Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 5 (1915)

Heft: 3

Artikel: Ausschau : Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur [Fortsetzung]

Autor: Keussen, Rudolf

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403866

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

AUSSCHAU.

Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur.

(Fortsetzung.)

Die Durchdringung der Welt mit dem Geiste christlicher Liebe ist gewiss einer der am stärksten empfundenen Antriebe der christlichen Mission. Die Vaterliebe Gottes, die in Christo der Menschheit bezeugt und offenbart ist, soll ihren Wiederschein in der Bruderliebe finden, die Glied um Glied der Gemeinschaft Jesu ergreift und sie zu einem Leibe verbindet. Allein die Wege, die den Einzelnen in die religiös-soziale Gemeinschaft der Kirche hineinführen, sind fast schon von ihren geschichtlichen Anfängen an durch sehr verschiedene Motive bestimmt. Die Glut persönlicher Überzeugung ist der durch Geburt, Erziehung und Überlieferung begründeten Anhänglichkeit verbunden. Ekstatische Begeisterung steht neben der kühlen politischen Berechnung, die schliesslich in der weltumspannenden Organisation der Kirche ein Mittel sieht, die Einheit des römischen Staatswesens mit geistigen Kräften zu sichern.

Doch dem Ausgleich zwischen Staat und Kirche geht neben den jahrhundertelangen Verfolgungskämpfen eine Auseinandersetzung der geistig führenden Kreise auf beiden Seiten voraus, in der man den sittlichen und religiösen Wert der antiken Kulturwelt und des römischen Staatsideals und der christlichen Glaubenswelt und Sittlichkeit gegeneinander abmisst — hier der etwas kümmerliche Spott eines Lucian und die gewaltigen und höchst ernsthaften Angriffe eines Celsus und Porphyrius, dort die lange Reihe der christlichen Apologeten mit Justin beginnend und in Augustins grossem Werke „De civitate Dei“ den

krönenden Abschluss findend. Aus den Vorwürfen, welche die Fürsprecher der antiken Welt gegen die Christen erheben, greifen wir zwei als besonders bemerkenswert heraus, weil sie die völlig verschiedene Orientierung der antiken und christlichen Lebensauffassung klar zum Ausdruck bringen. Der erste geht dahin, dass die Christen dem Staate keine Ehrfurcht entgegenbringen, und dass sie darum den Kaiserkult, gleichsam das Symbol der religiösen Ehrfurcht vor der allumfassenden Macht des Staates, ablehnen. Der zweite wirft den Christen ganz allgemeine Weltfremdheit vor, sie seien „infructuosi in negotiis [1]). Ihre Lehre, dass man der Welt absterben müsse, und dass die wahre Heimat des Christen im Himmel liege, wird mit dem sarkastischen Spott bedacht: am besten wäre es für die Christen, Selbstmord zu begehen und dadurch andere der lästigen Pflicht zu entheben, sich mit ihnen befassen zu müssen [2]).

Solchen Vorwürfen stellte die Christengemeinde der ersten Jahrhunderte das stolze Bekenntnis gegenüber, in dem sie sich „gegen alle Einwürfe und Wendungen der Polemik gesichert glaubte“: wir sind Gottes auserwähltes Volk, an dem sich sein Heilsratschluss für die Menschheit vollendet [3]). Nur um unseretwillen verzögert sich das nahe bevorstehende Ende der schon „gealterten“ Welt [4]). Unserem Gebet ist wie der Bestand des römischen Reiches, so auch die Erhaltung der Welt zu danken [5]). Denn deren Untergang (clausula oder consummatio saeculi) wäre sicher zu erwarten, wenn das Imperium zerfiele. In dieser eigentümlichen Vorstellung treffen römische und altchristliche Staatsauffassung zusammen. Das römische Staatswesen gilt so unbedingt als das Staatswesen schlechthin, dass sein Untergang den Bestand der Menschheit, ja der Welt selbst gefährdet. Die politische findet ihr Seitenstück in der physischen Katastrophe [6]).

Auf diesem Boden ergibt sich für den Christen die Möglichkeit zu einer wenn auch eingeschränkten religiösen Bewertung

---

[1]) Tertullian, Apologeticum, c. 42.

[2]) Justin, M., Apol. II, 4.

[3]) Harnack, A., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, S. 178; vgl. überhaupt das 6. Kapitel dieses Werkes.

[4]) Tertullian, De spectaculis, c. 30; De exhort. castitatis, c, 6., cf. II Thessalon. 2, 6 ff.

[5]) Tertullian, Apologeticum, c. 32, 39.

[6]) l. c. c. 20.

des Weltstaates und seiner Aufgaben. Sie stützt sich vornehmlich auf den allgemeinen Gedanken, dass die Welt Gottes Schöpfung ist, und dass die göttliche Vorsehung sich auf alle Gebiete der Schöpfung in ihrem Werden und Vergehen erstreckt. Tragen sie doch alle, auch die edelsten und höchsten, den Stempel der Vergänglichkeit. Nur wie ein Vorhang ist die vorübergehende Schönheit der Welt (mundi species) vor die Ewigkeit gespannt [1]). Gott, zeitlos in seinem Wesen, hat die Welt als die dem Zeitverlauf zugrunde liegende Materie geschaffen (saeculum corpus temporum fecit), und umfasst mit seinem Schöpferwillen alles, was in der Zeit geschieht: Leben, Wachstum und Untergang der Staaten [2]). Seiner Allmacht unterworfen ist der Erdkreis, der beherrscht wird, und der Mensch, der ihn beherrscht (orbis qui regnatur, et homo ipse qui regnat). Auch die Kaiser wissen es, dass sie ihre Herrschaft und ihr Leben Gott verdanken [3]). Die Anerkennung dieser göttlichen Ordnung bedingt nun ohne weiteres eine loyale Haltung der altchristlichen Gemeinden gegenüber dem kaiserlichen Regiment. Das Wort des Herrn: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist", und die es erläuternden Mahnungen des Apostels im Römerbrief [4]) finden in immer neuen Wendungen ihren Wiederklang in der altchristlichen Literatur. Auch hier sei Tertullian unser Kronzeuge! Indem er die Majestät des Kaisers Gott unterordnet, glaubt er ihn um so mehr Gott anzuempfehlen, „dem allein ich ihn unterstelle [5]). Nicht auf äussere Mahnung hin (sine monitore), sondern von Herzen beten die Christen für den Kaiser und den ungestörten Bestand des Reiches [6]). Durch eine religiöse Verpflichtung ist ihnen ihre Haltung vorgezeichnet [7]). Das Gebot der Nächstenliebe findet besonders auch dem Kaiser gegenüber Anwendung [8]). Um des Glaubens willen kommen die Christen mit peinlicher Gewissenhaftigkeit ihren Steuerverpflichtungen nach [9]). Sie wissen über-

---

[1]) l. c. c. 48.

[2]) l. c. c. 26.

[3]) «Ideo magnus est (Caesar), quia caelo minor est; illius enim est ipse, cuius et caelum est et omnis creatura. Inde est imperator, unde et homo antequam imperator, inde potestas illi unde et spiritus.» l. c. c. 30.

[4]) Röm. 13, 1 ff.

[5]) Apologeticum, c. 33, cf. ad Scapulam, c. 2.

[6]) Apologeticum, c. 30, cf. 31, 32, 39.

[7]) «pro magno id iuramento habemus». Apologeticum, c. 32.

[8]) l. c. c. 36 und 39.

[9]) l. c. c. 42, cf. adv. Marcionem IV, 38.

dies recht wohl, was der Staat als Schützer des Rechtes und einer geordneten Verwaltung für sie bedeutet, falls er im Rahmen der ihm zukommenden Befugnisse bleibt. Werden diese jedoch überschritten, so wird seine Herrschaft zur Tyrannei. Die Besorgnis vor dem tumultuarischen und unsicheren Rechtsverfahren, das in den Prozessen gegen die Christen vielfach üblich war, hat Tertullian diese Bemerkung in den Mund gelegt [1]. Zugleich aber eröffnet sie uns einen Ausblick in eine in weiten Kreisen der christlichen Gemeinden vorwaltende Stimmung, die sich sehr erheblich von der theoretisch so stark betonten Loyalität gegenüber dem Staate unterscheidet.

Allerdings waren das Wesen und die Verwaltungspraxis des römischen Staates nicht dazu angetan, den Glauben zu stützen, dass er „Gottes Ordnung" in dieser Welt darstelle. Viel mehr musste er für den religiösen und sittlichen Massstab des Christen als ein Gebilde erscheinen, das Gottes Ordnung geradezu umkehrte und den schroffen Satz rechtfertigte, dass zwar die Welt (saeculum) Gott gehöre, die Einrichtungen dieser Welt (saecularia) aber dem Teufel [2]. In ihnen allen drückt sich die Überhebung der gottabgewandten Menschheit aus. Ihre sittlich-religiöse Verkehrung spiegelt sich in der metaphysischen wie in der politischen Überwertung der Welt. Metaphysisch erscheint nun die Schöpfung als „Nebenbuhlerin Gottes" [3], politisch läuft diese Verkehrung in den Anspruch des Kaisers auf göttlichen Kultus aus [4]. Die unbedingte Ablehnung dieser politisch-religiösen Forderung ist bekanntlich der Hauptgrund für die von seiten des Staates gegen die Christen ins Werk gesetzten Verfolgungen gewesen. „Itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur. Summa haec causa, immo tota est [5]. Die antike Staatsvergötterung ist dann vor dem unbeugsamen Willen derer zerfallen, die nicht zwei Herren dienen wollten. Unter tausend Schwierigkeiten gingen sie ihren geraden, jeden Kompromiss ablehnenden Weg, und der Erfolg war: das Christentum hat die politische Religion entwurzelt [6].

---

[1]) l. c. c. 2.

[2]) de spectaculis, c. 15.

[3]) de corona, c. 2., der Grund hierfür: de spectaculis, c. 2.

[4]) Vgl. hierzu K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche, S. 13.

[5]) Tertullian, Apologeticum, c. 10, cf. 28 und die Stellen aus Ulpian b. Neumann, S. 13.

[6]) Harnack a. a. O., S. 214.

Doch die Kampfesstellung gegen den Staat hat auch das Urteil über ihn in der stärksten Art beeinflusst. Schon die Bildersprache der Apokalypse bezeichnet die Reichshauptstadt Rom als die grosse Hure [1]). Pergamon in Kleinasien, wo der erste Tempel der Roma und des Augustus stand, galt ihr als der Thron Satans [2]). Krieg und Gewalttat haben die Grösse des römischen Reiches begründet; aus der Zerstörung fremder Staaten, Städte, Tempel und Kulte ist die beherrschende Einheit seiner Macht erwachsen [3]). Entsprechend sind auch die Gesetze, der Ausdruck des staatlichen Machtwillens, nicht vom Himmel gefallen, sondern von Menschen gemacht. Nicht die Dauer ihrer Geltung, nicht die Würde ihrer Urheber, sondern allein ihre Billigkeit empfiehlt sie. Nicht sich selbst, sondern denen, von welchen sie Befolgung erwarten, schulden sie Rechenschaft [4]). So kann es denn auch für die Christen keine Gewissensverpflichtung geben, einem ungerechten Gesetze zu folgen [5]). Viel schärfer noch lauten die Äusserungen des Origenes in seiner Apologie gegen Celsus [6]); unter Berufung auf das Gesetz der Wahrheit fordern sie geradezu zum aktiven Widerstand gegen die Gesetze der Sünde auf. Alles, was mit dem Staate zusammenhängt und von ihm ausgeht, wird für diese Gesinnung verdächtig. Die Worte, die die sittliche Welt gleichsam in zwei in ihrem Wesen entgegengesetzte Teile zerspalten, werden auch auf das Reich Gottes und die irdischen Reiche übertragen: „Man kann nicht zwei Herren dienen, nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Die Ämter des heidnischen Staates, seine Ehrenstellen, seine öffentlichen Feste, — sie alle sind von symbolischen Erweisen der Idolatrie umgeben [7]). Der christliche Soldat, der sich weigert, aus Anlass einer Geldspende des Kaisers den üblichen Kranzschmuck anzulegen, wird von Tertullian in fast überschwänglichen Worten gefeiert [8]). Die Schrift „de corona“, welche diese Episode aus den Christenverfolgungen berichtet, ist übrigens in allen ihren Ausführungen von einer tiefen Ab-

---

[1]) Apokalypse 17, 1 ff.
[2]) Apokalypse 2, 13.
[3]) Tertullian, Apologeticum, c. 25.
[4]) l. c. c. 4.
[5]) adv. nationes, c. 6.
[6]) Origenes c. Celsum I, 1; VIII, 56.
[7]) de corona, c. 13.
[8]) l. c. c. 1.

neigung gegen den Militärdienst erfüllt. Das Schwert ist zur Verteidigung Christi nicht geeignet. Der Kriegsdienst leistende Christ gilt bei dem Herrn soviel als ein Heide. Aus dem Heerlager des Lichts geht er in das Heerlager der Finsternis über und verübt dabei eine Art von religiöser Fahnenflucht. Nur die Soldaten nimmt Tertullian von seinem Urteil aus, die, ursprünglich Heiden, während ihres Dienstes erst gläubig geworden sind. Aber man merkt ihm an, dass ihn zu dieser Einschränkung nur die neutestamentlichen Vorbilder gläubig gewordener Krieger veranlassen, und so endigt seine Darlegung mit dem den vorausgehenden Ausführungen widersprechenden, sicher widerwilligen Zugeständnis: Nimm an, dass der Kriegsdienst, abgesehen vom Tragen der Kränze, erlaubt ist[1]). Nicht in der Richtung dieses Kompromisses liegt dagegen das schroffe Urteil: jeder Beamte müsse sich als ein „minister idolatriae" erweisen[2]).

Unter solchen Voraussetzungen ist es wohl begreiflich, dass die christlichen Gemeinden sich wie ein Fremdkörper im Staate fühlen mussten. Ihr Reichswesen *(πολίτευμα)* liegt schon nach den Worten des Philipperbriefes im Himmel[3]); ihm allein gilt ihre Sehnsucht. Der Gegensatz zwischen dem völlig transzendenten christlichen Wesen und dem auf das Diesseits eingestellten politischen Streben verdinglicht sich in dem Hirten des Hermas in dem Bilde zweier einander gegenüberstehenden Städte. Als Fremdling steht und lebt der Christ in der Stadt des Diesseits; sie ist nicht sein Eigentum, steht vielmehr unter der Gewalt eines anderen (des Kaisers); seinen Gesetzen und Ordnungen ist sie unterworfen. Der Christ aber soll sich von ihr fernhalten, um nicht das Gesetz der himmlischen Stadt zu verläugnen. Nur so kann er die ihm eigene Aufgabe erfüllen und das Heil erlangen[4]). Wir sehen, wie abschliessend und ausschliessend die Jenseitsstimmung auf weite Kreise der Christenheit wirkte, eine Stimmung, für die wieder Tertullian einen sentenzenhaft zugespitzten Ausdruck gefunden hat. Dem Vorwurf der Interesselosigkeit der Christen für die Aufgaben des Vaterlandes und des Reiches begegnet er mit dem Satz: Niemand wird für einen anderen geboren, um am Ende für sich

---

[1]) l. c. c. 11; zu der ganzen Frage vgl. auch de idolatria, c. 19.
[2]) de idolatria, c. 17 u. 18.
[3]) Philipp. 3, 20.
[4]) Pastor, III similit. 1 b. edit. Alb. Dressel, 1857, p. 483.

selbst zu sterben (nemo alii nascitur morituris tibi[1]). Daneben bedarf es kaum noch der Versicherung, dass den Christen jedes Interesse für Politik fehle; sie haben wohl eine weltweite Mission[2]), — ihre Lebenshaltung aber bedingt eine konventikelhafte Abschliessung gegenüber allen weltlichen Einrichtungen und Begebenheiten. Gewiss dürfen wir nicht vergessen, dass die hierher zielenden Äusserungen Tertullians den Stempel persönlicher Übertreibung an sich tragen, wie denn der Rigorismus seiner Anschauungen ihn schliesslich dem Montanismus in die Arme geführt hat. Aber letzten Endes ist doch der Montanismus der erste, im Laufe der Geschichte immer wieder hervorgetretene Protest gegen eine Angleichung des Christentums an die Welt, getragen von der Sorge um die Erhaltung der Reinheit des sittlichen und religiösen Ideals, das die Gemeinde der Heiligen in sich darstellen sollte.

Dass dieser Protest unwirksam bleiben musste, mochte vorerst daran liegen, dass für eine in die Breite gewachsene menschliche Gemeinschaft[3]), der viele Berufene, aber wenig Auserwählte angehörten, das Atmen und Leben in so überirdisch reiner Luft, wie sie der Ethik der Bergpredigt eigen ist, überhaupt nicht mehr möglich war. Aber ebenso bestimmend war der Umstand, dass der Protest mit Gesichtspunkten verquickt war, die eine doch recht beschränkte Auffassung der Religion des Geistes und der Kraft verrieten und dem montanistischen Christentum, wie schon gesagt wurde, einen konventikelhaften Charakter aufgedrückt haben. Denn mag auch Tertullian im Apologetikum versichern: wir sind keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, keine Waldmenschen und Lebensflüchtlinge. Wir sind dessen stets eingedenk, dass wir Gott als Herrn und Schöpfer Dank schuldig sind und verschmähen keine der Früchte seiner Werke. Allerdings zügeln wir uns, damit wir von ihnen nicht masslos oder in verkehrter Art Gebrauch machen. Somit leben wir mit euch in dieser

---

[1]) Neumann, a. a. O., S. 195, umschreibt den Sinn der in ihrer Prägung etwas schwer übersetzbaren Worte Tertullians mit dem Satze: ein jeder sterbe für sich selber und lebe also auch nicht um eines anderen willen.

[2]) « Nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus mundum.» Apologeticum, c. 38.

[3]) Siehe Harnack, A., Mission und Ausbreitung des Christentums, Buch IV; bei Tertullian namentlich die oft zitierte Stelle Apologeticum, c. 37, und ad Scapulam, c. 2.

Welt zusammen und benutzen das Forum, die Fleischhallen, die Bäder, die Kaufläden, die Werkstätten, Ställe, Jahrmärkte und übrigen Handelsgelegenheiten. Wir gehen zu Schiff und tuen Kriegsdienst, treiben Ackerbau und Handel, üben mit euch die gleichen Kunstfertigkeiten aus und bieten die Erzeugnisse unserer Arbeit der Öffentlichkeit zum Gebrauche dar [1]), — daneben steht die rücksichtslose und schroffe Prüfung und Verwerfung fast aller Lebensberufe für den Christen in der Schrift „über den Götzendienst". In ihr aber wendet sich Tertullian an die gläubige Gemeinde, um ihr die letzten Folgerungen aus ihrer religiösen Lage, die bis zum Unbedingten getriebenen sittlichen Verpflichtungen klarzulegen. Es ist der Spürsinn des Fanatikers, der hier die wirklichen oder auch nur möglichen Beziehungen der Handwerke wie der freien Berufe zum Götzendienste aufdeckt, um mit der unerbittlichen Forderung zu schliessen: Der Christ muss um des Herrn willen jeden Kreuzesweg zu gehen bereit sein, er muss, wenn Gott es fordert, die Eltern, Gatten und Kinder verlassen können, um wieviel mehr Besitz, Amt und Beruf! Bedenken, dann Mangel und Not leiden zu müssen, werden mit der Bemerkung zurückgewiesen: „fides famem non timet [2]). Der religiöse Idealismus, der die Fäden der stärksten Lebensnotwendigkeiten zu zerreissen entschlossen ist, wird mühelos das leichtere Gespinnst der sinnlichen Vergnügungen und Freuden zur Auflösung bringen: nichts darfst du mit den Freuden der Heidenwelt gemein haben, musst ihnen vielmehr entgegen sein. „Die Welt wird frohlocken, ihr aber werdet trauern [3]).“ In jedem Genuss regt sich die verbotene Begierde nach dieser Welt [4]) — darum soll der Christ ihm aus dem Wege gehen: er soll das Theater mit seinen Schauspielen, die Zirkusspiele meiden. Die Welt des Glaubens wird ihm reichen Ersatz bieten — vollends dann, wenn über diese vergängliche und sündige Welt das Gericht erfolgt [5]). Schon jetzt ergeht sich der Geist des Gläubigen, den künftigen Triumph ahnend, ausser ihren Schranken: Extra saeculum estis [6]).

---

[1]) Apologeticum, c. 42.
[2]) de idolatria, c. 12; vgl. auch c. 8, 11, 17, 18.
[3]) Joh. 16, 20; siehe de corona, c. 13.
[4]) de spectaculis, c. 14: «concupiscentia saeculi».
[5]) l. c. c. 24, 29, 30.
[6]) ad martyres, c. 2.

Auch Tertullian scheint hier — wenigstens deuten die von ihm verwendeten Bilder und Gleichnisse darauf hin [1]) — dem Hochflug platonischer Gedanken zu folgen, der keine Berührung zwischen der göttlichen Idealwelt und der irdisch vergänglichen Welt der Sinne zulässt. Aber eine enge Flugbahn bleibt diesen Gedanken zugemessen. Denn nicht in der Welt der Ideen lebt letzthin Tertullians Glaube, sondern in der Welt der sinnlich greifbaren, geschichtlich zu erweisenden Tatsachen. Es ist daher keine Rede davon, dass er nach dem Vorbild und in der Weise Justinus oder eines Clemens von Alexandrien die Logoslehre für eine Vermittelung zwischen den christlichen Glaubensgedanken und dem Ideengehalt der griechischen Philosophie nutzbar zu machen verstünde. Der schöne Gedanke von dem testimonium animae naturaliter christianae bleibt sehr dürftig in seiner Ausführung [2]). Dagegen wiederholt er das bei den altchristlichen Apologeten immer wieder vorgetragene Märchen, dass die bei den griechischen Dichtern und Philosophen sich findenden Wahrheiten auf irgend einem Wege der jüdischen Offenbarung, also Moses und den Propheten, entlehnt sein müssten [3]). — Nur ein formaler Wert kommt den weltlichen Studien zu, insofern sie eben die Grundlage für die Erkenntnis der göttlichen Dinge darbieten [4]). Im übrigen spricht Tertullian im Advokatenstyl von der Philosophie und ihrer Bedeutung: „Was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen miteinander gemein? Unsere Lehre stammt aus Salomons Halle, welcher selbst uns hinterliess, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Es mögen die sich hüten, die ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum eingeführt haben. Nach Jesus Christus bedürfen wir des Forschens nicht mehr, noch des Untersuchens nach verkündetem Evangelium. Wenn

---

[1]) l. c. Der Vergleich der Welt mit einem Kerker und die Ausführung dieses Vergleichs erinnert sehr stark an die entsprechenden Ausführungen in Platons Phaedon.

[2]) Apologeticum, c. 17: «Die Zeugnisse der Seele sind ebenso wahr als einfach, ebenso einfach als alltäglich» schreibt hierzu Tertullian, de testimonio animae, c. 5. Seine Gedanken bewegen sich hier allerdings fast ganz auf der Bodenfläche des Alltäglichen.

[3]) Apologeticum, c. 47.

[4]) de idolatria, c. 10: «quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?»

wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus weiter nichts mehr [1]." „Mit dem Glauben hört alles Suchen und Finden auf. Christus selbst hat diese Grenze bestimmt, der nicht will, dass du etwas anderes glaubst, als was er gelehrt hat und folglich auch nichts anderes suchest [2]." Der Glaube mag noch so paradox sein, das empfiehlt gerade seine Glaubwürdigkeit [3]).

Nichts zu wissen, was dem Glauben entgegen ist, heisst alles wissen [4]). Das Gefühl für die unbedingte Überlegenheit des Glaubens gegenüber dem Vernunftwissen beruht bei Tertullian gewiss auf der persönlichen Neigung, dem Handgreiflichen und Sinnenfälligen, dem geschichtlich Bezeugten und durch Glaubensregel festgelegten weit grösseres Vertrauen entgegenzubringen als den durch mühevolle und schwierige Überlegung gefundenen, zudem durch keine sichtbare Evidenz gestützten Ergebnissen der Dialektik. Diese erscheint ihm nur als eine „Kunst zum Aufbauen und Zerstören, verschmitzt in ihren Behauptungen, gezwungen in ihren Schlüssen, strenge in ihren Beweisen, sich abmühend in ihren Kontroversen und dabei sich selbst zur Last, alles erwägend, um schliesslich nichts zu Ende zu führen [5]). — Nur die Neigung zum Unglauben [6]) bringt es fertig, in der christlichen Lehre eine Art von Philosophie zu sehen; denn während die Philosophen nur scheinbar ein Interesse für die Wahrheit zeigen, um sie tatsächlich zu verfälschen, ist es den Christen wirklich und um ihres Seelenheiles willen ein Bedürfnis, sie zu besitzen. Für sie handelt es sich dabei nicht um eine subtile dialektische Überlegung, sondern um einen gesicherten Besitz, um Tat und Leben. „Jeder christliche Handwerker hat Gott gefunden und tut ihn kund und beantwortet in der Folge alles, was man in bezug auf Gott fragen kann, durch die Tat, während Plato behauptet, dass es schwer sei, den Weltbaumeister zu finden und den gefundenen

---

[1]) de praescriptione haereticorum, c. 7.

[2]) l. c. c. 10.

[3]) De carne Christi, c. 5; Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.

[4]) de praescriptione haereticorum, c. 14.

[5]) l. c. c. 7.

[6]) Die «incredulitas» behandelt die christliche Lehre «non utique divinum negotium, sed magis philosophiae genus». Apologeticum, c. 46.

allen mitzuteilen[1]." Mit Behagen geht Tertullian die Berichte und Anekdoten durch, die den Tiefstand der Sittlichkeit bei den meist gerühmten Philosophen zeigen sollen, um mit dem pathetischen Ausruf zu schliessen: „Was haben schliesslich der Philosoph und der Christ miteinander gemein, der Schüler Griechenlands und des Himmels? der Bewerber um Ruhm und der um Leben? der Wortmacher und der Tatenvollbringer? der Zerstörer und der Erbauer der Dinge? der Freund und der Feind des Irrtums? der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller, ihr Dieb und ihr Wächter?[2]." Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man Tertullian nach solchen Äusserungen, die sich übrigens aus seinen Schriften leicht vermehren liessen, einen blinden und gefährlichen Bildungshass zum Vorwurfe macht; gefährlich darum, weil seine Gesinnung, hätte sie sich in der Kirche durchsetzen können, das Christentum heimatlos und ohne Wurzel in der Welt des Geistes gelassen hätte[3]. So ist er nur der Wortführer einer Partei geworden, die sich vermöge der Enge ihres Gesichtskreises selbst zur Isolierung bestimmte. Wohl ist sie in ihrer Art niemals ausgestorben, sondern hat immer wieder Anhänger gefunden, die den sektenhaften Hochmut Tertullians gegen Kultur und Geistesbildung teilen. Aber stärker und schliesslich siegreich waren doch die Kräfte, die das Christentum als eine allumfassende Wahrheit erkannten, in der auch das Geisteserbe der vorchristlichen Zeit wohl aufgehoben war. Nur zeigen uns die Wirbel und Strudel der Gegenströmung, als deren beredtester Anwalt zweifellos Tertullian gelten darf, mit welchen Widerständen die Denker zu ringen hatten, die wie Clemens von Alexandrien und Origenes „für die Gebildeten der ganzen Welt schrieben und das Christentum in die Weltbildung überführten"[4].

Eine Würdigung des Eigenartigen und Bedeutsamen in der philosophischen Durchdringung der christlichen Glaubenslehre

---

[1]) l. c.

[2]) l. c. am Ende; vgl. übrigens zu diesen Ausführungen Joh. Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 104 f.

[3]) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Werke, Bd. 7, Abt. 1, S. 332 f., hat sich denn auch Tertullian als typischen Vertreter des «ressentiment» und sklavischer Weltverachtung nicht entgehen lassen.

[4]) A. Harnack, Dogmengeschichte, I³, S. 590.

durch die alexandrinische Schule liegt ausser dem Kreise unserer Betrachtung. Nur ein paar Bemerkungen mögen hier eingeschaltet werden, die dem Nachweis dienen sollen, wie durchaus entgegengesetzt die sittliche Bewertung des Erkenntnisstrebens bei Clemens und seiner Schule im Vergleich zu der durch Tertullian vertretenen Geistesrichtung gehalten ist. Diese sieht in der Dialektik ein müssiges, meist von Ruhmsucht und Überhebung geleitetes Gedankenspiel, die Philosophen werden als die Patriarchen der Häretiker verschrien[1]. — Dagegen preist Clemens die Erkenntnis *(γνῶσις)* als die Vollendung des Glaubens, indem sie ihn zur Unfehlbarkeit, Wissenschaft und zu vollkommenem Verständnis erhebt[2]; mehr noch: die Erkenntnis ist Selbstzweck und müsste selbst dann noch um ihrer selbst willen vom Gnostiker gewählt werden, wenn die ewige Seligkeit von ihr getrennt wäre[3]. — Bei Tertullian ist das menschliche Geistesleben ganz der Eitelkeit des Irdischen ausgeliefert, bei Clemens erscheint es in seiner Vollendung als das höchste Gut und trägt auf seinen Flügeln den Menschen zu Gott empor. Tertullian lässt den Menschen auch im Gebiete des Glaubens im Stande der Unmündigkeit; seine Religion ist die Religion der Autorität und des Gehorsams. Clemens dagegen werden die Zeugnisse der Offenbarung Anlass für eine Entwicklung des Geisteslebens, in der es die volle Mündigkeit der Erkenntnis findet. Seither aber ist die zur divina sapientia geweihte Glaubensphilosophie ein Bestandstück in dem Geisteserbe geworden, das die Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert als Überlieferung und Aufgabe dem Kreise ihrer Denker hinterlassen hat.

Allerdings dürfen wir nicht übersehen, dass die Konzentration der metaphysischen Begriffe um den Gottesbegriff, die Vertiefung in die religiös-psychischen Zuständlichkeiten der Weltentrücktheit, kurz der transzendente Charakter der neuplatonischen Philosophie in hohem Masse dazu beigetragen haben, eine Verschmelzung zwischen ihr und dem tieferen Gehalt der Glaubensvorstellungen, wie die kirchliche Überlieferung ihn

---

[1]) Tertullian, de anima, c. 3.

[2]) Clemens, Stromata VI, 9 und 10; VII, 10. — *πίστις οὐκ ἄνευ γνώσεως.* Strom. V, 1. *πλέον ἐστὶν τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι.* VI, 14.

[3]) Stromata, IV, 22.

darbot, zu ermöglichen [1]). An den grossen religions-philosophischen Werken des Clemens wie des Origenes lässt sich das leicht deutlich machen. Die eindrucksvollsten Zeugnisse aber liegen darüber bei Augustinus vor. Was er der neuplatonischen Philosophie für seine geistige Entwicklung verdanke, berichtet er in der wohl kurz vor seiner Taufe verfassten Schrift gegen die Akademiker: sie hat mich von dem Aberglauben (des Manichäismus), in den ich mich gestürzt hatte, befreit. Denn sie lehrt mich in Wahrheit, dass schlechterdings nichts irgend ein Wert beizulegen, vielmehr alles gering zu schätzen sei, was mit sterblichen Augen geschaut wird und überhaupt Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung ist. Die Philosophie verspricht den wahren und verborgenen Gott klar zu zeigen, und sie lässt mich ihn bereits wie durch lichtes Gewölk schauen [2]).“ — „Der Name des Philosophen“, so erklärt er noch im Gottesstaat, „bedeutet einen Freund der Weisheit; ist aber die Weisheit Gott selbst, durch die alles geschaffen wurde, wie die göttliche Autorität und Wahrheit es zeigt, so ist der wahre Philosoph ein Liebhaber Gottes [3]).“ In den unwandelbaren Gesetzen, die über allem Leben ordnend walten, findet er den Sinn aller Wirklichkeit und alles Geschehens, die göttliche Vernunft selbst. Indem er sich in diese versenkt, wird dem Denker die Seligkeit zuteil, die der Besitz des höchsten Gutes, der allumfassenden Wahrheit nämlich, in sich schliesst. In der Konsequenz dieser Gedanken scheint das rationalistische Lebensideal Spinozas mit seiner amor intellectualis Dei zu liegen. Doch von dem Wege, der zu diesem Ziele führt, biegt Augustinus unter dem Einfluss von Motiven ab, die ausser der Sphäre des Denkens liegen. Das erste und massgebende Motiv dieser Art ist durch die Mystik seiner Weltanschauung gegeben. Auch auf das menschliche Erkenntnisstreben übt die göttliche Gnade ihren Einfluss aus. Nur dem Zufall ist es daher, meint Augu-

---

[1]) Wie stark unter den neuplatonischen Gegnern des Christentums Porphyrius diese ideellen Zusammenhänge empfunden hat, ist von Harnack mit Recht hervorgehoben worden. Mission und Ausbreitung des Christentums, S. 355; cf. Augustin, de Civ. Dei VIII, 10.

[2]) Contra Academicos I, 1, 3, und III, 20; cf. Confessiones VII, 20, 26; s. hierzu F. Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe, S. 42 ff.

[3]) de Civitale Dei VIII, 1.

stinus, zu danken, wenn in vorchristlicher Zeit die Philosophen Wahres und mit dem christlichen Glauben Übereinstimmendes gefunden haben[1]). — Das zweite Motiv, das ihn über den Rationalismus hinausführt, entstammt seiner lebenskundigen Psychologie. Das Denken, so lehrt er, folgt nicht nur seinen eigenen Antrieben, sondern ebenso häufig den blinden und irregeleiteten Instinkten des Willens. Und wie diese die Ordnung der moralischen Welt zerstören, so verkehren sie auch die ideale Ordnung der göttlichen Wahrheit zu lauter Widersprüchen. Auf Nebenwegen der Polemik sehen wir aus diesem Grunde Augustinus seine Anerkennung der platonischen und neuplatonischen Philosophie widerrufen; statt dessen macht er ihren Denkern „Mangel an Demut" zum Vorwurf[2]). Schliesslich rechnet er die Philosophen überhaupt „zur Stadt des Teufels, und diese heisst wohl, wegen der Verwirrung, in der sie sich untereinander befinden, Babel"[3]). Im ganzen kann also nur mit bestimmten Einschränkungen die Rede davon sein, dass Augustin die Ergebnisse der antiken Geistesphilosophie mit den Forderungen der christlichen Glaubenslehre zu einem zusammenfassenden Ausgleich gebracht hätte. Der vollendete Bau seiner Gedanken lässt allerdings in dem verwendeten Material, wie in Ausführung und Styl den platonischen Idealismus erkennen; er verdankt ihm Wesentliches. Aber zwiespältigen Herzens hat er dieser Dankespflicht gedacht. Der Theologe in ihm hielt dem Philosophen vor, dass er nur der göttlichen Gnade die Erkenntnis der Wahrheit zu danken habe, dass keine menschliche Leistung in sich selbst wertvoll und, wenn sie dazu gemacht werde, ein Zeugnis der Überhebung und des Stolzes sei. Ein Bruch geht durch sein Leben und sein Denken[4]). Durch seine Bekehrung ist er sich selbst in vieler Hinsicht fremd geworden. Aber er hat trotz aller Betonung seiner kirchlichen Orthodoxie weder den Neuplatoniker noch den Manichäer in

---

[1]) de doctrina christiana II, 40, 60.

[2]) de Civ. Dei X, 29; «humilitate opus erat quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest».

[3]) de Civ. Dei XVIII, 41; vgl. hierzu c. 39 Augustins Urteil über den Wert der mathematischen Naturwissenschaft, speziell der Astronomie, «magis ad exercenda ingenia quam ad inluminandas vera sapientia mentes solet valere.»

[4]) Vgl. hierzu die Bemerkungen bei A. Niemann, A's. Geschichtsphilosophie. Diss. 1895. S. 74.

sich verleugnen können. — Seiner manichäischen Vergangenheit aber ist vor allem seine dualistische Geschichtsbetrachtung und im Zusammenhang mit ihr seine pessimistische Staatsphilosophie entwachsen.

Alle Geschichte ist für Augustin Geschichte der Weltstaaten auf der einen, Geschichte der göttlichen Offenbarung und des Reiches Gottes auf der andern Seite. Dem Dualismus dieser geschichtlichen Entwicklung entspricht jedoch nicht das metaphysisch ursprüngliche Verhältnis Gottes zur Welt. Ihm zufolge erfasst ein Schöpferwille alles Sein und gliedert es in einer vollkommenen Ordnung [1]). Für das göttliche Erkennen ist diese Ordnung eine ewige, unveränderliche, in sich vollendete; sie ist es, obwohl der von Gott in einem „unbegreiflichen Begreifen" erschaute Zusammenhang der Dinge ein Zusammenhang zeitlich wirkender Ursachen ist [2]), die als solche endlich, veränderlich, ja gegen Gottes Ordnung gerichtet sein können [3]). Denn zu den zeitlich wirkenden Ursachen gehört der Wille der geistbegabten Geschöpfe, der sich vermöge der ihm verliehenen Freiheit vom höchsten Sein (summe ens), vom höchsten Gut (summe bonum) und von der Ordnung der Liebe (ordo amoris) abwenden kann, um in vermessener Selbstüberhebung sich selbst und die endlichen Güter Gott vorzuziehen [4]) und damit eine Ordnung zu begründen, die jeden Rechtes entbehrt und überdies mit dem Fluche belastet ist, sich immer wieder selbst zu zerstören. Der vorgeschichtliche Abfall der reinen Geister wirkt als Anreiz zur Sünde in Adam fort, um in seinen Söhnen Kain und Abel [5]) (als dessen Ersatzmann dann Seth eintritt [6]) die Spaltung der Geisterwelt in geschichtlich greifbaren Gemeinschaftsbildungen auch innerhalb der Menschheit kenntlich wer-

---

[1]) de Civ. Dei XIX, 12: «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio»; cf. l. c. XII, 4, 5; XXII, 30.

[2]) Civ. D. XII 18 (Schluss): (Dei) sapientia . . . inconprehensibili conprehensione omnia inconprehensibilia conprehendit, ut quaecumque nova et dissimilia consequentia praecedentibus si semper facere vellet, inordinata et inprovisa habere non posset, nec ea provideret ex proximo tempore, sed aeterna praescientia contineret; cf. l. c. X, 12; XII, 17; XXII, 2; de Genesi ad Litt. V, 44, 45.

[3]) de Civ. D. XXII, 2.

[4]) l. c. XII, 1 und 6; de vera religione 13, 26; de libero arbitrio II, 19, 52; I, 16.

[5]) Civ. D. XV, 5 und 8.

[6]) l. c. XV, 17.

den zu lassen. In ihr stehen sich nun Gottesstaat und Weltstaat in unausgleichbarem Gegensatz in allem Wandel der Zeiten, ja über alle Zeit hinaus in der Ewigkeit gegenüber. Denn die Bemerkung Augustins, dass die Bürger des Weltstaats nach dem letzten Gericht keinen Staat mehr bilden würden [1]), kann doch wohl nur den Sinn haben, dass ihnen alsdann die Kraft des staatsbildenden Willens verloren gegangen ist, für den sich kein Objekt mehr findet. Dagegen bestehen die Individuen, die dem Staat einst angehört haben, noch fort, aber nun wirklich als ungegliederte massa perditionis — nur noch ein Objekt der ewig wirksamen Strafgerechtigkeit Gottes. Der Dualismus wird also von Augustinus verewigt, wenn auch der Weltstaat die Form eines organisierten Gemeinschaftswesens verliert.

Ehe wir jedoch den Urteilen Augustins über Gottesstaat und Weltstaat, ihre sittliche und religiöse Bedeutung, ihre Leistung und ihr Ziel näher treten, müssen wir den metaphysischen Hintergrund, von dem beide sich abheben, noch einmal durchleuchten. Wir werden hierbei auf nicht aufzuhellende Dunkelheiten stossen. Aber gerade die Rätsel, vor die uns Augustins Denkweise stellt, werden uns den Pessimismus seiner Weltbetrachtung und Staatsauffassung verständlicher machen.

Der menschliche Wille, so werden wir von ihm belehrt, ist als ein selbständiger Faktor in den ordo causarum aufgenommen [2]), den die göttliche Vorsehung und, sofern diese als göttliches Gnadenwalten aufgefasst werden kann, ihr Heils- und Erlösungsratschluss in sich befasst. Aber dieser Behauptung entzieht Augustin selbst wieder die metaphysisch-theologischen Stützen, wenn er erklärt, dass bei den Erlösten und zur Seligkeit Prädestinierten Anfang, Fortgang und Vollendung des Heilswerkes nur der göttlichen Gnade, und nicht der mensch-

---

[1]) l. c. XV, 4. «Terrena porro civitas, quae sempiterna non erit» (neque enim, cum extremo supplicio damnata fuerit, iam civitas erit); vgl. hierzu auch Niemann a. a. O., S. 78.

[2]) Civ. D. V, 9, nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur; cf. auch V, 8 und 10: de Genesi ad Litteram VIII, 17, de trinitate III, 16. Augustin unterscheidet «ordo rerum», die durch die Schöpfung gegebene kosmische Ordnung, ordo causarum, die Ordnung der in den semina und potestates enthaltenen Natur- und Geisteskräfte, deren Entfaltung sich im ordo temporum vollzieht.

lichen Willenskraft zu verdanken sei [1]). Diese Lehre findet ihre erschreckende Ergänzung in den Gedankengängen, die bei Augustin aus dem Dogma von der Erbsünde abgeleitet werden. Ihm zufolge ist dem Willen die Kraft zum Guten vollständig verloren gegangen und nur noch die Freiheit zum Bösen verblieben [2]). Aber auch diese Freiheit ist eine illusorische, insofern der menschliche Eigenwille auch in seiner Richtung auf das Böse von der göttlichen Willensmacht überschattet wird. Jener muss sich dahin wenden (Pharaos Verstockung wird als Beispiel dafür angeführt), wohin diese ihn richtet [3]). Somit bleibt für eine selbständige Betätigung des Willens überhaupt kein Raum mehr. Zwar hat Augustin diese Konsequenz seiner Anschauungen zu umgehen und zurückzudrängen versucht [4]); aber seine Freiheitslehre bleibt in dem Netz theologisch-metaphysischer Gedanken gefangen, die das Handeln des Einzelmenschen wie der Menschheit im ganzen durch die göttliche Vorsehung bestimmt sein lassen. Und wie die Weltgeschichte vor aller Zeit in der ewigen Weisheit und Allmacht Gottes vollendet ist [5]), so ist auch das Weltgericht schon durch die vor der Schöpfung vollzogene Gnadenwahl für alle geist- und willensbegabten Geschöpfe entschieden. Nach einem in seinen Gründen verborgenen, aber gerechten Ratschluss hat Gott einen Teil der Menschen als Gefässe der Barmherzigkeit aus der weit überwiegenden Mass der Verlorenen, den Gefässen des Zorns, ausgesondert und zur Seligkeit bestimmt, während alle übrigen der Verdammnis anheimfallen [6]). Gelegentlich hat Augustin den Gedanken geäussert, als werde von Gott das sittliche Verhalten der Prädestinierten bei der Gnadenwahl in Rücksicht gezogen [7]); aber anderwärts spricht er sich mit erbarmungsloser Härte dahin aus, dass hier ein Akt absoluter göttlicher Willkür vorliege, der darum gerechtfertigt sei, weil das ganze Menschengeschlecht, mit Sünde belastet, kein Verdienst und kein Recht

[1]) de corrept. et gratia 12, 13, 14, 38.

[2]) l. c. 37. — de Civ. D. XII, 1; XIX, 25.

[3]) de gratia et libero arbitrio, 43, 45; de Civ. D. XXII, 2. Enchirid. de fide, spe et charitate XXX.

[4]) de libero arbitrio III, 3, 4; de Civ. D. V, 10.

[5]) de Civ. D. X, 12: «cuius dispositione iam tempora facta sunt quaecunque futura sunt . . temporaliter fiunt iussa aeterna eius lege conspecta»; cf. XII, 17; XXII, 2.

[6]) de Civ. D. XV, 6 und 21; XIV, 26.

[7]) de Civ. D. V, 10.

aufzuweisen habe. Die Gnade sei durchaus ein unverdientes Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit. In den Worten des paulinischen Gleichnisses wiederholt Augustin auch seinen Gedanken: „Der Töpfer hat die Macht, aus derselben Masse ein Gefäss zur Ehre und ein anderes zur Unehre zu machen[1])“. Somit werden wir hier vor den nach menschlichem Urteil grundlosen Willen der göttlichen Allmacht gestellt.

Aber rätselhafter noch wird uns Augustins Prädestinationslehre, wenn wir ihr seine Auffassung vom Wesen des Bösen zur Seite stellen. Da alles Sein dem göttlichen Willen entstammt, das Böse aber ihm nicht entstammt sein kann, so gibt es für das Böse auch keine reale Ursache[2]); wo wir ihm begegnen, erweist es sich als ein Mangel an Gutem, mit dem das Endliche behaftet ist[3]), als eine verkehrte Richtung des geschöpflichen Willens, der, statt dem höchsten Gute sich zuzuwenden, sich im Genusse endlicher Güter verliert[4]). Wieviel Anerkennung diese Bestimmungen insbesondere bei den scholastischen Philosophen gefunden haben, so wenig leisten sie tatsächlich für die Lösung des in Frage stehenden Problems. Denn das Übel der Endlichkeit kann doch nicht den geschaffenen Wesen als Schuld angerechnet werden, und das Unvermögen der geistbegabten Geschöpfe in dauernder Willenseinigung mit Gott, als dem höchsten Sein und Gut zu verharren, wird doch nicht damit erklärt, dass man sagt, dieses Unvermögen bedinge als causa deficiens die Verkehrtheit des Willens, sein Versinken ins Böse. In der Tat führen die hierher zielenden Betrachtungen Augustins an den Rand eines Abgrundes, dessen Dunkel wohl kein sterbliches Auge durchdringt[5]). Wir wissen nur, dass in ihm Kräfte und Gewalten ruhen, deren die Vernunft nicht Meister werden kann. Wenn aber das Böse ein Irrationales und zugleich Nichtiges ist, so verstehen wir wohl, wie Augustin dazu kommt, alles für sinnlos, gehaltlos und nichtig zu erklären, was in seinem letzten Grunde auf dem Boden des bösen Willens und der Sünde erwachsen ist. Damit ist aber

---

[1]) sermo XXVI, 13. Epist. CXLIX, 21, 22.

[2]) non est efficiens causa, sed defficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio; de Civ. D. XII, 7; Confess. XII, 9.

[3]) privatio boni de Civ. D. XI, 9, et XII, 3.

[4]) de gratia Christi 20; de Civ. D. XII, 6 und 8; «deficitur .... contra ordinem naturarum ab eo quod summe est, ad id quod minus est».

[5]) Epist. CXCIV, 33; de dono perseverantiae 23

auch über den Weltstaat und seine Geschichte das Urteil gesprochen.

Doch der Trostlosigkeit, den die Welt der sittlich Verlorenen erwecken könnte, entzieht sich Augustinus, indem er auch sie dem Gesamtbilde der von der göttlichen Weisheit beherrschten Welt einordnet. Hier wird ihre sittlich-religiöse Bedeutung damit bestimmt, dass sie dem Erweis der göttlichen Gerechtigkeit zu dienen haben dadurch, dass diese an ihr den Unwert des Bösen ewig straft[1]). Aber zugleich erfüllt die dunkele Welt des Bösen noch eine weitere, man kann sagen, kosmisch-ästhetische Aufgabe. In ihrem Gegensatz zur Welt der Liebe und Gnade bildet sie die Antithese in dem von der göttlichen Allmacht und Allwissenheit beherrschten sittlichen Weltbau. In diesem sind somit auch die widerstreitenden sittlichen Kräfte zu einer Harmonie gebunden[2]). In ihrem Ausgleich bieten sie ein Zeugnis für den Glauben, durch den das religiöse und ästhetische Empfinden in gleicher Weise befriedigt erscheint: Deus naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator[3]). Hiernach wird in der Tat „die harmonische Darstellung aller in der Offenbarung auseinandertretenden Eigenschaften Gottes“ zum „höchsten Zweck der Welt“, zum „letzten Ziel der Geschichte“[4]).

Aber das Ziel ist auch für Augustinus nur ein Ideal des Glaubens, der von der Gnade erleuchteten Erkenntnis. Für den sinnlich gebundenen, auf die geschichtliche Erfahrung eingeschränkten Blick sind die Disharmonien in dieser Welt noch nicht gelöst, und die Kräfte des Guten und Bösen ringen miteinander in noch unausgeglichenem Kampfe. In zwei Lagern sind diese Kräfte gesammelt: im Gottesstaat (civitas Dei) und

---

[1]) de Civ. D. XII, 3 und 4.

[2]) l. c. IX, 22; XI, 23: «sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, siquis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est.» cf. XXII, 2.

[3]) l. c. XXII, 30.

[4]) G. J. Seyrich, Die Geschichtsphilosophie Augustins, Diss. 1891, S. 23; vgl. auch J. H. Reinkens, Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustinus, 1866, S. 32. — Der Ausgleich des ethischen Dualismus durch die auf dem höheren Standpunkt göttlicher Betrachtung (cf. de Civ. D. XII, 4 und 5, de libero arbitrio III, 32) gewonnene ästhetische Anschauung — eine Auffassung, die bei Augustin zweifellos auf neuplatonischer Grundlage ruht — wird jedoch schwerlich den befriedigen, der bedenkt, dass, was für Gott ein Schauspiel ist, für die Verlorenen bitterste Not, ewige Unseligkeit bedeutet. Auch die Bemerkungen Augustins de libero arbitrio III, 18, helfen darüber nicht hinweg.

im irdischen Staat (civitas terrena)[1]. Der Gottesstaat besteht teils aus den Heiligen, teils aus Menschen, die noch auf Erden pilgern, und endlich aus den Engeln, denen Gottes Wille unwandelbares Gesetz geblieben ist[2]. Wie der Ursprung, so ist auch das Ziel des Gottesstaates im Himmel zu suchen, wo er dereinst seine Vollendung erfahren wird, wenn nach dem Weltgericht die Zahl der zur Seligkeit Prädestinierten und ihm Angehörigen voll sein wird. Auf Erden wird der Gottesstaat zuerst durch einzelne, von Gott erwählte Persönlichkeiten und deren Familien, seit Abraham durch das jüdische Volk und nach Vollendung des Erlösungswerkes Christi durch die christliche Kirche repräsentiert. Allein die Familien- wie die Volksgemeinschaft, sowie endlich die Zugehörigkeit zur Kirche bietet keine Sicherheit für die Aufnahme in den Gottesstaat[3], die vielmehr ausschliesslich durch die göttliche Gnadenwahl und Prädestination bedingt ist. Da nun keine Gewissheit darüber besteht, wer durch die göttliche Gnade erwählt ist, so lässt sich auch nicht sagen, wer zum Gottesstaat gehört[4]. Jedenfalls befinden sich unter den Juden und Christen viele, die nur äusserlich ihm zugezählt werden können, tatsächlich aber von Gott verworfen sind, während unter den Heiden einzelne wenigstens zur Seligkeit bestimmt und erwählt sind[5]. Hiernach muss der Gottesstaat seiner tieferen Bedeutung nach als eine rein geistige Gemeinschaft der in der Liebe zu Gott Verbundenen angesehen werden; sie hat wohl im jüdischen Volk und nach Christus in der Kirche Organe, die ihrer Zielbestimmung dienstbar sind, — aber weder sind diese Organe ganz von ihrem inneren Leben erfüllt, noch beschränkt sie sich selbst in ihrer Erscheinung auf diese Organe. Sie ist mehr eine Idee als eine Institution, überall verbreitet[6]

---

[1]) Über die Begriffe «civitas Dei» und «civitas terrena» und ihre Bedeutung. vgl. besonders B. Seidel, Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus, Breslau 1910, und F. Offergelt, Die Staatslehre des hl. Augustinus, Bonn 1914. Hiernach sind die Begriffe von dem Reformdonatisten Ticonius übernommen.

[2]) de Civ. D. X, 7; XII, 9.

[3]) Vgl. hierzu die Bemerkungen von M. Ritter, Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft II, Histor. Zeitschrift, Bd. 107, 3. Folge; Bd. 11, S. 246f. Anmerkung.

[4]) de Civ. D. XX, 7.

[5]) l. c. III, 1; XVIII, 47.

[6]) de Civ. Dei XVIII, 32.

und doch weltfremd[1]), in steter Berührung mit dem Weltstaat und seinen Einrichtungen[2]), mit der sittlichen und geistigen Kultur der Welt[3]), und doch dem allem entrückt durch das überirdische Endziel, das sie den Gliedern des Gottesstaates vor Augen stellt: das ewige Leben und die Seligkeit in Gott[4]).

Die unbedingte Konzentration auf ein religiös transzendentes Ziel, die Augustin für die Glieder des Gottesstaates fordert, die weltabgewandte Gesinnung, in der sie sich bewegen sollen, hätte leicht, namentlich in Verbindung mit der schroffen Prädestinationslehre, einen religiösen Egoismus begründen können, dem das Schicksal der Welt, besonders das Schicksal der ausser dem Heilsverbande lebenden Menschheit, gleichgültig geworden wäre. Bei Tertullian sind wir auf Äusserungen gestossen, die dieses Urteil nahelegen[5]). Augustin indessen ist dieser Abirrung vom Wege der christlichen Liebesethik nicht gefolgt, trotzdem er die Forderungen dieser Ethik mit den Gedanken des antiken Eudämonismus zu vereinigen strebte. Denn auch der Christ sucht ihm zufolge in seinem Leben Antwort auf die Frage: quid efficiat hominem beatum?[6]) — Aber indem er in Gott das höchste Gut erkennt und zum Ziel des Lebens wählt, öffnet sich ihm ein Unendliches an Liebeskraft und in ihr ein Besitz, „der allen Geniessenden gemeinsam ist“[7]). Zwischen der religiösen Zielsetzung des Lebens und seiner sittlichen Ausgestaltung besteht ein unlöslicher Zusammenhang[8]). „In Gott lieben die Menschen einander am meisten[9]). — Die Begründung hierfür erblickt Augustin in dem Gedanken, dass Gott als das höchste Gut zugleich ein unendliches ist, das sich in der Wesensmitteilung nicht erschöpft. Wir mögen daher seine Liebe anderen, unseren Nächsten, mit

---

[1]) l. c. XV, 1, «peregrinus in saeculo», cf. Enarrat. in Psalmos CXLV, 1.

[2]) de Civ. Dei XVIII, 49; XIX, 13, 17, 26.

[3]) de Civ. Dei VIII, 1 und die folgenden Kapitel XIX, 5.

[4]) de Civ. Dei XV, 18; XIX, 4; XXII, 1 und 30: de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, c. 47.

[5]) Siehe oben S. 6 ff.

[6]) de Civ. Dei XIX, 1.

[7]) de doctr. christ. I, 5.

[8]) de moribus eccl. cathol. et de moribus Manich. I, 46: «Si enim Deus est summum hominis bonum . . . sequitur profecto, quoniam summum bonum appetere, est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere quam toto corde, ota anima, tota mente Deum diligere».

[9]) Epist. 137 n. 17.

teilen; je mehr wir das tun, um so mehr wird die Gottes- und Nächstenliebe in uns wachsen. Nicht wie die endlichen Güter zehrt das höchste Gut sich auf, indem viele es geniessen, nicht trennt es wie jene durch Neid und Habgier die, welche es besitzen, sondern je weiter der Kreis derer ist, die sich ihm zuwenden, um so grösser ist das Mitteilungsbedürfnis und die Bindekraft der Liebe[1]). So wird die Verbindung der Geister im religiösen Leben zugleich zu einer Bindung für das soziale Leben, dessen sonst schwer verständliche Verpflichtungen so mühelos erklärt werden können[2]). Die von der göttlichen Gnade erleuchtete Liebe weiss eben immer den Weg und die Mittel zu finden, um den Nächsten zu fördern, in jedem Falle aber Schaden von ihm fernzuhalten[3]). Das sittliche Feingefühl erwächst hier als Frucht aus der Innerlichkeit des religiösen Lebens.

Die gedankentiefen Äusserungen Augustins über das Wesen der christlichen Liebesethik schliessen, für sich genommen, eine positive Würdigung der natürlichen und profanen Ethik nicht aus. An Ansätzen zu einer solchen fehlt es denn auch bei Augustinus nicht; aber sie versinken rettunglos in dem fortreissenden Strome seiner Gnadenlehre, der alles, was ihm nicht angehört, vernichtet. Der Mensch, der ausser der Gnade lebt und wirkt, ist hülflos und vermessen zugleich in seinem sittlichen Streben; seine Tugenden sind der Ausdruck einer verkehrten Selbstgenügsamkeit und Überhebung, und darum vielmehr als Laster zu beurteilen[4]). Überhaupt wird der Gedanke der Selbstvollendung aus eigener Kraft als die Wurzel des Bösen angesehen[5]). Denn er hebt die bewusste Beziehung des Individuums wie der menschlichen Gesellschaft zu Gott auf, die Ordnung der Liebe, die der in das Bewusstsein übertragene Reflex

---

[1]) Epist. 192, 1: «charitas redditur cum impenditur . . . tanto maior acquiritur, quanto pluribur redditur; siehe auch Absatz 2, de Civ. D. XV, 5; XXII, 30.

[2]) de mor. eccl. cath. et de mor. Manich. I, 48, 49: «Illud est enim unum bonum, quod omnibus tecum tendentibus non fit angustum. Ex hoc praecepto nascuntur officia societatis humanae, in quibus non errare difficile est.»

[3]) l. c. I, 50, 51.

[4]) de Civ. D. XIX, 25.

[5]) Siehe besonders de Civ. D. XIX, 4, wo die stoische Lehre von der Autarkie des Weisen als «superbiae stupor» bezeichnet wird. Epist. 155, 2; Epist. 155, 6; vgl. auch Offergelt, Die Staatslehre des hl. Augustinus, S. 12f.

jener Ordnung ist, die Gott für die geschaffene Welt in Abhängigkeit von seiner ewigen Weisheit eingerichtet hat. Sich auf sich selbst stellen, das heisst sich von dieser Ordnung loslösen, sich Gott gegenüber isolieren. Der Weltstaat mit seinem Prinzip der Selbstliebe ist darum von vornherein der erklärte Gegensatz zum Gottesstaat, dessen Prinzip die Gottesliebe ist, die bis zur Selbstverachtung geht [1]).

Die Selbstliebe sucht ihre allerdings nur zeitliche Befriedigung (temporalis felicitas) im Besitz der irdischen Güter, in ihrem ungestörten Genuss [2]). Aber so wenig ein endliches Wesen sich in der Liebe zu sich selbst genügen kann, so wenig vermag die Fülle aller irdischen Güter das Begehren des Herzens zu stillen. In der täuschenden Erwartung, dass das dennoch möglich sei, entfacht die blinde Gier nach irdischen Dingen (cupiditas rerum terrenarum) Neid, Hass und Zwietracht unter den Menschen, damit aber Kämpfe ohne Ende [3]). Wie ein Symbol dieser Gesinnung und der Taten, zu welchen sie treibt, steht am Beginn der Geschichte des grössten der Weltstaaten der Brudermord des Remus durch Romulus bei der Gründung Roms [4]). Unterdrückung der Schwachen, Sklaverei und Elend aller Art sind eine weitere Folge des Geistes der Selbstsucht und Herrschbegier, der ausschliesslich oder vorwiegend die Weltstaaten in ihrem Verhältnis zueinander erfüllt [5]). So gestaltet sich ihre Geschichte in der Darstellung Augustins im grossen und ganzen zu einer Kette von Greueltaten und Verbrechen [6]). Und nicht viel anders hat sein Zeitgenosse Orosius, dem Wunsche des Augustinus entsprechend, seine Weltchronik geschrieben in der Absicht, darin eine Schilderung der „cupiditates et punitiones hominum peccatorum, conflictationes saeculi et iudicia dei“ zu geben [7]).

---

[1]) de Civ. D. XIV, 28: «amor sui usque ad contemptum Dei — amor Dei usque ad contemptum sui».

[2]) de Civ. D. XV, 17; im irdischen Staat «nihil amplius speratur quam in hoc saeculo cerni potest».

[3]) de Civ. D. XV, 5, und besonders XVIII, 2; siehe hierzu die glänzende Wiedergabe der augustinischen Gedanken b. Reinkens, a. a. O., S. 18 ff.

[4]) de Civ. D. XV, 5.

[5]) l. c. XVIII, 2 und 22.

[6]) Fr. Offergelt, a. a. O., S. 31.

[7]) Historiarum VII, 43, extr.; ich zitiere nach W. S. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur, 3. Aufl., 1875.

Das Bild, das Augustin von der moralischen Verfassung der Weltstaaten entwirft, würde trostlos dunkel erscheinen, wenn ihm nicht einige Gedanken eingefügt wären, auf denen ein helleres Licht ruht. Denn auch in der durch die Sünde verdorbenen menschlichen Gemeinschaft regen sich noch verborgene Kräfte des Guten [1]). So mag der Tyrann das Recht und die Freiheit der von ihm Unterdrückten mit allen Mitteln der Gewalt niederhalten, er erstrebt und erzwingt doch damit eine Art von Frieden [2]). Selbst die Mitglieder einer Räuberbande sind untereinander auf eine friedliche Verständigung angewiesen, derzufolge sie den Anordnungen ihres Führers gehorchen [3]). Alle Kriege werden schliesslich in der Absicht geführt, dadurch zu einem Frieden zu gelangen [4]). Diese Friedenssehnsucht, der Wunsch nach Verständigung und Eintracht, tritt in allen menschlichen Gemeinschaftsbildungen zutage [5]). Das ist in der Natur des Menschen selbst begründet: denn sie ist, wie übereinstimmend mit Aristoteles gelehrt wird, eine gesellige, für das Gemeinschaftsleben veranlagte [6]). Steht doch niemand dem Menschen so nahe wie der Mensch [7]).

Die soziale Veranlagung des Menschen erklärt Augustin in erster Linie aus der Gemeinsamkeit der physischen Abstammung [8]). Sie gibt die Gewähr dafür, dass „die Einheit der Gesellschaft und das Band der Übereinstimmung nicht nur durch die Ähnlichkeit ihrer Natur, sondern auch durch verwandtschaftliche Neigung unter den Menschen erhalten bleibt“ [9]). Aus

---

[1]) cf. de C. D. XIX, 12: «nullius quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia».

[2]) Von diesem durch die Gewalt erzwungenen Frieden des Tyrannen heisst es l. c.: «Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo. Odit ergo iustam pacem et amat iniquam pacem suam.»

[3]) de Civ. D. XIX, 12, wobei daran zu erinnern ist, dass «remota iustitia» auch die Weltreiche nur «magna latrocinia» sind, l. c. IV, 4.

[4]) l. c. XIX, 12. Auch hier berührt sich A. mit Aristoteles, Politeia 1333a 15, s. O. Külpe, Die Ethik und der Krieg, 1915, S. 34.

[5]) l. c. XIX, 14.

[6]) l. c. XII, 28, cf. XIX, 12.

[7]) «Quid enim homini homine propinquius?» de mor. eccl. cath. et de mor. Manich. I, 49.

[8]) de Civ. D. XV, 16, 17.

[9]) l. c. XII, 22.

der Familiengemeinschaft wächst die Staatsgemeinschaft hervor [1]), und die ordo naturalis der Patriarchalgewalt und die durch sie erzielte „ordinata imperandi oboediendique concordia“ [2]) bietet für jede Obrigkeit das ideale Vorbild bei der Regierung und Verwaltung der Staaten [3]).

Dieser naturrechtlichen Begründung des Staates tritt nun bei Augustinus eine sittliche zur Seite, in betreff deren er sich allerdings schwankend und widerspruchsvoll äussert. An einer viel besprochenen Stelle seines Werkes über den Gottesstaat setzt er sich mit Ciceros Definition des Staates auseinander und lehnt ausdrücklich dessen Auffassung ab, dass der Staat in seinem Wesen Recht und Gerechtigkeit zu vertreten habe [4]). Aus religiösen und geschichtlichen Gründen, glaubt er, müsse man annehmen, dass das Wesen des Staates sich in der eigentlich nur formalen Aufgabe erschöpfe, eine Verbindung der Menschen zu bestimmten Zwecken zustande zu bringen [5]). Sind diese Zwecke sittlicher Art, so nimmt wie das Individuum, so auch der Staat einen sittlichen Charakter an, sind sie unsittlich, einen unsittlichen [6]). Auf einem Umweg erhält somit der Staat die sittliche Bedeutung wieder — oder genauer, er kann sie wieder erhalten —, die ihm zuvor abgesprochen wurde.

Tatsächlich weist Augustin dem Staate für sein Wirken Ziele zu, die in die Sphäre des Sittlichen und Religiösen fallen. Schon der heidnische Weltstaat hat solche für sich in Anspruch genommen, wenn auch mit Unrecht [7]); dem christlichen Staate dagegen öffnet Augustin in diesem Zusammenhange Aussichten, die den Gegensatz zum Gottesstaat, an dem doch auch er vermöge des geschichtlichen Zusammenhanges mit dem Weltstaat teilgenommen, aufzuheben bestimmt sind. Doch ehe wir der

---

[1]) In drei Stufen erhebt sich das menschliche Gemeinschaftsleben: domus, urbs vel civitas, orbis terrae XIX, 7, cf. 16.

[2]) l. c.

[3]) XIX, 14. Als Staatsverfassung berücksichtigt A. im wesentlichen nur die absolute Monarchie. Siehe hierzu Offergelt, a. a. O., S. 19 f.

[4]) de Civ. D. XIX, 21 f. Die folgenden Ausführungen stützen sich wesentlich auf Offertgelt, a. a. O., S. 21 ff.

[5]) C. D. XIX, 24: «populus est coetus multitudinis rationalis rerum, quas diligit, concordi communione sociatus»; cf. XV, 8, epist. 138, 10 u. 155, 9.

[6]) de Civ. D. XIX, 21.

[7]) l. c. und XV, 7, wo der Vorwurf erhoben wird, dass der heidnische Staat den religiösen Kultus in den Dienst irdischer Zwecke gestellt habe.

hier angebahnten Verschmelzung unsere Aufmerksamkeit zuwenden, müssen wir uns zuvor noch mit den Äusserungen des Staatswillens befassen, die gegenüber der verderblichen Macht des Bösen die Erhaltung des Staates und seiner Eintracht zum Ziele nehmen. — Denn das Daseinsrecht des irdischen Staates sieht Augustin vor allem in der Wahrung des zeitlichen Friedens begründet [1]). Nun wird dieser aber durch die um den Besitz der endlichen Güter streitenden Individuen, weiter durch die nach Ausdehnung ihrer Macht und Sprache [2]) verlangenden Nachbarstaaten bedroht [3]). Daraus erwächst dem Staat eine Art von Notrecht gegenüber den inneren und äusseren Feinden, welche die von ihm geschützte Ordnung zu stören trachten. Die Ausübung dieses Rechtes entspricht dem göttlichen Willen [4]). So dient die Strafgewalt des Staates der heilsamen Abschreckung, Beugung und Besserung des bösen Willens, dem Schutze der Guten [5]). — Aber auch gegen den äusseren Feind darf sich der Staat im gerechten Verteidigungskriege wehren, wenngleich der Weise es beklagen wird, dass das Unrecht des Angreifers ihn zu solchem Handeln zwingt [6]).

Im ganzen ist der Kreis der Aufgaben, die Augustin dem Staate zuweist, ein enger, sein sittlicher Wert ein geringer. Der Gewalt setzt er die Gewalt entgegen, um so die Übermacht des Bösen zu brechen; er sichert der Welt einen zeitlich begrenzten Frieden und damit den ruhigen Genuss des Lebens und der physischen Lebensgüter [7]). Ein Kulturfaktor von selbständigem Daseinswert ist er nicht; auch die Güter, die ihm verdankt werden, besitzen nur einen endlichen und vergäng-

---

[1]) de Civ. D. XV, 4 und 17; XIX, 11 und 13.

[2]) XIX, 7. Wie eine Vorahnung der modernen Nationalitätenkriege mutet die Beschreibung an: «At enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis inponeret . . . Verum est; sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est?»

[3]) l. c. XVIII, 2; XV, 4.

[4]) de Genesi ad Lit. IX, 14; de Civ. D. XIX, 15.

[5]) Epist. 153, 16.

[6]) de Civ. D. XIX, 7; siehe auch Epist. 138, 15, an Marcellinus und 189, 4, an Bonifacius, wo die Erlaubtheit des Kriegsdienstes für die Christen ausdrücklich gelehrt wird.

[7]) de Civ. D. XIX, 13, 14.

lichen, dazu stets bedrohten Wert. Nur dann kann der Weltstaat über seine niedrige Zweckbestimmung hinauswachsen, wenn er sich mit dem Gottesstaat, der Kirche, zur Erreichung höherer Ziele verbindet. Dieser Möglichkeit hat Augustin im „Gottesstaat“ wohl gelegentlich gedacht, sie aber nicht als prinzipielle Forderung erhoben. Fast ausschliesslich scheint ihn der durch die Rückschau auf die geschichtliche Entwicklung des Weltstaates gewonnene Eindruck zu beherrschen, dass er dem Gottesstaat wesensfremd und durchaus verschieden in seinen letzten Zielen gegenüberstehe. So wird auch die Tatsache, dass die Leitung und Verwaltung des Staates in christliche Hände übergegangen war [1]) — eine Tatsache, deren blosse Möglichkeit Tertullian als Absurdität betrachtet hatte [2]) —, von Augustinus zwar berücksichtigt, in ihren Folgen aber viel weniger gewürdigt, als Plan und Thema des Werkes über den Gottesstaat vermuten lassen. Die Zukunft steht dem weltabgewandten Denker nur in den grossen Visionen des letzten Gerichtes vor Augen, und in ihnen wird der Dualismus von Gottesstaat und Weltstaat für die Ewigkeit bestätigt.

Auf anderen Wegen und aus anderem Anlass ist Augustinus dazu gekommen, die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche — denn in ihr sah er in der Folge den Gottesstaat verkörpert — mannigfacher Erwägung zu unterziehen. Das donatistische Schisma rief den Bischof von Hippo nicht nur auf den Kampfplatz theoretischer Kontroversen, um über Recht und Unrecht der zugleich kirchenpolitischen wie sozial-revolutionären Bewegung zu verhandeln; es verlangte in so und so vielen konkreten Fällen eine praktische Lösung des Streites, und diese konnte nur durch die Macht des Staates herbeigeführt werden. So hat Augustin unter den Sorgen der jahrelang fortgeführten Kämpfe die Hülfe des Staates für das Interesse der katholischen Kirchenpolitik in steigendem Masse in Anspruch genommen, um schliesslich mit der Forderung einer gewaltsamen Unterdrückung auch der häretischen Mei-

---

[1]) de pecc. orig. 18: «Romanumque imperium quod Deo propitio christianum est»; cf. de Civ. D. V, 25, die Beurteilung Konstantins V, 26, des Theodosius.

[2]) Apologet., c. 21: «sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.»

nung zu endigen. Zwar ist er sich bewusst, dass dem neuen Testament und den apostolischen Schriften eine solche Forderung fremd ist[1]; er weiss auch, dass er früher in dieser Frage anders geurteilt hat und ausschliesslich geistige Überzeugungsmittel zur Bekämpfung des Irrtums angewandt wissen wollte[2], — aber der praktische Erfolg der Zwangsmassnahmen hat ihn gewonnen[3]. Und nun ist er auch um ihre theoretische Rechtfertigung nicht mehr verlegen. Der Zwang rüttelt die Furchtsamen, Gleichgültigen und Unbedachtsamen auf, und haben sie sich erst der Einsicht der Wahrheit erschlossen, so sind sie auch für den Zwang dankbar, der ihnen dazu verholfen hat, die Wahrheit zu sehen[4]. „Der Schrecken der Gesetze, mit deren Erlass die Könige in Furcht dem Herrn dienen“[5], ist also ein in jeder Hinsicht empfehlenswertes Mittel zur Sicherung des Glaubens.

Diese in ihren geschichtlichen Wirkungen so folgenschwere Meinung Augustins[6] ist indessen, genau betrachtet, nur eine Konsequenz der Anschauungen, die er in anderem Zusammenhang mit voller Klarheit entwickelt hat. Denn wenn der Staat gleich dem Individuum einen sittlich-religiösen Charakter besitzt[7], so ist es klar, dass für den christlichen Staat sich dieser Charakter darin äussern muss, dass er nach den Vorschriften des Evangeliums lebt und handelt[8]. Die Widerstände, die er dabei erfährt, sind vom Staate vermöge seiner Repressivgewalt gegenüber dem Bösen zu unterdrücken, und da die Häresie ganz gewiss die Eintracht des christlichen Lebens stört, auch diese. — Hier knüpft sich unzerbrechlich Glied an Glied. Wer überhaupt den Ungedanken eines christlichen Staates fordert, der braucht sich nicht zu wundern, wenn er damit die Auf-

---

[1]) Epist. 93, n. 9. Der vielgewandte Exeget weiss das allerdings aus Dan. III, 96, zu erklären.

[2]) l. c. n. 17. «Nam mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus.»

[3]) l. c. n. 18.

[4]) l. c. n. 19, 20; cf. Epist. 191, n. 2.

[5]) Epist. 93, n. 18.

[6]) Der Versuch G. von Hertlings, Augustin (Weltgeschichte in Charakterbildern), S. 80, diese Wirkung abzuschwächen, ist erfolglos.

[7]) de Civ. D. XIX, 21, s. oben S. 25.

[8]) de Civ. D. II, 19; V, 24. Epist. 93, n. 19; 137, n. 17.

gabe übernimmt, das Evangelium durch Verwaltungsmassregeln zur Geltung zu bringen und den christlichen Glauben in seinem Bestande durch Strafgesetze zu sichern. — An eine Verschmelzung von Staat und Kirche hat Augustin dabei nicht gedacht, wohl aber an einen Ausgleich ihres ursprünglich so verschiedenen Wesens. Die Kirche sollte an Einfluss und Ansehen wachsen, das Evangelium auf dieser Erde verbreiten, indem sie sich dem Staat als geistig und sittlich führende und beratende Macht zur Seite stellte [1]). Der Staat sollte über seine niedere Zielbestimmung erhoben werden, indem er, über die irdische Glückseligkeit hinausweisend, ein Erzieher wurde auf dem Wege zur Seligkeit des Reiches Gottes. — Ein Ausgleich ist damit angebahnt, doch um den Preis der Unterordnung des Staates unter die Führung der Kirche. Zwar hat Augustin dieses Verhältnis noch nicht als ein Recht gefordert (im Gegenteil betont er sehr nachdrücklich die Pflicht, auch der ungerechten und gottlosen Obrigkeit zu gehorchen oder ihr höchstens einen passiven Widerstand entgegenzusetzen [2]), aber sinngemäss ist es gewiss entsprechend den Aufgaben, die Staat und Kirche in dieser Welt nach seiner Meinung zu erfüllen haben. So hat er das utopische Ideal des Reiches Gottes auf Erden, das durch den Staat unter Leitung der Kirche zu verwirklichen sei, als eine Möglichkeit durchdacht und befürwortet, der unter dem überragenden Einfluss seiner Persönlichkeit eine faszinierende Anziehungskraft auf die kirchlichen und hierarchischen Denker zum Teil noch bis in die Gegenwart hinein erhalten geblieben ist.

Überblicken wir noch einmal das Ganze der Staatslehre Augustins, so schauen wir in ein doppeltes Gesicht. Das eine, das in seinen Zügen durch die theologisch-metaphysischen und geschichtsphilosophischen Konstruktionen des Kirchenvaters bestimmt wird, ist rückwärts in die Vergangenheit gerichtet. In ihr erscheint der Weltstaat als „societas impiorum“, aus der Sünde entsprungen, ein nichtiges Ziel erstrebend und endlich der Auflösung verfallen. Das andere Bild dagegen ist belebt von den Hoffnungen und Wünschen des Kirchenpolitikers und schaut in die Zukunft, für die es das mittelalterliche Ideal einer patriarchalischen Theokratie [3]) vorgebildet hat.

---

[1]) de Civ. D. XIX, 14. Epist. 152 und 153. Hier die Meinung Augustins über die Mitwirkung der Bischöfe beim staatlichen Gerichtsverfahren; cf. de Civ. D. V, 26, wo die «religiosa humilitas» des Theodosius gerühmt wird.

[2]) de Civ. D. XIX, 17. Epist. 93, n. 20.

[3]) Offergelt, a. a. O., S. 39.

Die Tragik in Augustins Lebensgeschichte fügte es, dass er, als er in dem von den Vandalen belagerten Hippo starb, glauben musste, nicht dem mittelalterlichen Traumbilde des christlichen Staates gehöre die Zukunft, sondern seine pessimistische Staats- und Weltbetrachtung werde Recht behalten. Das Schicksal der in ihrem Greisenalter zusammenbrechenden Welt[1]) und des römischen Imperiums schien sich durch ein göttliches Urteil nach Verdienst zu erfüllen. Denn fremd und wie durch einen Abgrund geschieden, stand ja die Welt des antiken Geisteslebens, fremd auch ihr Staat dem Reiche Gottes und seiner Ordnung der Liebe gegenüber. Ein Rätsel war ihr Bestand und ihr Ende nur erklärlich aus den unergründlichen Tiefen des göttlichen Schöpferwillens, seiner Vorsehung und Prädestination. — Wie bei Schopenhauer die Welt aus der Grundlosigkeit des Willens entsteht, sinnlos in ihren Zielen, und dazu bestimmt, sich in der Klarheit des Bewusstseins selbst wieder zu verneinen, so wächst auch bei Augustin aus dunklem göttlichen und menschlichen Willenstriebe, eine an ihrem sittlichen Wert gemessen, verfehlte Welt, ein in seinen Zielen nichtiger Weltstaat hervor. Überwunden wird dieser Eindruck bei ihm nur dadurch, dass er für die metaphysische Betrachtung des Weltbildes den sittlichen durch den ästhetischen Masstab ersetzt, dass er in der religiösen Betrachtung die Macht des Bösen überwunden findet durch die göttliche Allmacht und Gerechtigkeit und für einen Teil der sittlichen Welt völlig aufgehoben in dem Reich der göttlichen Gnade, dass er endlich für die politische Betrachtung das utopische Ziel einer Umbildung des Weltstaates in den christlichen Staat aufstellt. — Dass dieses politische Ziel ganz ausser dem Gesichtskreise der alten Christenheit lag[2]), dafür hat Augustinus in seinem Werke über den Gottesstaat schon durch die Konzeption, die er ihm zugrunde legt — die Gegenüberstellung von „civitas Dei“ und „civitas terrena“ — das stärkste Zeugnis hinterlassen.

Bonn. Rudolf Keussen.

---

[1]) de trinitate IV, 7; de Civ. D. XXII, 30; s. Niemann, a. a. O., S. 19 f.

[2]) Nur Origenes spricht von ihm als einer Möglichkeit der Zukunft c. Celsum VIII, 68; s. Harnack, Mission und Verbreitung des Christentums S. 195.

(Schluss folgt.)