustitia*³⁸⁾, sondern die durchaus geschätzte innerweltliche, vom Staat zu garantierende Gerechtigkeit. Denn der ja von dem Apostel Paulus her (Römerbrief, Kap. 13, 1–7) theologisch in seiner Existenz gerechtfertigte irdische Staat wird, wie schon in der früheren patristischen Literatur, auch von Augustinus³⁹⁾ in anderen Zusammenhängen ganz unbezweifelbar als ein grundsätzlich gottgewolltes, durch Gesetz und Recht geordnetes, für das irdische Leben der Menschen notwendiges und daher sinnvolles Gebilde aufgefaßt: *est enim civitas non quorumlibet animantium, sed rationalium multitudo, legis unius societate devincta*⁴⁰⁾.

Augustinus hat es also ganz eindeutig für vertretbar gehalten, die Begriffe *lex – ius – iustitia – civitas – res publica* auch auf irdische Phänomene anzuwenden, und dies unabhängig davon, ob ein Staat ‚christlich‘ war oder nicht⁴¹⁾. Ganz generell erklärt er in einem Traktat über das Johannesevangelium sogar: ... *ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi deus distribuit generi humano*⁴²⁾. Ins Konkrete gewendet, erscheint deshalb das – ursprünglich ‚heidnische‘ – römische Reich mit der vom Gott der Christen (!) bewirkten *pax Romana* als der Rahmen, innerhalb dessen die Menschheit – bzw. ein großer Teil von ihr – eine einzige *societas rei publicae legumque* bildet (c. d. XVIII 22). Dieser positiven Wertung entspricht, daß Augustinus, wieder mit Blick auf Rom, ein *iustum imperium* für realisierbar hält, *si terrena ista res publica praecepta Christiana custodiat* (ep. 138, 14). Und von ei-

38) Vgl. oben Anm. 34.

39) Augustinus zu Rm 13, 1–7: z. B. in c. Faust. XXII 75; ep. 93, 6, 20; c. d. V 1 und 21. Aus der prinzipiellen Rechtfertigung kann u. a. folgen: *nec vituperabilis ordo regiae potestatis, si rex crudelitate tyrannica saeviat* (de bon. coniug. 14, 16). – Schilling 183 ff.; Giorgianni 107 ff. 137 ff.; W. Affeldt, Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Göttingen 1969, 85 ff. – Duchrow (317) weist mit Recht auf eine „Schwäche Augustins“ hin, die darin liegt, daß es dem Kirchenvater nicht gelungen ist, in seiner Lehre von der *civitas dei* die Implikationen von Rm 13 unter den Voraussetzungen eines christianisierten Staates bzw. Reiches theologisch adäquat zur Geltung zu bringen. – Zu *civitas secundum carnem*: Hand 89 ff. 92 ff.; A. P. Orbán, Ursprung und Inhalt der Zwei-Staaten-Lehre in Augustins „De civitate Dei“, Archiv f. Begriffsgeschichte 24, 1980, 171–194. – Übersicht über die patristische Interpretation von Römer 13: u. a. K. H. Schelkle, Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm. 13, 1–7, ZNW 44, 1952/53, 223–237; Affeldt passim.

40) Aug. quaest. ev. II 46.

41) Zu der Frage, ob Augustinus – der von *imperatores Christiani* und von *Christiana tempora* spricht – Idealvorstellungen für ein *imperium Christianum* oder eine *res publica/civitas Christiana* entwickelt hat, vgl. (mit negativer Antwort) zusammenfassend Hand 99 f.

42) Aug. tract. in Ioann. evangelium VI 25.

nem christlichen Herrscher kann der Kirchenvater sagen, daß er Gott diene *leges iusta praecipientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo* (ep. 185, 19). Auf diesem Hintergrund ist es nur konsequent, wenn Augustinus auch die altrömische, von Cicero formalisierte und ‚ethisierte‘ Theorie des *bellum iustum* in das christliche Denken übernommen hat⁴³). Wo aber *lex/leges*, da *ius/iura*, da auch *institia*, verstanden als ein die *leges* und *iura* befolgendes Verhalten von Regierenden und Regierten! Und wo dieses alles, da auch *populus – res publica – civitas – imperium*! Warum aber dennoch die Absage an den *iuris consensus* Ciceros in Augustins alternativer Staatsdefinition?

Anders als Cicero, für den es ‚nur‘ die Alternative gibt: Gesetz (als Naturgesetz) oder Nicht-Gesetz, Recht (als Naturrecht) oder Nicht-Recht⁴⁴), operiert Augustinus offensichtlich, wie sich schon in der Unterscheidung von *institia* und *vera institia* andeutete, mit einem mehrschichtigen oder mehrstufigen Begriff von Recht und Gesetz, desgleichen von Staat und Gesellschaft. Es gibt in seinem Denken, um nur wenige Beispiele aus einer großen Fülle von Belegen zu nennen, sowohl eine *civitas dei*⁴⁵) als auch eine *civitas, quae nos carnaliter genuit*⁴⁶); mit Betonung wird Roms *res publica* als *terrena ista* bezeichnet (ep. 138, 14) und somit gleichzeitig das Vorhandensein einer *caelestis res publica* suggeriert⁴⁷); außer einer *vera institia*, die gedanklich *verum ius/vera lex* voraussetzt und die es nur in einer von Christus gegründeten und regierten *civitas/res publica* gibt⁴⁸), existiert auch eine innerweltliche *institia*, die doch wenigstens einen relativen Wert besitzt, weshalb

43) Siehe nur Aug. c. d. XXII 6 (= Cic. rep. III 34). – Dazu etwa Schilling 195 f.; Suerbaum 187 f.; J. Rief, ‚Bellum‘ im Denken und in den Gedanken Augustins, Barsbüttel 1990, 25 ff. 40 ff. 69 ff. 88 ff. – Wichtig auch Aug. c. Faust. XXII 74 ff. – Zu Augustinus und der ‚Vorgeschichte‘ seiner Gedanken auch M. Forscher, Stoa und Cicero über Krieg und Frieden, Barsbüttel 1988; E. L. Grasmück, Äußerungen zu Krieg und Frieden in der Zeit der frühen Kirche, Barsbüttel 1989; E. Siebenborn, „Bellum iustum“: spät- und nachantike Positionen, AU 34, Heft 1/2, 1991, 75–92.

44) Vgl. Girardet, Ordnung der Welt 60 ff. 70 f. 73 ff.

45) Siehe etwa die Belege bei Hand 10 f. – Vgl. Suerbaum 188 ff.

46) Aug. sermo 105, 9: *manet civitas quae nos carnaliter genuit; deo gratias!* Dies ist Augustins ‚Stoßseufzer‘ nach der vorübergehenden Besetzung Roms durch Alarich im Jahre 410! Vgl. Hand 7 f. – Zu den vielfältigen anderen Prädikationen und Aspekten von Augustins Begriff der *civitas* (*terrena; impiorum; diaboli* etc.) siehe z. B. Hand 11 f.; Suerbaum 188 ff.; Orbán passim.

47) Vgl. nur c. d. II 19.

48) Siehe c. d. praef.: *rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui institimus*, etc. Ferner c. d. II 21: *vera ... institia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est*. – Daß damit nicht ein christlicher Staat auf Erden

sie ja den Namen *iustitia* tragen darf⁴⁹⁾, und deren Fehlen in einem irdischen Staat diesen zum *magnum latrocinium* machen würde (c. d. IV 4); und mag schließlich auf der einen Seite eine *lex aeterna* stehen, so auf der anderen in der irdisch-menschlichen Welt auch eine *lex temporalis*⁵⁰⁾, die für die Existenz eines *populus* und damit eines irdischen Staates konstitutiv ist⁵¹⁾.

2. Zum Verständnis von ‚Gesetz‘ und ‚Recht‘

Der gerade dargelegte Sachverhalt findet seine Erklärung darin, daß die *lex-aeterna*-Lehre Augustins⁵²⁾ eine andere Struktur und einen anderen Inhalt besitzt als die unter demselben Begriff zusammengefaßte (Natur-)Rechtslehre Ciceros. Das Vergleichen wird allerdings dadurch bedeutend erschwert, daß der Bischof keine systematische Abhandlung zum Begriff von *lex* und *ius* hinterlassen hat⁵³⁾ wie Cicero in *de re publica* und *de legibus*. Man muß seine Aussagen daher, wie es in der Forschung auch schon mehrfach geschehen ist⁵⁴⁾, aus einer Vielzahl von Schriften seines riesigen Werkes zusammensuchen⁵⁵⁾. Erschwert wird das Vergleichen zusätzlich durch die Tatsache, daß die Konzeptionen der beiden

gemeint ist, braucht wohl nicht mehr eigens erwiesen zu werden. Vgl. Hand 89 ff. 99 f.

49) Die Belege für die beiden Formen der *iustitia*: Giorgianni 75 ff.; Hand 43 ff. 55 ff.

50) So z. B. Aug. lib. arb. I 6, 14 f.; c. Faust. XXII 27 f.

51) So z. B. Aug. lib. arb. I 7, 16: *ex hominibus una lege sociatis populus constat, quae lex . . . temporalis est*.

52) Der Ausdruck *lex aeterna* vorher schon bei Ambrosius von Mailand: de Abr. II 11, 78. – Literatur oben Anm. 1.

53) Schilling 173. Vgl. auch die Bemerkung von Ritschl 133; dort ein – allerdings nicht überzeugender – Systematisierungsversuch (z. B. unzutreffende Einordnung der *lex naturalis* unter der *lex temporalis*; der Kontext von lib. arb. I 6, 14 ff. zeigt, daß mit der *lex temporalis* das positive staatliche Recht gemeint ist).

54) Z. B. Schilling 173 ff.; Schubert 4–20 (z. T. nicht differenziert genug); Flückiger I 380 ff. (mit der grundlegenden Kritik von Reiner, bes. 534 ff. 551 ff.); Giorgianni 55 ff.; Ritschl 131 ff.; Colish II, 159 ff. (schwach); Pizzorni passim; Chroust, Fundamental Ideas 57–79; ders., The Philosophy of Law of St. Thomas Aquinas: His Fundamental Ideas and Some of His Historical Precursors, The American Journal of Jurisprudence 19, 1974, 1–38 (zu Augustinus: 1–5).

55) Als sehr hilfreiches Arbeitsinstrument steht jetzt die im Rahmen des Augustinus-Lexikons unter der Leitung von Cornelius Mayer (Würzburg) erarbeitete Datenbank zur Verfügung, für deren Nutzung ich sehr herzlich danke. – Mögliche Akzentverschiebungen im Laufe der langen Schaffensperiode Augustins: K. Demmer, Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustiniischen Naturrechtslehre, Rom 1961, z. B. 129 ff.; J. W. Koterski, St. Augustine on the Moral Law, Augustinian Studies 11, 1980, 65–77.

Autoren ganz unterschiedlichen Zwecken dienen sollten: es handelt sich im Werk des Augustinus nicht um eine auf die praktische Politik zielende rationalistische Rechtstheorie, wie wir sie von Cicero kennen, sondern um seelsorgerlich motivierte ‚Rechtstheologie‘. Das Bild, das man aus dem Vergleich gewinnt, dürfte auch aus diesem Grunde gelegentliche Unschärfen aufweisen.

(a) *lex temporalis*: Augustinus hat, wie bereits gesagt, einen mehrschichtigen Rechts- bzw. Gesetzesbegriff entwickelt. Ich beginne mit dem Bereich, der konventionell als derjenige des positiven, d. h. des gesetzten, staatlichen Rechtes und Gesetzes bezeichnet wird. Augustinus gab ihm, in Abgrenzung von der *lex aeterna*, den Namen *lex temporalis*⁵⁶). Gemeint hat er damit, daß dieser Rechtsbereich (vorausgesetzt, er enthält wirklich Recht und nicht etwa Unrecht)⁵⁷) je nach *tempora*, d. h. je nach wechselnden Verhältnissen in unterschiedlichen Zeiten, variabel gestaltet ist und auch gestaltet sein muß, ohne daß man daraus auf die Wandelbarkeit der Vorstellung von Gerechtigkeit schließen dürfe⁵⁸). Als eindrucksvolles Beispiel wird das Recht eines Volkes angeführt, die staatlichen Ämter durch Wahl zu besetzen (lib. arb. I 6, 14 f.): wenn es sich um einen *populus* handele, der ein *bene moderatus et gravis communisque utilitatis diligentissimus custos* sei, dann sei er würdig, durch positive *lex* das Wahlrecht zu erhalten bzw. zu besitzen; wenn er jedoch *depravatus* und *corruptus* sei, werde ihm die *potestas dandi honores* ebenso zu Recht durch *lex* entzogen. Die beiden in der Aussage gegensätzlichen *leges*, so Augustinus, deuten insofern nicht auf eine Wandelbarkeit der *iustitia*, als sie die notwendigerweise je unterschiedliche Antwort auf gewandelte Voraussetzungen sind, und gerade in ihrer Unterschiedlichkeit erweist sich ihre Gerechtigkeit.

In dieser Charakterisierung des positiven staatlichen Gesetzes als *lex temporalis* tritt ein fundamentaler Gegensatz zu Cicero in

56) So in lib. arb. I 6, 14–15; ver. relig. I 31, 58; conf. III 7, 13. – In der Forschung wurde mehrfach (m. E. zu Unrecht) die Ansicht vertreten, Inhalt der *lex temporalis* sei ein ‚dynamisches‘ oder relatives Naturrecht (im Unterschied zu einem ‚statischen‘ oder absoluten Naturrecht). So z. B. Schubert 9 ff.; auch Demmer 131 f.; Ernst Wolf 1360 f.; Ritschl 133 f. Der Kontext der genannten Stellen läßt es mir aber zweifelsfrei erscheinen, daß für Augustinus die *lex temporalis* der Sammelbegriff für das ‚wahre‘ positive Recht eines Staates ist.

57) Zu dieser Problematik vgl. unten S. 280 mit Anm. 60.

58) Siehe die oben in Anm. 56 genannten Textstellen. Hier besonders lib. arb. I 6, 14: (*lex temporalis*) *quae, quamquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest*; ebd. 15: ... *recte fertur recteque mutatur*. – Vgl. auch doct. Christ. III 14, 22; confess. III 7, 13 ff.

Erscheinung. Denn Cicero wollte ja, wie zu sehen war⁵⁹), positives Recht und Gesetz, welches diese Namen tragen darf, als unveränderlich aufgefaßt wissen, da es direkt und unmittelbar als positivierter *ratio* des *sapiens*, der die *perfecta natura (hominis)* verkörpert, ‚von Natur‘ ist; so gesehen, bestand also in seiner Konzeption die Materie des Naturrechts aus dem ‚richtigen‘ positiven Recht, das eben als solches unveränderlich ist und universale Gültigkeit in Raum und Zeit besitzt. Augustinus hingegen faßt, entsprechend den eben erörterten Aussagen, das ‚wahre‘ positive Recht⁶⁰) als veränderlich auf; aus seiner Sicht ist die Materie des ‚Naturrechts‘ nicht identisch mit dem ‚richtigen‘ positiven Recht, sondern bildet, wie sich zeigen wird, einen gesonderten Normenbereich.

(b) *lex temporalis* – *lex aeterna*: Für die Beurteilung von existierendem positivem Recht als ‚richtig‘, ‚wahr‘, ‚gerecht‘ und überhaupt für eine ‚richtige‘ staatliche Gesetzgebung ist bei Augustinus die Orientierung an der *lex aeterna* mit ihren *inmutabiles regulae* maßgebend; nirgends, wenn ich richtig sehe, hat Augustinus terminologisch je einen Bezug der *lex temporalis* zur *lex naturalis* hergestellt. Aus dem weiten Spektrum augustinischer Definitionen der *lex aeterna* und ihren Bezügen zum ‚Naturrecht‘⁶¹) und zum positiven Recht sei nur der folgende Aspekt herausgegriffen.

Rein formal betrachtet, könnte man in der Tatsache eine gewisse Gemeinsamkeit entdecken, daß Augustinus in einigen Aussagen *lex aeterna* und *lex naturae/naturalis* miteinander zu identifizieren scheint, wie dies ja bei Cicero wirklich der Fall ist⁶²). Außerdem hat der Kirchenvater die *lex aeterna* u. a. definiert als die *ratio divina vel voluntas dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*, aber auch als *summa ratio*, als *divina sapientia*⁶³). Man könnte darin gewisse Anklänge an Cicero vernehmen. Denn dieser definiert *lex aeterna* z. B. als *recta ratio, naturae congruens*,

59) Vgl. oben S. 272f.

60) Auch aus seiner Sicht gibt es positives ‚Recht‘ und ‚Gesetz‘, die diese Namen nicht verdienen: z. B. c. d. XIX 21, 1: *non ... iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta*; lib. arb. I 5, 11: *nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*.

61) Vgl. Schilling 174f.: *lex aeterna* als ‚Quelle‘ der *lex naturae*; dann aber 177: das Naturgesetz als die „in die Herzen der Menschen eingeprägte, absolut verpflichtende *lex aeterna*“. Ähnlich Flückiger I 384f.; ferner Pizzorni 534–536. – Identität beider: Giorgianni 63 ff. 87 ff. – Vgl. auch Verdross, Abendländ. Rechtsphilosophie 63. Weiteres zu dieser Problematik unten S. 283 ff.

62) Zum Bild bei Cicero vgl. oben S. 270–272.

63) Aug. c. Faust. XXII 27; lib. arb. I 6, 15. Siehe auch div. quaest. 83, Nr. 79, 1: *divina lex, divina sapientia*.

diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat (rep. III 33), oder als *ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea* (leg. II 8), oder als *recta ratio summi Iovis, apta ad iubendum et ad vetandum* (leg. II 10). Ferner steht für Cicero fest, daß der Mensch als *particeps rationis et cogitationis* (leg. I 22) Anteil an der göttlichen *ratio* hat und daß die menschliche *ratio* potentiell, d. h. als *perfecta ratio*, der göttlichen gleich ist. Aus seiner Sicht ergibt sich daher, wenn die menschliche *ratio* durch Bildung zur *perfecta/recta ratio* ausgestaltet ist, über die göttlich-menschliche *societas rationis* (*perfectae*) geradezu eine *societas* bzw. *communio legis et iuris* zwischen Gottheit und Menschheit (leg. I 23).

Angesichts dieser Grundanschauungen Ciceros wird man, ohne sich auf das Feld der Theologie zu begeben, bezüglich Augustins schon jetzt festzuhalten haben, daß trotz gewissen Ähnlichkeiten und teilweise sogar Übereinstimmungen in der Ausdrucksweise keine gedankliche Gemeinsamkeit besteht: für den Christen gibt es, im Gegensatz zu Ciceros Anthropologie, keine Teilhabe des Menschen in seiner durch den Sündenfall geprägten Geschöpflichkeit an der *ratio/sapientia* Gottes. Der Mensch besitzt zwar das Gottesgeschenk der *ratio*, doch diese ist nicht, wie bei Cicero, autonom; sie bedarf auf Grund des Sündenfalls zu ihrer richtigen Anwendung der *gratia dei*⁶⁴). Damit entfällt – ganz abgesehen einmal von der Unvereinbarkeit der beiden Gottesbegriffe und von weiteren Unterschieden, die gleich noch zur Sprache kommen sollen – eine grundlegende Voraussetzung für innere Beziehungen zwischen den beiden Konzeptionen von *lex aeterna*.

In welchem Verhältnis nun stehen bei Augustinus die *lex aeterna* und das positive Recht zueinander? Die *lex aeterna* gebietet nach einer der zahlreichen verschiedenen Definitionen Augustins⁶⁵), *ut omnia sint ordinatissima* (lib. arb. I 6, 15), und sie verbietet alles, was *contra naturam* bzw. gegen den *ordo naturalis* ist (c. Faust. XXII 27). Sie wirkt hier mit ihren *incommutabiles regulae* (ver. relig. XXXI 58) also wie das Prinzip des Erhalts von Kontinuität und Dauerhaftigkeit in der Schöpfung, oder anders gesagt: des Erhalts der Schöpfung insgesamt in ihrer vom Schöpfer so und nicht anders gewollten Ordnung und Zuordnung der vielen *naturae*. Der Mensch aber besitzt von seiner eigenen Natur her die Möglichkeit, die *lex aeterna* und die *incommutabiles regulae* zu erkennen. Diese

64) Siehe z. B. spirit. et litt. XXVIII 48.

65) Texte u. a. bei Chroust, Fundamental Ideas 59–65.

Möglichkeit hat Augustinus mit dem Bild vom Siegel und seinem Abdruck – nämlich im *cor* oder in der *mens hominis* – beschrieben⁶⁶).

Wenn nun also der Mensch unter bestimmten Voraussetzungen zur Anschauung der *lex aeterna* gelangen kann⁶⁷), so besteht auf Erden auch die Möglichkeit, gerechte *leges temporales* aufzustellen. Der gute Gesetzgeber hat daher die Pflicht, die *lex aeterna* gleichsam zu konsultieren⁶⁸), und er hat dann richtig gehandelt, *si dei iussa tulit, id est quod praecipit aeterna iustitia*⁶⁹). Generell gilt aus dieser Perspektive folglich der Satz: *in illa temporali* (sc. *lege*) *nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivaverint*⁷⁰). Der Substanz nach besteht die *lex aeterna* aus gewissen *incommutabiles regulae*, von denen ich hier nur ein einziges Beispiel vorstellen will. Es handelt sich um das Problem der beiden *leges* über das Wahlrecht des Volkes, deren eine dem Volk das Wahlrecht erteilt, während die andere es ihm entzieht: die hierin zutage tretende *vicissitudo temporalis* sei *iusta*, weil *ex illa aeternitate tracta ... qua semper iustum est gravem populum honores dare, levem non dare*⁷¹). Von diesem Ansatz her versteht es sich dann auch von selbst, daß mit Berufung auf die *lex aeterna* (als Inbegriff von *incommutabiles regulae iustitiae*) bestehende Gesetze abgeändert werden können bzw., um der Gerechtigkeit willen, sogar

66) Zu den *incommutabiles regulae iustitiae* siehe trinit. XIV 15, 21: *ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse, quod ipse non habet? ubi ergo scriptae sunt nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur, unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis, qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit?* – Ferner de lib. arb. I 6, 15: *aeternae legis notio ... impressa nobis*. – Siehe auch spirit. et litt. 28, 48.

67) Siehe z. B. ver. relig. XXXI 58: *aeternam igitur legem mundis animis fas est cognoscere ...; hoc ... interest, quod ad cognoscendum satis est, ut videamus ita esse aliquid vel non ita*.

68) Aug. ver. relig. XXXI 58: *conditor ... legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam ... ut secundum eius incommutabiles regulas quid sit pro tempore iubendum vetandumque discernat*. Siehe auch quaest. in heptateuch. II 67.

69) Aug. lib. arb. I 5, 12. Vgl. auch ep. 105, 2, 7 (... *per cor regis ipsa veritas iussit*) und 3, 11 (*hoc iubent imperatores, quod iubet et Christus, quia cum bonum iubent, per illos non iubet nisi Christus*). Ferner tract. in Ioann. evang. VI 25: ... *ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi deus distribuit generi humano*.

70) Aug. lib. arb. I 6, 15; ähnlich ver. relig. XXXI 58.

71) Vgl. oben S. 279 – Der hier zitierte Text: lib. arb. I 6, 15. Weitere Beispiele für solche *regulae*: ebd. I 14, 30 und I 15, 32. – Eine besondere *regula iustitiae* aus dem Bereich der *lex aeterna* ist offenbar die sog. Goldene Regel (vgl. doct. Christ. III 14, 22), die Augustinus als eine *lex naturae* versteht; dazu unten S. 285 ff.

geändert werden müssen⁷²⁾ und daß grundsätzlich nur eine *iusta lex* als *lex*, ein ungerechtes *ius* als Nicht-*ius* zu gelten hat⁷³⁾. Daraus resultiert schließlich sogar der Gedanke eines gerechtfertigten Ungehorsams gegen positive *leges*, die nicht der *veritas dei* entsprechen⁷⁴⁾.

Aus diesen Darlegungen sollte deutlich geworden sein, daß im Denken des Augustinus die *lex aeterna* mit ihren *incommutabiles regulae* eine andere Struktur, eine andere Funktion und einen anderen Inhalt besitzt als im Denken Ciceros. Bei Augustinus besteht, wie sich gezeigt hat, die *lex aeterna* aus *incommutabiles regulae*, die dem als wandelbar aufgefaßten positiven Recht als dessen Maßstab oder ‚Quelle‘ übergeordnet sind; wir befinden uns also im Bereich eines ‚dichotomischen‘ Rechtsdenkens, in welchem zwei unterschiedliche Normengefüge einander hierarchisch zugeordnet sind. Auch bei Cicero bilden, gleichsam augustinish formuliert, *incommutabiles regulae* die Materie der *lex aeterna*. Doch anders als bei dem Kirchenvater ist das ‚richtige‘ positive Recht diesen *regulae* nicht untergeordnet oder von ihnen ‚abgeleitet‘, sondern die *regulae* der ciceronianischen *lex aeterna* bestehen aus positiven *leges* und *iura*, die ein irdischer Gesetzgeber als Verkörperung der *perfecta natura (hominis)* aufgestellt hat. Da dies so ist, ist Ciceros ‚wahres‘ positives Recht im Gegensatz zu demjenigen Augustins unveränderlich, und Ciceros *lex aeterna* ist ein irdisches Phänomen, die *lex aeterna* Augustins hingegen ein metaphysisches.

(c) *lex naturae*: In Augustins Denken ist die *lex naturae/naturalis* ein von menschlicher Setzung unabhängiger, ein ‚überpositiver‘ Normenkomplex, der offenbar zu den eben besprochenen *incommutabiles regulae* der *lex aeterna* gehört bzw. ein Teil von ihnen ist⁷⁵⁾. Die augustinishen *lex naturae* nämlich kann zunächst

72) Siehe z. B. lib. arb. I 6, 15: (*aeterna*) *lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur* (ähnlich I 15, 31). – Vgl., mit nur impliziter Aufforderung zu Korrekturen, Augustins Betonung eines Gegensatzes zwischen *ius fori* und *ius coeli*: serm. 392, 2, 2 (das Problem der Erlaubtheit mehrerer gleichzeitiger Eheverhältnisse), und zwischen *lex saeculi* und *lex evangelii*: de nupt. et concupisc. I 10, 11 (das Scheidungsrecht). – In ep. 153, 6, 25 verlangt Augustinus eine Rechtsreform wegen ‚Gerechtigkeitsdefizits‘.

73) So in lib. arb. I 5, 11; enarr. in ps. 145, 15.

74) Aug. ep. 185, 2, 8. Zu *veritas* = *lex dei*: c. Faust. XIX 2; Ungehorsam auch in serm. 62, 5, 8: *quidquid insserit patria contra deum, non audiat*. Vgl. auch ep. 105, 2, 7.

75) So gesehen wäre also die *lex naturae/naturalis* ein Teil des Inhalts der *lex aeterna*. – Eine andere Sache ist es natürlich, daß nach Augustinus Gott als Schöpfer der Natur die von ihm selbst geschaffenen ‚Naturgesetze‘ auch wieder verän-

einmal global als die in dem von Gott geschaffenen *ordo naturalis*⁷⁶⁾ wirksame Gesetzlichkeit aufgefaßt werden⁷⁷⁾. Der *ordo naturalis* wiederum ist in umfassendem Sinne die Seinsordnung, welcher ein So-sein-Sollen immanent ist, und der das So-Sein gewährleistende ‚Sollens-Satz‘ ist die *lex aeterna*: es ist richtig und gerecht, daß in allen – belebten wie unbelebten – Dingen ein Höchstmaß an Ordnung herrscht⁷⁸⁾; daher muß der *ordo naturalis*, der eine Vielzahl von *naturae* umfaßt und der auch eine jede einzelne *natura* in sich ‚ordnet‘, gewahrt und bewahrt werden, und verboten ist demgemäß alles, was ihn stört⁷⁹⁾.

Diesem *ordo naturalis* als einem ‚geordneten‘ Ganzen ist nun also eine ihn konstituierende und strukturierende Gesetzmäßigkeit immanent: eben die *lex naturae/naturalis*, verstanden als von Gott geschaffenes Normengefüge mit je unterschiedlicher, den verschiedenartigen *naturae* innerhalb der gesamten Schöpfung angepaßter Ausprägung: für die unbelebte und die belebte Natur ebenso wie für den individualethischen Bereich (und für die staatliche Gesetzgebung)⁸⁰⁾. Nach dieser ‚natürlichen Gesetzlichkeit‘ im *ordo naturalis* richten sich somit alle physikalischen Gegebenheiten⁸¹⁾, soll aber auch z. B. die Frau dem Mann untertan⁸²⁾, soll die *ratio animae* den übrigen *partes animae* übergeordnet⁸³⁾, soll Zeitliches dem Ewigen und überhaupt alles Schlechtere und Schwächere dem Bes-

dern kann und – in Gestalt von ‚Wundern‘ – ‚tatsächlich‘ verändert: Aug. c. d. XXI 8; c. Faust. XXVI 3 f.

76) Aug. de ord. II 7, 21; div. quæst. 83, Nr. 27.

77) Vgl. Aug. c. d. XIX 12, 3: *nullo modo ... aliquid legibus summi creatoris ordinatorisque subtrahitur*. Dazu ferner c. d. V 11 (*leges providentiae* Gottes). – Vgl. Chroust, *Fundamental Ideas* 66 ff.; Pizzorni 534 f.

78) Siehe lib. arb. I 6, 15: (zur *legis aeternae* notio) ... *ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima*. Dort anschließend Darlegungen zum Thema *homo ipse quomodo in se ipso sit ordinatissimus* (I 7, 16 ff.). Der *in homine naturalis ordo* auch in c. Faust. XXII 27.

79) Siehe c. Faust. XXII 27 (ähnlich 28, 30, 73): *lex ... aeterna ... ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*. Siehe auch ebd. 30: die *lex aeterna* als *voluntas dei, creaturarum omnium conditoris, conservando naturali ordini consulens*.

80) Demnach könnte man annehmen, daß die oben behandelten *incommutabiles regulae* der *lex aeterna* z. T. identisch sind mit den *leges naturae/naturales* (vgl. oben Anm. 75). Auffällig bleibt aber, daß Augustinus offenbar nirgends einen direkten Bezug zwischen *leges naturae/naturales* und *leges temporales* hergestellt hat.

81) Siehe z. B. c. Faust. XXI 5, XXII 27, XXVI 3; quant. anim. 37; genes. c. Manich. II 11; ver. relig. XXIX 52; c. Iul. V 51.

82) Aug. de genes. ad litt. IX 2, 3 ff.; quæst. in heptat. I 153; serm. 51, 30; genes. c. Manich. II 15.

83) Aug. c. Faust. XXII 27.

seren und Stärkeren nachgeordnet⁸⁴), soll allgemein die gesamte Schöpfung hierarchisch bzw. stufenförmig gegliedert⁸⁵) und sollen schließlich auch Existenz und spezifische Form irdischer Herrschaftsverhältnisse gewährleistet sein⁸⁶). Jede Wesenheit, jede von Gott als dem *naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator*⁸⁷) geschaffene *natura*, hat so die ihr eigenen *leges (naturae)* – und mithin auch der Mensch als ein von Gott privilegierter Teil der *natura* bzw. des *ordo naturalis*⁸⁸). Daher, und dies ist nur ein anderer Aspekt jener der Natur (des Menschen) immanenten Gesetzlichkeit, gelten auch bestimmte Verhaltensweisen des Menschen, sofern ‚von Natur‘, als individualethisch richtig oder, wenn ‚gegen die Natur‘, als falsch⁸⁹).

Die zuletzt genannte Ausprägung der *lex naturae/naturalis* soll jetzt für den Vergleich mit Cicero noch etwas näher betrachtet werden. Das augustinische Naturrecht bzw. Naturgesetz⁹⁰) ist für den individualethischen Bereich inhaltlich folgendermaßen festgelegt: es handelt sich um die aus der nicht-christlichen ‚Vulgärethik‘ bekannte, doch sowohl in der jüdisch-hellenistischen Literatur als auch im Neuen Testament (Mt 7, 12; Lk 6, 31) positiv bezeugte Goldene Regel⁹¹) und, in engster Verbindung mit ihr, um die in der Tora, dem ‚Gesetz‘ in Gestalt der fünf Bücher Mose, sowie die in

84) Aug. lib. arb. I 8, 18; ep. 140, 2, 4.

85) Aug. de genes. ad litt. VIII 23, 44; c. d. XII 2.

86) Aug. c. d. V 11.

87) Aug. c. d. XIX 13; vgl. enarr. in ps. 144, 13.

88) Zum spezifisch menschlichen *ordo naturalis* siehe u.a. lib. arb. I 7, 16 (*homo ipse quomodo in se ipso sit ordinatissimus*) bis 8, 18; c. Faust. XXII 27.

89) Vgl. etwa div. quaest. 83, Nr. 53, 2: *ex hac ... ineffabili atque sublimi rerum administratione, quae fit per divinam providentiam, quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem, ut in ipsa vitae huius conversatione moribusque terrenis homines talium distributionum imagines servant.*

90) Auf die vielfach vorgenommene, mir problematisch erscheinende Unterscheidung zwischen ‚dynamischem‘ (also veränderlichem) und ‚statischem‘ bzw. ‚relativem‘ und ‚absolutem‘ Naturrecht bei Augustinus (siehe die oben Anm. 10 genannten Autoren) gehe ich nicht ein. Problematisch ist die Unterscheidung deshalb, weil die *lex naturae/naturalis* bei Augustinus nach meiner Kenntnis nirgends als veränderlich dargestellt ist. Vgl. auch den in der nächsten Anmerkung zitierten Augustinus-Text.

91) Bezeugung im nicht-christlichen wie im christlichen Bereich: Überblick von A. Dihle, Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962, Kap. VI (80–127); ders., RAC XI (1981) 930–940 s.v. – J. Straub, Die Goldene Regel (1963), in: ders., Regeneratio Imperii I, Darmstadt 1972, 314–321; ders., Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta, Bonn 1963, 106–124. – Augustinus bezeichnet in doct. Christ. III 14, 22 die Goldene Regel, die überall trotz sonstiger *diversitas consuetudinum* eingehalten

dem darin enthaltenen Dekalog formulierten Normen⁹²). Der Dekalog nämlich bildet bei Augustinus sozusagen die ausdifferenzierte, von Gott persönlich ein für allemal auf steinerne Tafeln geschriebene, durch Moses in Gottes Auftrag dem Volk Israel übergebene⁹³), sich auch im ‚Gesetz‘ (= Tora) insgesamt manifestierende Form einer allgemein menschlichen Grundeinsicht. Diese dem Menschen als einem mit der *ratio* bzw. der *anima rationalis* begabten Wesen eigene Grundeinsicht, die somit, als *lex rationis/lex in ratione hominis/lex naturaliter in corde conscripta*⁹⁴) oder auch allgemein als *conscientia*⁹⁵), von seiner Religion unabhängig ist, liegt in dem *vulgare proverbium*⁹⁶) der Goldenen Regel vor: „Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg’ auch keinem andern zu“⁹⁷). Man darf daher die Goldene Regel, die *lex in cordibus hominum*⁹⁸) oder *naturaliter insita*⁹⁹), als Augustins *lex naturalis/naturae, non scripta*‘ bezeichnen und den Dekalog (wie auch das ‚Gesetz‘) als die *lex naturalis, scripta*‘ bzw. mit Augustins eigenen Worten: *in litteris promulgata*¹⁰⁰).

werde, als *incommutabilis*. Man denkt dabei natürlich sofort an die *incommutabiles regulae*, die den Inhalt der *lex aeterna* bilden; vgl. oben S. 280ff.

92) So in ep. 157, 3, 15; enarr. in ps. 118, serm. 25, 4; de serm. domini in monte II 9, 32; serm. IX 10, 14 u. ö. – Diesen Zusammenhang hat Chroust, *Fundamental Ideas* 72, merkwürdigerweise nicht behandelt.

93) So z. B. ep. 157, 3, 15; div. quaest. I 1, 17; de catechiz. rud. XX 35: *accepit ... ille populus legem digito dei scriptam in tabulis sane lapideis*. – Über die historische und geistesgeschichtliche Bedeutung des Moses siehe D. Timpe, *Moses als Gesetzgeber*, Saeculum 31, 1980, 66–77.

94) So etwa in Aug. ep. 157, 3, 15. Auch tract. in Ioann. evang. 49, 12: *in corde fixa*; c. Iul. IV 3, 25; de nat. et grat. II 2, u. ö.

95) Aug. ep. 157, 3, 15. – Der gleiche Zusammenhang auch serm. domin. in monte II 9, 32 sowie enarr. in ps. 57, 1.

96) Aug. ord. II 8, 25.

97) Siehe auch z. B. serm. IX 10, 14: *decem ... praecepta ad duo illa referuntur ...: ut diligamus deum et proximum. et duo illa ad unum illud: unum est autem, quod tibi fieri non vis, alii ne feceris. ibi continentur decem, ibi continentur duo*. Die *duo praecepta* nach Mt 22, 36–40; das *unum praeceptum* nach Mt 7, 12.

98) Aug. serm. domini in mont. II 9, 32. Ähnlich auch an anderen Stellen: z. B. enarr. in ps. 57, 1; ep. 157, 3, 15; div. quaest. 83, Nr. 53, 2.

99) Enarr. in ps. 118, serm. 25, 5. – Die Erkenntnis dieser ‚lex‘ ist also auch den Nichtchristen ‚von Natur‘ zugänglich.

100) Enarr. in ps. 118, serm. 25, 4f.; vgl. auch ebd., wo es von der ungeschriebenen *lex naturalis* (= Goldene Regel) heißt, sie sei durch die *lex divina* (= Tora) *sive instaurata sive aucta sive firmata*. Zur nur begrifflichen, aber nicht substantiellen Unterscheidung von *lex scripta in cordibus* (= im eigentlichen Sinne *non scripta*) und *lex conscripta* bzw. *scripta in tabulis*: enarr. in ps. 57, 1. – Der Gesetzesbegriff Augustins ist offenbar nicht ganz präzise festgelegt: die fünf Bücher Mose (Tora) als ‚Gesetz‘, z. B. serm. 125, 2; aber auch der Dekalog als *lex (digito dei scripta)*, z. B. de catechiz. rud. XX 35.

Über den Unterschied dieser Konzeption von Naturgesetz und Naturrecht im Vergleich mit derjenigen Ciceros braucht man jetzt wohl nicht mehr viele Worte zu verlieren. Es kann die Erinnerung daran genügen, daß in Ciceros Rechts- und Gesetzestheorie die *lex naturae* nichts anderes ist als die *lex aeterna*¹⁰¹⁾. Inhaltlich bestimmt aber ist die *lex aeterna/lex naturae* durch die konkreten Ge- und Verbote eines ‚richtigen‘ positiven Rechts und Gesetzes, wie es in den *leges* und *iura* der Schrift *de legibus* formuliert worden war. Einen überpositiven Normenkanon wie bei Augustinus in Gestalt von *incommutabiles regulae* als ‚Quelle‘ oder Maßstab richtigen positiven Rechts oder als metaphysisches Kriterium für ethisch richtiges bzw. falsches Verhalten des Menschen findet man bei Cicero nicht. Somit bleibt es dabei: nach Struktur und Inhalt führt von Ciceros Rechtstheorie, wenn man vom Gebrauch gleicher Worte absieht, kein Weg zu Augustinus und seinem ‚dichotomischen‘ Rechtsdenken.

III. Zur Vorgeschichte von Augustins Naturrechtsdenken

Wir wollen bei diesem negativen Ergebnis nach Möglichkeit nicht stehen bleiben. Wenn es denn richtig ist, daß im Rechtsdenken Augustins trotz z. T. identischer Terminologie gedanklich, substantiell und strukturell keine Linie zu Cicero führt, stellt sich die Frage von selbst, woher Augustinus nun tatsächlich die maßgebenden Anregungen zu seiner spezifischen Theologie einer *lex naturae* und einer *lex aeterna* mit ihren Bezügen zur *lex temporalis* erhalten haben könnte. Freilich ist dies ein Thema, das in einem sehr viel weiteren Rahmen behandelt werden müßte, als es hier geschehen kann. Die folgenden Ausführungen sind deshalb lediglich als skizzenhafte Hinweise auf mögliche Linien zu verstehen, die das Bild des Vergleichs zwischen Cicero und Augustinus abrunden sollen. Sie konzentrieren sich auf einen Teilaspekt, auf die Frage nach der geistesgeschichtlichen Herkunft der augustininischen Zusammensetzung und Identifikation von *lex naturae/naturalis*, Goldener Regel und ‚Gesetz‘ bzw. Dekalog.

101) Dazu oben S. 272.

1. Augustinus zu drei Stellen im NT

Auf die Fährte zu den Anfängen, die in den Denktraditionen des hellenistischen Judentums liegen, bringt uns Augustins exegetische Behandlung von drei bestimmten Stellen aus dem Neuen Testament. Die erste steht im Brief des Apostels Paulus an die Römer (2, 12–15). Hier werden die Heiden, die das Gesetz des Moses nicht haben, den Juden gegenübergestellt. Der Text lautet nach Luthers Übersetzung: „(12) Welche ohne Gesetz gesündigt haben, die werden (beim eschatologischen Gericht Gottes) auch ohne Gesetz verloren werden; und welche unter dem Gesetz gesündigt haben, die werden durchs Gesetz verurteilt werden: (13) sintemal vor Gott nicht, die das Gesetz hören, gerecht sind; sondern die das Gesetz tun, werden gerecht sein. (14) Denn so die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun des Gesetzes Werk, sind dieselben, dieweil sie das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz, (15) als die da beweisen, des Gesetzes Werk sei geschrieben in ihrem Herzen, sintemal ihr Gewissen ihnen zeugt, dazu auch die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder entschuldigen“.

Paulus konstatiert hier das Vorhandensein einer dem Menschen angeborenen, also natürlichen, von der Kenntnis des Gesetzesbefehls Gottes in den heiligen Schriften des Judentums (der Tora, d. h. der fünf Bücher Mose) unabhängigen und mithin auch den ‚Heiden‘ eigenen Einsichtsmöglichkeit in das ethisch Richtige bzw. Falsche. ‚Von Natur‘ besteht daher die Möglichkeit, das alttestamentliche Gesetz bzw. das von ihm Verlangte nicht nur zu erkennen, sondern auch zu erfüllen¹⁰²). In der Alten Kirche war dann offenbar Tertullian der erste, der den Paulustext als Hinweis auf die Existenz einer *lex naturalis* aufgefaßt hat, die dem Menschen als Menschen ebenso wie die Tora, aber doch unabhängig von ihr, bedeutet, wie er ethisch richtig zu handeln habe¹⁰³). Von da aus war

102) ‚Naturrecht‘ bei Paulus: Schilling 41 ff.; Reiner 536 ff.; G. Bornkamm, Gesetz und Natur (Röm. 2, 14–16), in: ders., Gesetz und Natur. Studien zu Antike und Urchristentum II, München ³1970, 93–118; J. L. McKenzie, Natural Law in the New Testament, Biblical Research 9, 1964, 3–13; S. Lyonnet, „Lex naturalis“ quid praecipiat secundum S. Paulum et antiquam Patrum traditionem, Verbum Domini 45, 1967, 150–161; Duchrow 140 ff.

103) Tertull. coron. milit. 6, 1: *quaerens igitur dei legem habes communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas et apostolus solet provocare, ut cum . . . ad Romanos* (sc. Rm 2, 14) *natura facere dicens nationes ea quae sunt legis, et legem naturalem suggerit et naturam legalem*. Siehe auch Tertull. adv. Iud. 2, 1–10. – Tertullian hat, wohl auf diesem Hintergrund, das Wort von der *anima naturaliter Christiana* geprägt: apol. 17, 6. – Vgl. A. Beck, Römisches Recht bei

es gedanklich nur noch ein verhältnismäßig kleiner Schritt¹⁰⁴) bis zu der auch von Augustinus geteilten¹⁰⁵) Ansicht, das ‚Gesetz‘ und darin namentlich der Dekalog sei nichts anderes als die schriftliche Fassung eines natürlichen Gesetzes bzw. der materielle Inhalt einer (ethisch-moralischen) *lex naturae/naturalis*.

Mit dieser Interpretation der Lehre des Paulus steht in engstem Zusammenhang Augustins Interpretation zweier Passagen im Matthäusevangelium. Die eine lautet (Mt 7, 12): „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch.“ Es ist dies, im Rahmen der ‚Bergpredigt‘, ein für die Christen autoritatives Jesuswort. Die Aussage selbst aber kennen wir als die hier positiv akzentuierte Form der Goldenen Regel, die, der griechischen und der jüdisch-hellenistischen Vulgäretik entstammend, jetzt also die Gestalt eines Jesuswortes erhalten und von daher auch in der frühchristlichen Literatur weiteste Verbreitung gefunden hat¹⁰⁶). Die Fortsetzung des Ausspruchs Jesu in der ‚Bergpredigt‘ aber lautet mit direktem Bezug auf die Goldene Regel: „Das ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7, 12). Also: die Goldene Regel ist nach diesem Evangeliumstext sozusagen die Essenz von Gesetz (Tora) und Propheten, d. h. der Heiligen Schriften des Judentums und des frühen Christentums; umgekehrt können von daher Gesetz und Propheten als die schriftlich ausgeführte und ausdifferenzierte Form der Goldenen Regel gelten. Augustinus hat sich die Aussagen des Textes zu eigen gemacht¹⁰⁷), und es ist vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß die Goldene Regel gerade um die Wende vom 4. zum 5. Jh. n. Chr. sich bei Christen wie Nichtchristen besonderer Beliebtheit erfreut zu haben scheint¹⁰⁸).

Tertullian und Cyprian, Halle 1930, 59 ff.; Reiner 548–550 (hier auch 544 ff. Hinweis auf Justinus Martyr [dialog. 93] und 546 ff. auf Irenäus von Lyon [adv. hares. IV 15 f. und 37–39] als ‚Vorläufer‘ Tertullians).

104) Dazu u.a. Reiner 550 ff.

105) Vgl. oben S. 285.

106) Dihle 103 ff. 109 ff.; Straub, Geschichtsapologetik 115 ff. – Vgl. den Plagiatvorwurf des Philosophen Porphyrios (234–ca. 304) an die Adresse der Christen: Porph. adv. Christ. fr. 8 Harnack. – A. v. Harnack, AbhBerlin 1916 [1], 48.

107) Aug. specul. 25: *omnia ergo, quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite eis: haec est enim lex et prophetiae*. Dazu auch serm. domin. in monte II 74.

108) Siehe z. B. Hieronym. ep. 121, 8, 12 ff. (Rm 2, 14 f., Goldene Regel, *lex naturalis*). – Sodann die (heidnische) Inschrift aus Salonae (4. Jh.): *[hanc tituli nostri scriptu]ram si qui[s] de[]asciare volu[er]it, habe[bit] i[n]lata numina, / quitquit [Rom]ani sive Iude[i] vel Crissi[ani] sive barbari[]colent, e[st] deo[s] Manis. unus/quisque [enim], quot sibi fi[le]ri non vu[lt], alio[]facere non debet* (R. Egger, Von Römern,

Die andere (und damit insgesamt dritte) Stelle, deren Interpretation durch Augustinus uns hier interessieren soll, steht ebenfalls im Matthäusevangelium. Hier heißt es als Antwort Jesu auf die Frage, welches der zahlreichen (weit über den Dekalog hinausgehenden) Gebote der Tora das ‚vornehmste‘ sei (Mt 22, 36 ff.; vgl. Rm 13, 8–10): (37) „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte‘ (5. Mose 6, 5). (38) Dies ist das vornehmste und größte Gebot. (39) Das andere aber ist ihm gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘ (3. Mose 19, 18). (40) In diesen zwei Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten.“ Augustinus hat sich auch diese Gedanken zu eigen gemacht¹⁰⁹), und er hat in einem weiteren Schritt die beiden Stellen aus dem Matthäusevangelium miteinander zu einer neuen Sinneinheit verwoben. ‚Gesetz und Propheten‘ nämlich haben als Quintessenz nach dem ersten Text die Goldene Regel, nach dem zweiten die beiden ‚vornehmsten‘ Gebote. Dadurch könnte Augustinus sich angeregt gefühlt haben, Goldene Regel und die beiden Gebote sowie den Dekalog selbst aufeinander zu beziehen, indem er schreibt¹¹⁰): *decem ... praecepta ad duo illa referuntur ... ut diligamus Deum et proximum, et duo illa ad unum illud: unum est autem, quod tibi fieri non vis, alii ne feceris*. ibi continentur decem, ibi continentur duo. Mit *duo illa* bezieht Augustinus sich auf Mt 22, 36–40, mit *unum illud* auf Mt 7, 12, die Goldene Regel¹¹¹). Demnach ist für ihn die Goldene Regel die Quintessenz der beiden vornehmsten Gebote des Dekaloges, aber auch des Dekaloges selbst. Da nun die Goldene Regel ihrerseits wiederum an vielen Stellen seines Werkes¹¹²) als die un-

Juden, Christen und Barbaren, SBWien [247, 3] 1965, 14). – Ferner Orientius (wohl Anfang 5. Jh.), *commonitorium* I 195–198; *hinc venit illa placens merito sententia, nectens/humanum parili condicione genus:/ne facias aliis quidquid fieri tibi non vis,/idque aliis facias quod tibi vis fieri*. – Siehe auch die Behauptung der spätantiken *Historia Augusta* (HA, AS 51, 6–8), wonach Kaiser Alexander Severus die Goldene Regel *a quibusdam sive Iudaeis sive Christianis* gehört und sie *et in Palatio et in publicis operibus* inschriftlich angebracht haben soll; dazu mit Auswertung des parallelen Quellenmaterials Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik* 106–124.

109) Übernahme ebenfalls in *specul.* 25. Dann u. a. auch in *mor. eccles.* I 59 und 62; *de genes. adv. Manich.* II 36; *ver. relig.* 24; *serm. domin. in monte* II 75; *doctr. Christ.* I 27; *c. Faust.* XV 4, XVIII 7; *de catech. rud.* XXVII 55; *trin.* VIII 10; *quaest.* in *hept.* II 140 und 151.

110) In *sermo* IX 10, 14.

111) Impliziter Bezug auf Mt 22, 36 ff. in *doctr. Christ.* III 14, 22: *quae sententia* (sc. die Goldene Regel) *cum refertur ad dilectionem dei, omnia flagitia moriuntur, cum ad proximi, omnia facinora*.

112) U. a. in *ep.* 157, 3, 15; *enarr.* in *ps.* 118; *serm.* 25, 4.

geschriebene Form der *lex naturae/naturalis* gekennzeichnet wird, kann auf diesem komplexen Hintergrund der Dekalog insgesamt, insofern seine Quintessenz ja die Goldene Regel ist, als die nunmehr geschriebene Form des Naturgesetzes aufgefaßt werden. Und wenn Augustinus schließlich von der *lex dei* (= Tora) sagt, durch sie sei die *lex naturalis* (= Goldene Regel) *sive instaurata sive aucta sive firmata*¹¹³⁾, so kann die Goldene Regel darüber hinaus als Quintessenz der Tora gelten, die Tora wiederum – wie schon der Dekalog – als *lex naturae/naturalis* ‚scripta‘.

Augustinus steht mit diesen Interpretationen natürlich nicht allein. Es würde hier jedoch zu weit führen, den Weg der naturrechtlich ausgerichteten altkirchlichen Exegese der drei neutestamentlichen Stellen Schritt für Schritt von Augustinus an rückwärts über Ambrosius von Mailand, den wohl wichtigsten Anreger, und andere frühere Kirchenschriftsteller¹¹⁴⁾ bis zu ihrem Anfangspunkt zu verfolgen. Wir wenden uns vielmehr unmittelbar dem Apostel Paulus selbst zu, dessen Briefe – der Römerbrief ist wohl zwischen 56 und 59 n. Chr. zu datieren¹¹⁵⁾ – bekanntlich die zeitlich frühesten neutestamentlichen Schriften darstellen¹¹⁶⁾. Und wie steht es mit dem anonymen Autor des Matthäusevangeliums, der fast eine Generation nach Paulus geschrieben hat¹¹⁷⁾, wohl zwischen 90 und 95 n. Chr. in Antiochien oder Damaskus? Woher also haben diese beiden Autoren ihre eben dargelegten naturrechtlichen oder naturrechtlich gedachten bzw. jedenfalls naturrechtlich interpretierbaren und tatsächlich auch so interpretierten Vorstellungen? Und vor allem: woher stammt die weder im Alten noch im Neuen Testament bezeugte Identifizierung der Tora oder doch wenigstens des Dekalogs mit der *lex naturae/naturalis*?

113) In enarr. in ps. 118; serm. 25, 4 f.

114) Zu Ambrosius siehe etwa Schilling 139 ff.; Flückiger I 364 ff.; B. Maes, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Rom 1967, bes. 139 ff. 151 ff.; Colish II 51 ff. 62 ff. – Zu den christlichen Autoren vor Ambrosius siehe z. B. Schilling 49–138; Reiner 543 ff.

115) Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin–New York 1975/1978, 72 ff. 80 f. 175.

116) Vielhauer 58 ff.

117) Vielhauer 365. – Vorausgesetzt ist jedenfalls die Eroberung von Jerusalem im Jahre 70 n. Chr.: Mt 22, 7 und 23, 37 f. Neuere Versuche, dieses bisher allseits anerkannte Faktum interpretatorisch zugunsten eines früheren Ansatzes zu neutralisieren (z. B. H.-J. Schulz, *Die apostolische Herkunft der Evangelien*, Freiburg 1993, 218 ff.), können nicht überzeugen. Siehe u. a. G. Stanton, *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980*, ANRW II 25, 3 (1984) 1942 f.

2. Schüler und Lehrer

Zur Beantwortung dieser Fragen will ich zum Schluß eine – auf gewisse Indizien gestützte – Vermutung wagen. Mit Paulus, dem schriftkundigen Schüler des Rabbi Gamaliel (Apg 22, 3)¹¹⁸⁾, und mit dem (wahrscheinlich) judenchristlichen Autor des Matthäusevangeliums¹¹⁹⁾ haben wir die geistige und geistliche Welt des Judentums und der jüdisch-hellenistischen Paränese betreten. Hier ist auch die schöne Geschichte von Rabbi Hillel zu Hause, der, ungefähr eine Generation älter als Paulus und zwei Generationen älter als der Autor des Matthäusevangeliums¹²⁰⁾, nach dem Babylonischen Talmud (Sabbath 31a) einem ‚Heiden‘ gegenüber, der in provozierender Weise von ihm den Inhalt der gesamten Tora auf einem Bein stehend zu hören verlangte, die ursprünglich in der griechischen ‚Vulgäarethik‘ beheimatete Goldene Regel aussprach und diese als die „Summe des Gesetzes“ bezeichnete¹²¹⁾. Wir erinnern uns: genau dies läßt, fast mit denselben Worten, später der Autor des Matthäusevangeliums Jesus sagen (7, 12). Die unmittelbare Identifizierung von Gesetz (und Propheten) bzw. Dekalog einerseits und *lex naturae/naturalis* andererseits oder wenigstens die mittelbare auf dem Umweg über die Goldene Regel als ‚Naturgesetz‘ finden wir allerdings auch hier nicht. Aber wir sind auf dem richtigen Weg. Denn nun gelangen wir zu einem Autor, der für die geistige Welt sowohl der Juden als auch der Christen in der Antike bis hin zu Augustinus von großer Bedeutung gewesen ist: zu Philon von Alexandrien¹²²⁾, der, zwischen ca. 25 v. Chr. und ca.

118) Chronologisches: Vielhauer 70 ff. – Zum Bildungsgang des Paulus vor seiner ‚conversio‘: G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart 1979, 27 ff.; K. H. Schelkle, Paulus: Leben, Briefe, Theologie, Darmstadt 1981, 33. 38. – H. Hübner, Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht, ANRW II 25, 4 (1987) 2649–2840.

119) Vielhauer 365.

120) Lebenszeit von Rabbi Hillel: Zeitgenosse des Königs Herodes I. (ca. 73 v. Chr. bis 4 v. Chr.) und der Kindheit Jesu: Vgl. J. Neusner, Judentum in frühchristlicher Zeit, Stuttgart 1988, 69 ff. – Datierung des Matthäusevangeliums: vgl. oben Anm. 117.

121) Dihle 8 f. 82 ff.; ders., RAC XI 936. – Zum griechischen Ursprung: ders. 85 ff. 95 ff.; ders. RAC XI 933 ff. – Zu der Frage nach eventuellen Berührungen des Paulus mit der Schule des Rabbi Hillel siehe K. Haacker, War Paulus Hillelit? in: Das Institutum Iudaicum der Universität Tübingen 1971–1972, 106–120.

122) Siehe den ausgezeichneten Artikel ‚Philon d’Alexandrie‘ von V. Nikiprowetzky/A. Solignac, Dictionnaire de Spiritualité 12, 1984, 1352–1374. – Neuere Überblicke über die fast uferlose Literatur zu Philon: E. Hilgert, Bibliographia Philoniana 1935–1981, ANRW II 21, 1 (1984) 47–97; sehr hilfreich R. Radice/D. T. Runia, Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography, 1937–1986, Leiden 1988;

40/50 n. Chr. lebend, als ein jüngerer Zeitgenosse von Rabbi Hillel und als älterer Zeitgenosse des Apostels Paulus¹²³) angesprochen werden kann. Und bei ihm werden wir einen zentralen Teil dessen finden, was wir suchen.

Auch Philon hat im Zusammenhang mit den Gesetzen des Moses in der Tora die Goldene Regel zitiert¹²⁴). Der fragmentarische Kontext erlaubt allerdings kein sicheres Urteil darüber, ob er die Goldene Regel auch direkt als ‚Naturgesetz‘ bezeichnet hat; unwahrscheinlich ist es aber nicht, wenn man bedenkt, daß er sie als sittliches Gebot sowohl der jüdischen als auch der nichtjüdischen Welt¹²⁵) und somit als so etwas wie den ‚natürlichen‘ Besitz der Menschheit erscheinen läßt. Sicher ist jedoch etwas anderes: Philon, der den Begriff νόμος φύσεως so häufig wie offenbar kein einziger Autor vor ihm verwendet¹²⁶), ist der erste, von dem man weiß, daß er, in weit ausgreifenden philosophisch-theologischen Abhandlungen, den Begriff inhaltlich durch die Normen der Tora und insbesondere des Dekalogs ausgefüllt hat¹²⁷). Auf Einzelheiten muß ich hier verzichten. Es sei nur folgendes hervorgehoben:

D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Assen 1993, 357–392. – Zur Nachwirkung Philons in der antiken christlichen Literatur: Runia, *Philo in Early etc.*, passim; besonders im Westen: 275 ff. – Zum Problem Augustinus und Philon: Runia, ebd. 320 ff.

123) Zu Philon/Paulus vgl. G. Kuhlmann, *Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus*, Gütersloh 1930, bes. 7 ff. 19 f. 24 ff. 56 ff.; H. Chadwick, *St Paul and Philo of Alexandria* (1966), in: ders., *History and Thought in the Early Church*, London 1982, Teil V; Duchrow 92 ff. 101 ff. u. ö.; A. Bender, *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*, Frankfurt 1983, 66 ff. (Paulus). 86 ff. (Philon); S. Sandmel, *Philo Judaeus: An Introduction to the Man, his Writings, and his Significance*, ANRW II 21, 1 (1984) 36 ff.; Runia, *Philo* 63 ff. (‚Philo and the New Testament‘, hier: Paulus, 66–74). – Vgl. Duchrow 80–92.

124) In den nur fragmentarisch erhaltenen *Hypothetika*: Eus. praep. evang. VIII 5, 11–7, 21; hier 7, 6: die Goldene Regel als ungeschriebenes sittliches Gebot in der nichtjüdischen Welt wie auch als den Gesetzen des Moses zu Grunde liegende Maxime. Dazu J. Bernays, *Philon's Hypothetika und die Verwünschungen des Buzyges in Athen* (1876), in: ders., *Gesammelte Abhandlungen I*, Berlin 1885 (Hildesheim 1971), 262 ff. bes. 271 ff.; Dihle 83. 95 (hier fehlt jedoch der Hinweis auf die Tora).

125) Eus. praep. evang. VIII 7, 6: μυρία δὲ ἄλλα ἐπὶ τοῦτοις ὅσα καὶ ἐπὶ ἀγράφων ἔθων καὶ νομῶν κἀν τοῖς νόμοις αὐτοῖς ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν. Dihle 95.

126) H. Koester, ‚NOMOS PHYSEOS‘. The Concept of Natural Law in Greek Thought, in: J. Neusner (Hrsg.), *Religions in Antiquity. Essays in memory of E. R. Goodenough*, Leiden 1968, 521–541, bes. 530 ff. (Philon); D. Winston, *Philo's Ethical Theory*, ANRW II 21, 1 (1984) 386.

127) Siehe aus der neueren Literatur u. a. Koester 533 ff.; R. Barraclough, *Philo's Politics*, ANRW II 21, 1 (1984) 506 ff.; Nikiprowetzky/(Solignac), Artikel ‚Philon d'Alexandrie‘ 1360–1362.

- die Tora als ganze ist nach Philon die Materie des νόμος φύσεως¹²⁸);
- die Tora als Naturgesetz ist unveränderlich und ewig, und sie besitzt, als ‚Menschheitsrecht‘, universalen Geltungsanspruch¹²⁹);
- der Dekalog als Bestandteil der Tora ist ein Kanon allgemeiner Gesetze, die den Einzelgesetzen der Tora zu Grunde liegen¹³⁰).

Auch bei Augustinus ist, wie zu sehen war, das Gesetz des Moses, sind ‚Gesetz und Propheten‘ und ist namentlich der Dekalog der ewige, unveränderliche und universale Gültigkeit beanspruchende materielle Inhalt einer *lex naturae/naturalis*¹³¹). Hier besteht also – ob mittelbar oder unmittelbar, sei dahingestellt – offensichtlich eine geistige Verbindungslinie¹³²). Man kann dies aber nicht feststellen, ohne sofort auf einen fundamentalen Unterschied hinzuweisen, der sich am besten anhand eines Vergleichs der Anschauungen Philons und Augustins über das ‚wahre‘ positive Recht demonstrieren läßt. Bei Augustinus gibt es einerseits die *lex aeterna*, andererseits die *lex naturae/naturalis*; das ‚richtige‘ positive Recht orientiert sich, wie gezeigt, an der *lex aeterna* oder ist von dieser ‚hergeleitet‘¹³³), während die *lex naturae/naturalis*, in Gestalt des Dekalogs bzw. der Tora und der Propheten, unveränderliches göttliches Recht als Maßstab für ethisch richtiges Han-

128) Siehe z. B. opif. 3; spec. leg. II 13; Mos. II 12 ff. 45 ff.; Abr. 3–6 und 16. – Zu der Forschungskontroverse über die Frage, ob nach Philon die Tora nur ‚Abbild‘ des Naturgesetzes bzw. etwas von ihm Hergeleitetes (vgl. etwa A. Myre, La loi de la nature et la loi mosaïque selon Philon d’Alexandrie, Science et Esprit 28, 1976, 163–181; Winston 386) oder ob sie dessen materielle Substanz sei, siehe die grundlegenden Ausführungen von V. Nikiprowetzky, Le commentaire de l’Écriture chez Philon d’Alexandrie, Leiden 1977, 117–131 (mit den Anmerkungen, 131–155), denen ich mich anschließe. Vgl. auch bereits É. Bréhier, Les idées philosophiques et théologiques de Philon d’Alexandrie, Paris 1950, 10–34, bes. 30 ff.

129) So u. a. nach Mos. II 12 ff. 25 ff.

130) So u. a. im Titel der Schrift decal. sowie in decal. 1; ferner spec. leg. I 1; congr. erud. gratia 120. – Dies darf aber nicht ‚dichotomisch‘ verstanden werden, so als sei der Dekalog das Naturgesetz und seien die Einzelgesetze das von diesem ‚abgeleitete‘ positive Gesetz. Dazu auch unten Anm. 136.

131) Vgl. oben S. 285 ff.

132) Zur Diskussion um die Beziehungen zwischen Augustinus und Philon siehe jetzt zusammenfassend (Nikiprowetzky)/Salignac, Artikel ‚Philon d’Alexandrie‘ 1366–1374, bes. 1371 ff.; Runia, Philo in Early etc. 320 ff. (allerdings ohne ein Wort zur Naturgesetzproblematik). – Eine wichtige ‚Zwischenstation‘ war sicher Ambrosius von Mailand: Runia, a.a.O. 291 ff. 320. – Naturrecht bei Ambrosius: Maes (oben Anm. 114).

133) Vgl. oben S. 281 ff.

deln enthält¹³⁴). Bei Philon hingegen gibt es diese Unterscheidung zwischen einem ‚ewigen‘ und einem ‚natürlichen‘ Gesetz nicht. Er kennt einzig den ewigen, unwandelbaren, universalen νόμος φύσεως, und die darin enthaltenen Normen sind das von Gott selbst (und damit von der Natur) durch Moses gesetzte¹³⁵), also das ‚richtige‘ positive Recht, wobei der Dekalog sozusagen die Leitlinien für die Einzelgesetze der Tora enthält, die aber darum nicht weniger ‚Naturgesetze‘ sind¹³⁶). Gleichwohl: mit dem Grundgedanken, der Identifizierung von Naturgesetz und Tora bzw. Dekalog, hat Philon die altchristliche Theologie, die ja aus dem Judentum hervorgegangen ist, nachhaltig beeinflußt¹³⁷), und wenn wir nach einer direkten oder indirekten Quelle des entsprechenden Aspektes von Augustins Rechtsdenken suchen, so haben wir sie für dieses zentrale Element in Gestalt der Gedanken Philons vor uns.

Philon aber hatte für die philosophischen Grundlagen seiner Theorie vom Naturgesetz und Naturrecht einen bekannten Lehrer, und es sind dieser Lehrer und seine Schüler, um die es mir zum Abschluß geht. Der Lehrer war Antiochos von Askalon¹³⁸), etwa 120 v. Chr. geboren, 68 v. Chr. gestorben, Haupt der Platonischen Akademie in Athen, mit dem Bemühen, die Unterschiede zwischen den philosophischen Schulen – namentlich dem Platonismus und der Stoa – als in Wahrheit nicht gegeben zu erweisen¹³⁹). Stammt nun von ihm der von aller bisherigen griechischen Rechts- und Gesetzestheorie abweichende Gedanke der (zumindest theoretischen) Möglichkeit, unter bestimmten Voraussetzungen positives Recht und Gesetz als nicht mit einem oder dem ‚Naturgesetz‘, sondern mit der Natur selbst in Einklang stehend oder von ihr

134) Vgl. oben S. 285 f.

135) So z. B. in Mos. II 11; decal. 18 und 81; spec. leg. II 189; praem. 53 ff.; quaest. in exod. IV 41 ff. – Zum Gesetzgeber (Gott – Natur – Moses) siehe Bréhier 18 ff.; A. Myre, *Les caractéristiques de la loi mosaïque selon Philon d'Alexandrie*, *Science et Esprit* 27, 1975, 35–39; Barraclough 487 ff.

136) Denn sie sind ja Bestandteil der Tora als des νόμος φύσεως. Vgl. oben Anm. 130; dazu noch quaest. in genes. IV 90 (die Tora als ‚Erfindung der Natur‘). – Zu einer exakten konzeptionellen Parallele vgl. unten S. 297 ff.

137) Vgl. Flückiger I 297 ff.; Reiner 544 ff.

138) So zuletzt (wenn auch in einem bestimmten Punkt nicht überzeugend; dazu unten Anm. 142) R. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, *Harvard Theological Review* 71, 1978, 35–59. Auch Lévy, *Cicero Academicus* 509 ff. 515 ff.

139) Siehe Cic. leg. I 53 f.; ferner Antiochos, fr. 55 (G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, Bern 1953, 85 f.). – Zur Sache siehe W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974, 198–205; zuletzt Lévy, *Cicero Academicus* 51 ff.

gegeben und somit als ewig unveränderliches und universales Naturrecht und Naturgesetz zu betrachten¹⁴⁰)? Mit Sicherheit nicht! Nach Cicero hat Antiochos, der Stoa folgend, es rundweg abgelehnt, auf die vielfach als ideal geltenden Gesetze des Lykurg, diejenigen Solons und auch der römischen *XII tabulae* von seinem naturrechtlichen Ansatz her überhaupt den Begriff *leges* anzuwenden¹⁴¹). Es könnte allenfalls so sein, daß er sich, wie es ja auch bezeugt ist, auf den philosophischen Erweis der Konvergenz von platonischer und stoischer Gesetzestheorie konzentriert hat und daß er von hier aus dann zu einer dichotomischen Lösung der Problematik des Verhältnisses von Naturrecht und positivem Recht gelangt ist¹⁴²).

Zu beweisen ist diese Vermutung derzeit wohl nicht. Festzuhalten bleibt aber doch wenigstens die für das Verständnis Philons nicht unwichtige Tatsache, daß Antiochos, der übrigens auch einmal in Alexandrien gewesen ist¹⁴³), nicht der Urheber einer derart extravaganten Konzeption wie der bei Philon nachweisbaren gewesen ist, die Naturgesetz und ‚wahres‘ positives Gesetz miteinander identifiziert. Andererseits kann man aber nach neueren Untersuchungen davon ausgehen, daß Philon bestimmte Definitionen – z. B. die des νόμος als ὁρθὸς λόγος – und philosophisch-theoretische Anschauungen und Konzepte von Antiochos übernommen

140) Charakteristisch für das griechische Naturrechtsdenken dürfte etwa die Definition des Stoikers Chrysippos sein: φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὥς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὁρθὸν λόγον, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ τοῦ καλοῦ (SVF III 308). Von dieser Erklärung her muß die Vorstellung, positives Gesetz könnte Naturgesetz sein, als absurd erscheinen. Vgl. auch J. Triantaphyllopoulos, Das Rechtsdenken der Griechen, München 1985, 14 ff. mit 107 ff. (die Anmerkungen).

141) Cic. acad. II (Lucull.) 136 f. – Zur prinzipiellen Einstellung der Stoa gegenüber dem positiven Recht siehe u. a. SVF III 323 und 324: πῶς δὲ τοὺς κειμένων νόμων ἡμαρτῆσθαι φῆς ἅπαντας καὶ τὰς πολιτείας (Frage an Chrysippos). Siehe auch SVF III 308 (in Anm. 140).

142) Etwa so, wie in der Stoa auf der einen Seite der νόμος als ὁρθὸς λόγος steht (insoweit überzeugend Horsley 37 ff. und passim), der nur φύσει und nicht θέσει sein kann (SVF III 308; vgl. II 528), und auf der anderen Seite das auf diesen bezogene, aber substantiell unterschiedene positive Recht als – eher weniger ‚wertvolle‘ – προσθήκη (z. B. SVF III 323; ein Philon-Text, der sich auf alle irdischen Rechtsordnungen bezieht – mit Ausnahme der Tora!). – Horsley (37. 56 f. A. 62) interpretiert (Cicero und) Philon mit Blick auf Antiochos zu Unrecht ‚dichotomisch‘.

143) Vgl. J. Glucker, Antiochus and the Late Academy, Göttingen 1978, 13 ff. 90–97, zum Besuch des Antiochos in Alexandria (wohl 86 v. Chr., in der Entourage des römischen Feldherrn L. Licinius Lucullus) und der Frage nach eventuellen Nachwirkungen.

hat¹⁴⁴). Aber in der Anwendung des Gelernten, so scheint mir, in der Übertragung der griechischen Philosopheme auf das jüdische Gesetzesdenken und die jüdische Gesetzeswirklichkeit war er völlig selbständig. Erst lange nach dem Tode des Akademikers geboren und folglich nur indirekt sein Schüler, hat er augenscheinlich getan, was ein guter Schüler tut: er hat den Meister nicht kopiert, sondern hat das Gelernte kreativ fort- und umgebildet, eben indem er den philosophischen Begriff des νόμος φύσεως, der zuvor offenbar nur selten gebraucht wurde und der inhaltlich immer ausgesprochen vage geblieben war¹⁴⁵), mit dem festumrissenen Normenkatalog der Tora ausfüllte.

Es gibt nun in der Geistesgeschichte außer Philon noch einen einzigen anderen Autor, der – zeitlich vor Philon – genau wie der jüdische Gelehrte aus Alexandrien das ‚Naturgesetz‘ inhaltlich durch ‚richtiges‘ positives Recht bestimmt hat. Damit komme ich zum Ausgangspunkt dieser Überlegungen zurück: es ist kein anderer als Cicero¹⁴⁶). Und auch er betrachtete Antiochos von Askalon als einen seiner Lehrer¹⁴⁷). Mit ihm war er 79/78 v. Chr. bei einem Studienaufenthalt in Athen in engste philosophische und menschliche Verbindung getreten (Cic. Brut. 315; fin. V 1), und er konnte von dem Akademiker sagen: *mihi familiaris* (leg. I 54). Auch Cicero war, wie Philon, ein guter Schüler, indem er, wie er auch selbst sagt, seinem Meister eben nicht in allem blindlings zustimmte (leg. I 54), sondern, von dem Lehrer angeregt und geformt, sich manches ‚anverwandelte‘ und auch ganz Eigenes schuf¹⁴⁸): die von mir im ersten Kapitel skizzierte – weder platonische noch aristotelische noch stoische noch antiocheische, sondern eben ciceronianische – Theorie von ‚richtigem‘ positivem Recht und Gesetz als Naturrecht und Naturgesetz sowie den Codex von positiven Religions- und Verfassungsgesetzen in *de legibus*, die – als dem theoretischen Gesetzesbegriff entsprechend – Ciceros materielle Naturgesetze sein wollen. So ist denn der wohl einmalige

144) Herausgearbeitet von Horsley 37 ff.

145) Koester 521–530.

146) Vgl. Horsley passim; neuerdings Lévy 516 ff., der unabhängig von mir zu teilweise übereinstimmenden Ergebnissen gekommen ist.

147) Görler 198 ff.; J. Glucker, Cicero's philosophical affiliations, in: J. M. Dillon/A. A. Long (Hrsg.), The Question of "Eclecticism", Berkeley 1988, 34–69, bes. 45 ff.; Lévy 87 ff.

148) Vgl. die Bemerkung des Laktanz (instit. divin. I 2, 3): *M. Tullius, quamvis Academicæ disciplinae defensor esset, de providentia gubernatrice rerum et multa et saepe disseruit, Stoicorum argumenta confirmans et nova ipse afferens plurima.*

Fall zu konstatieren, daß zwei Autoren, gewiß unabhängig voneinander, mit übereinstimmender philosophischer Grundanschauung die Grenze der Theorie und der Spekulation gleichsam übersprungen und in strukturell identischer¹⁴⁹⁾, inhaltlich aber unterschiedener Weise – das positive Recht Roms hier, das positive Recht der Juden da – die Philosophie ‚praktisch‘ gemacht haben.

Also zu guter Letzt doch noch so etwas wie eine Linie – wenn auch keine gerade Linie, sondern eine etwas umwegige über Antiochos und Philon – von Cicero zu Augustinus? Nach meiner Ansicht kann man dies nicht sagen, auch wenn sich in der neueren Forschung der Eindruck zu verfestigen scheint, daß Augustinus – außer grundlegenden Schriften Ciceros¹⁵⁰⁾ – Werke des Antiochosschülers Philon teils im griechischen Original, teils in lateinischer Übersetzung, teils durch Vermittlung des Ambrosius gekannt¹⁵¹⁾ und auf seine Weise verarbeitet hat. Aber Philon ist nicht Antiochos, wie andererseits auch Cicero nicht Antiochos ist und ebenso wenig Philon. Außerdem hat sich doch gezeigt, daß Augustinus in der Auseinandersetzung mit dem Antiochosschüler Cicero von seinem Widerpart zwar die Sprache, doch nicht die Gedanken und deren systematische Struktur übernommen hat. Was man indessen am Ende dieser Überlegungen vielleicht sagen kann, ist dies: beim Vergleich des Naturrechtsdenkens Ciceros und Augustins nehmen wir über die Zeit von viereinhalb Jahrhunderten hinweg eine tiefenste Gemeinsamkeit zweier Intellektueller in dem manchmal fast verzweifelten Bemühen wahr, angesichts einer je zu ihrer Zeit auf andere Weise aus den Fugen geratenden Welt, in Kenntnis aller philosophischen Systeme gemeinsames Gedankengut autonom modifizierend, geistige und geistliche Orientierung zu bewahren oder neu zu gewinnen.

Saarbrücken

Klaus Martin Girardet

149) Das gilt z. B. auch für das Verhältnis zwischen den *leges* des Codex Ciceronianus und dem *ius* in Ciceros Kommentaren dazu auf der einen Seite (Girardet, *Ordnung der Welt* 85–97), zwischen den *leges* des Dekalogs als den *κατάλοιπα* der übrigen Gesetze der Tora und diesen Gesetzen selbst bei Philon (nach den Texten oben in Anm. 130) auf der anderen Seite – für beide gilt gleichermaßen: hier wurde nicht ein Verhältnis von ‚Naturgesetz und Naturrecht‘ zu positivem Recht und Gesetz konstituiert, sondern die gesamte positive Rechtsmaterie bei Cicero wie bei Philon ist, als ‚richtiges‘ Recht, Naturgesetz und Naturrecht.

150) Zu *de re publica* bei Augustinus siehe Heck 111 ff.; andere Schriften: Testard a.a.O.

151) Vgl. oben Anm. 114.