

Augustinische Studien.

Von

Hermann Reuter.

III.

Die Kirche „das Reich Gottes“.

Vornehmlich zur Verständigung über de civ. Dei lib. XX, cap. IX.

1. Das Wort „die Kirche ist das Reich Gottes“ lesen wir, soweit bisher unsere Kenntnis der altchristlichen Literatur reicht, zuerst bei Augustin. Ich überschätze die Bedeutung dieser Tatsache nicht. Denn der dogmatische Gedanke ist längst vor ihm geneigt gewesen, die Gleichung beider Begriffe zu vollziehen. Gegenüber dem Montanismus mit seinen Zukunftshoffnungen und seinen Erwartungen des tausendjährigen Reiches in seiner Transcendenz wird von den Vertretern der kirchlichen Richtung der Blick beziehungsweise auf die Gegenwart gewendet ¹⁾ und in der Kirche die Sphäre gesehen, in welcher das Reich Gottes in der Gegenwart eine relative Verwirklichung finde. Bei Irenäus ist auch nach meiner Meinung diese ²⁾ Würdigung der Kirche nicht zu verkennen ³⁾, obschon sie nirgends aus-

¹⁾ Lipsius in von Sybel's hist. Zeitschr., Bd. XXVIII, S. 261, vgl. S. 252. 253.

²⁾ Ziegler, Irenäus der Bischof von Lyon (Berlin 1871), S. 284.

³⁾ Die Tatsache, dass Irenäus das zukünftige Reich Gottes, das Reich der Herrlichkeit im Unterschiede von der Kirche auffasst, steht selbstverständlich der obigen Behauptung nicht entgegen. — Ueber die Vorstellung einer Entwicklung der Kirche, weiter einer Entwicklung, welche während der Dauer des Milleniums selbst (adv.

drücklich Reich Gottes genannt wird. Von Cyprian ward die Neigung zur Gleichsetzung beider nicht gestärkt. Und das könnte befremdlich erscheinen bei einem Autor, welcher die Kirche als organisirtes Institut und dieses wieder als die Sphäre der Seligkeit gefeiert hat, wie — abgesehen von dem Verfasser der Clementinen — kein anderer vor ihm. *Ad regnum pervenire non poterit, qui eam (eccl.), quae regnatura est, derelinquit*, heisst es in der Stelle ¹⁾, *de unitate*. Die Kirche und das Reich Gottes (der Zukunft) stehn in einem wesentlichen Zusammenhange; ja jene wird dereinst dieses werden. Die Mitgliedschaft an der einen bedingt die an dem andern. Das ist ein Gedanke, welcher in überaus ähnlicher Weise an manchen Stellen wiederholt worden ist; aber weder in den angeführten Worten, noch sonst sind von dem Bischof von Karthago beide Grössen irgendwie identifizirt. Das ist erst von Augustin geschehen.

Man könnte sich für berechtigt erachten zu dem Urtheil, dass dieses uns erkennbare literarische Factum keine Gewähr dafür gebe, der letztgenannte habe zuerst so gelehrt, wie wir in dem angeführten Kapitel lesen. Darf man nicht vermuten, dass bereits in dem dritten Jahrhundert dieser oder jener denselben Gedanken geäußert hat, sei es literarisch in einer Schrift, welche nicht auf uns gekommen ist, sei es mündlich? — Diese Frage mag denjenigen Fachgenossen als verwunderlich erscheinen, die noch immer der Zuversicht leben, ja die Voraussetzung als eine selbstverständliche betrachten, dass die Quellen so beschaffen sein müssten, dass eine sichere (exacte) Erkenntnis des christlichen Altertums zu ermitteln sei. „Wir“ sollen die Wissenenden werden; folglich müssen die Quellen so reich und so eingerichtet sein, dass dieser Forderung Genüge geleistet werden kann. Diese Gedanken sind wohl niemals in dieser Schärfe ausgesprochen worden; aber sie scheinen mir ge-

haeres. lib. V, c. XXXII, § 1) stattfindet, s. die scharfsinnige Erörterung bei Schmidt, Die eschatolog. Lehrstücke, Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. XIII, S. 590. 591.

1) Bei Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche, S. 641.

wissermassen die verborgenen Motoren mancher Ansprüche und Urtheile zu sein¹⁾. Ich kann es daher nicht für überflüssig halten, an die — allerdings recht triviale — Wahrheit zu erinnern, dass die alten Autoren doch keineswegs zu dem Zwecke literarisch gearbeitet haben, um einen unseren Bedürfnissen entsprechenden Quellenapparat darzubieten. Wie viele haben nichts geschrieben, welche schreiben konnten; wie vieles von dem ist verloren, was geschrieben ist! Und wie manche Verfasser haben sich nicht bewogen gefühlt, über das sich zu äussern, über was sie nach dem Urtheile mancher Wissenden in unserer Zeit sich äussern „müssten“! Das alles sind — so viel mir bekannt ist — von allen Seiten in thesi zugestandene Sätze; aber das wirkliche Verfahren der Forscher steht nicht immer damit im Einklang.

Noch neuerlich hat man sich mit der Frage beschäftigt, wann die Formel ἡ καθολικὴ ἐκκλησία aufgekommen sei. Dass man im Stande sein müsste, dieselbe in aller Bestimmtheit zu beantworten, scheint manchen selbstverständlich zu sein; denn im entgegengesetzten Falle hätten wir ja kein Wissen. Und wie wäre das erträglich! — Nun findet sich das berühmte Wort in der bekannten Stelle der *Ep. Ignat. ad Smyrn. c. VIII*, in dem *Martyrium Polycarpi*. Aber die Zeit der Entstehung beider Urkunden ist ja fraglich. Einige behaupten, dieselbe, sei es ungefähr, sei es genau zu kennen; aber die, welche gleichmässig das behaupten, stimmen nicht überein. Die einen sehen in dem letztgenannten Document nicht nur die früheste Quelle, aus welcher wir die Kenntniss des Sprachgebrauchs zu schöpfen hätten, sondern scheinen auch anzunehmen, dass das Mart. Pol. tatsächlich den Titel καθολικὴ zuerst gebraucht habe²⁾. Andere, welche dasselbe in die Periode der Decischen Verfolgung meinen verlegen zu müssen, urteilen, Clemens von Alexandrien³⁾

1) S. z. B. die Erörterung Keims, Aus dem Urchristentum (Zürich 1878), S. 116.

2) Ebendas., S. 114—118.

3) Lipsius, Ueber den Märtyrertod Polycarps in Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie, Jahrg. 1874, S. 201. 213.

sei der erste Zeuge für diesen Sprachgebrauch, natürlich mit der (nicht immer ausgesprochenen) Einschränkung, unter den Autoren, deren Werke wir übrig haben. Denn dass nicht in einer der tausend literarischen Urkunden u. s. w., welche wahrscheinlich in den mittleren Decennien des zweiten Jahrhunderts abgefasst worden, uns aber verloren gegangen sind, das Wort vorgekommen, also nicht früher vorgekommen sein könne als bei Clemens, darf doch kein verständiger Kritiker behaupten. Und doch wird nicht selten von diesem sehr möglichen Falle abgesehen, infolge dessen die naive Voraussetzung befestigt, alle dogmatischen Gedanken einer gewissen Periode müssten in den noch vorhandenen Schriften, welche ihr angehören, ausgeprägt sein. Das ist aber doch ein so offener Grundirrtum, dass zur Verdeutlichung desselben ein weiterer Beweis nicht nötig ist. Angenommen, es verhalte sich wirklich so in Bezug auf Clemens, wie soeben angegeben ist, so folgt doch daraus ganz und gar nicht, dass dieser Schriftsteller das Wort zuerst literarisch verwendet hat; noch viel weniger, dass dasselbe in dem persönlichen Verkehr der Christen, im Gespräch nicht früher gebraucht worden, als in der gleichzeitigen Literatur. Wie man diese Sätze bestreiten könnte, ist mir unfassbar. Nichts desto weniger geschieht dies tatsächlich. Die Illusion, welche die Vorstellung bereitet, die Literatur sei die sichere Beurkundung des ganzen Geisteslebens jener Generation, die abergläubige Vergötterung ihres Wertes führt nicht wenige Forscher in die Irre. Aber die damaligen Christen waren ja (Gott sei Dank!) nicht so schreiblustig als die heutigen; sie hatten an viel Wichtigeres zu denken als daran Bücher abzufassen. Warum könnte also die Phrase *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* nicht in den Gemeinen längst vor Clemens üblich gewesen, vielfach gebraucht sein? — Dass die Kritiker das nicht wissen können, ist ja deutlich, denn sie können nur auf Grund literarischer oder monumentaler Ueberlieferung wissen; aber was sie nicht wissen, kann darum sein ¹⁾.

1) Zur rechten Zeit erscheint Vischer, Ueber die Grenzen des historischen Wissens, Preuss. Jahrb. Jahrgang 1880, Bd. 46, S. 55.

Ich bitte die Leser um Entschuldigung für diese Digression. Denn so muss ich die kurze Erörterung darum nennen, weil sie nicht dazu bestimmt ist, die Bedeutung einer Prämisse zu haben, aus welcher unmittelbare Folgerungen in Bezug auf die Beurteilung des Falles gezogen werden sollen, der mich in dieser Studie beschäftigen wird. Mit dem Augustinischen Sprachgebrauch steht es höchst wahrscheinlich anders als mit jenem oben bemerkten. Wenn dieser Autor sagt *ecclesia jam nunc est regnum (Dei)*, so darf man schwerlich vermuten, er spreche hier einen sonst schon vulgären Gedanken aus. Die Anschauung von der Kirche als dem bereits gegenwärtigen Reiche Gottes ist, wie ich wiederhole, nach meinem Dafürhalten, längst vor Augustin in der Christenheit verbreitet gewesen, aber wahrscheinlich nicht in einer Formel präcisirt, sondern nur von dem unmittelbaren Glauben vollzogen, vielleicht bis dahin eine schwankende geblieben. Erst er ist — wie man vermuten darf — der Producent der Formel geworden.

Um so auffallender ist es, dass in den neueren dogmengeschichtlichen Werken davon nicht die Rede ist. Sie alle erörtern Augustin's Lehre von der Kirche, aber dass er diese als Reich Gottes denke, also zuerst (?) ein höchst charakteristisches Lehrmoment liefere, davon wird geschwiegen. Weder Neander noch Baur noch Rothe, der als Monograph, noch mehr in Betracht der sein berühmtes Werk beherrschenden Tendenz die dringendste Veranlassung, ja die Verpflichtung gehabt hätte, die hierher gehörigen Stellen des Kirchenvaters zu würdigen, hat sie beachtet. Auch bei Nitzsch habe ich eine Verwendung derselben vergebens gesucht. Dagegen hat Schmidt¹⁾ — wie von seiner genauen

¹⁾ Jahrbücher für deutsche Theol., Bd. VI (Jahrg. 1861), S. 247 f. Die Bedeutung der eschatologischen Lehrstücke, Bd. VIII (Jahrgang 1863), S. 280. 284. 285. 295 f. Origenes und Augustin als Apologeten. Ueber die erste Abhandlung (Bd. VI) hat Kattenbusch, Theol. Studien und Kritiken 1878, S. 191, Anm. 2, das von dem meinigen (s. o. S. 14) total abweichende Urteil gefällt, dass sie „nur zum Teil richtig orientire“ (ich bin durch sie nicht grade orientirt, — aber gefördert); die beiden andern aber, welche alles das, was er ver-

Kenntnis und Erkenntnis der Theologie dieses Kirchenlehrers nicht anders zu erwarten war — dieser freilich bis dahin keineswegs unbekanntem Tatsache die gebührende Wichtigkeit beigelegt, und Ritschl¹⁾ an dieselbe mit Nachdruck erinnert. Dagegen ist von Dr. Kattenbusch²⁾ die in der Ueberschrift bezeichnete Stelle in einer Weise ausgelegt, welche erhebliche Bedenken erregt. Zum Zweck der Prüfung seiner Ansicht will ich den gesammten bezüglichlichen Quellenbestand untersuchen.

2. Wir lesen *de civit. XX, cap. IX tom. II 374 unten nisi alio aliquo modo — — jam nunc regnarent cum illo sancti ejus, profecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum ejus regnumque caelorum*; weiter S. 474, § 30: *Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum*; ib. 375 § 35: *Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi*. Sollen diese Sätze richtig verstanden werden, so müssen wir dieselben im Zusammenhange der Gedanken lesen, in welchen sie eingereiht sind.

Der Verfasser beschäftigt sich lib. XX, cap. I, mit der Würdigung des jüngsten Gerichts, ib. c. V, t. II, 361, § 25, mit Erklärung der eschatologischen Rede bei den Synoptikern unter Vergleichung der bezüglichlichen Aussprüche Christi im Evangelium Johannis. Die ausserordentlichen Schwierigkeiten, welche der heilige Text bietet, entgehen ihm nicht. Sollen sie beziehungsweise bewältigt werden, so hat man alle hierher gehörigen Reden in den drei ersten Evangelien unter einander zu vergleichen. Denn hier ist das Eine, dort das Andere klarer gesetzt, wie *Ep. CXCVII, § 2, Op. t. II, 960*, ausführlich erörtert. Aber dennoch bleibt in der er-

müssen mag, aber freilich noch bei weitem mehr enthalten, gänzlich unberücksichtigt gelassen. Ich erinnere an die schon oben S. 210, Anm. 4 gemachte Bemerkung.

1) Jahrbücher f. deutsche Theologie, Bd. XVI (Jahrgang 1871), S. 201f. 211.

2) In den oben S. 510, Anm. 1, citirten „Studien zur Symbolik“ a. a. O., S. 201 (s. überdies S. 191—200).

wähnten Rede des Dunkeln genug übrig. Denn bald ist von der Zerstörung Jerusalems die Rede, bald von dem endlichen Gerichte; in dem einen, wie in dem anderen Falle von einem Zukünftigen die Rede. Bei Johannes 5, 22 aber (*de civitate* lib. XX, cap. V, tom. II, 363, § 4, § 5) verkündigt der Herr, dass die Gläubigen nicht in das Gericht kommen. Erwägt man weiter ib. cap. VI, tom. II, 363, § 10, dass es V, 25 heisst *quia venit hora et nunc est*: so wird offenbar, dass hier von einem gegenwärtigen Gerichte gesprochen wird. Und das wird gehalten in jener ersten Auferstehung¹⁾, welche Luk. 14, 18 angedeutet, von Johannes in der Offenb. 20, 5 besonders betont, von Justin und Irenäus im Unterschiede von der zweiten, aber doch wie diese als ein eschatologisches Factum betrachtet, von Augustin dagegen als ein fort und fort in der Gegenwart sich vollziehendes geistiges²⁾ gewürdigt wird (l. l. cap. VI, tom. II, 363, § 15). Die *prima resurrectio* ist die Wiederbelebung der Geister, welche dem Tode der Verdammnis verfallen waren, aber durch das Evangelium zum Leben der Seligkeit wieder erweckt werden. Nur diejenigen erfahren sie jetzt als auf Erden lebende, welche in Ewigkeit selig sein werden (l. l. 364, § 10). Auferstehen muss in dieser ersten Auferstehung der jeweiligen Gegenwart der, welcher in Zukunft nicht verdammt sein will (ibid. § 30). Die *prima* bezieht sich auf den Geist, die *secunda* auf den Leib (l. l. 365, § 1). — In der Offenbarung desselben Apostels wird das nämliche gelehrt, was

1) Herm. Schultz, Die dogmat. Bedeutung der Lehre von der doppelten Auferstehung; Jahrbücher f. deutsche Theol., Jahrg. 1867, Bd. XII, 123.

2) Vgl. mit unserem Texte die sinnigen Erörterungen bei Schmidt, Die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung für die gesammte Dogmatik u. das kirchl. Leben, ebendas. Jahrgang 1868, Bd. XIII, S. 594 f., welche (wie die auf die Geschichte der Auslegung der Offenbarung Johannis bezüglichen Schriften) zeigen, dass keineswegs „gewöhnlich“, wie Kattenbusch, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 201, meint, in dem Kirchenbegriffe Augustins der Gedanke übersehen worden, „dass die Kirche das tausendjährige Reich und insofern das Reich Gottes bereits darstellt.“

man freilich nur dann begreift, wenn man die Erklärung der „Chiliasten“ (l. l. tom. II, 367 oben) als arge Misverständnisse des apostolischen Wortes erkannt hat. Ihre sinnlich-phantastischen Vorstellungen verirren sich in Illusionen von einem irdischen Wohlleben, von einer gleichgearteten tausendjährigen Herrschaft der körperlich auferstandenen Frommen in der Endzeit. Das Anstößige ist das Sensualistische der ganzen Betrachtung. Erträglich wäre die Ansicht, wenn wenigstens einige der Genüsse, welche an jenem Weltsabbat gekostet werden sollen, als wesentlich geistliche vorgestellt würden. Diesem partiell vergeistigten Chiliasmus ist unser Bischof selbst vormals zugetan gewesen (l. l. XX, cap. VII, tom. II, 367, § 30). Aber auch er ist unhaltbar; es gilt die ganze Grundanschauung umzuändern. Ohne dass man auf Einzelheiten der chiliastischen Irrung Rücksicht nimmt, hat man das ganze Fundament ihrer Denkweise zu erschüttern. Die Voraussetzung, dass das Millenium der Endzeit angehöre, ist falsch.

Die „tausend Jahre“ können in doppelter Weise erklärt werden, lib. XX, cap. VII, tom. II, 367, § 20. Entweder nimmt man an, diese chronologische Angabe sei gebraucht, um auszusagen, dass die in Rede stehenden Dinge dem letzten, dem sechsten Jahrtausend, dem in tausend Jahren verlaufenden Tage angehören, dessen letzte Stunden jetzt erlebt würden, dem Tage, welchem der Weltsabbat als siebenter erst folgen wird. Oder aber man urteilt, Johannes habe von tausend Jahren geredet, um in runder Zahl alle Tage dieses Säculums der irdischen Geschichte, der irdischen Weltexistenz zu bezeichnen. Sei es aber, dass man für die eine, sei es dass man für die andere Interpretation sich entscheide: in beiden Fällen ist das Millenium aus einem eschatologischen Factum zu einer kirchenhistorischen Periode ¹⁾ geworden, zu einer Periode, in welcher infolge der Wirksamkeit der Kräfte, welche die irdische Geschichte be-

¹⁾ Schmidt a. a. O., S. 595. — Ritschl, Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte, ebend. Jahrg. 1871, Bd. XVI, S. 20 f.

wegen, teilweise dasselbe erreicht wird, was nach chri-
 liastischer Ansicht lediglich durch Wunderacte erreicht
 werden soll. Denn jene Bindung Satans ¹⁾, von welcher der
 Apokalyptiker XX, 3 redet, ist bereits geschehen (lib. XX,
 cap. VII, tom. II, 367, § 15); Jesus hat ihn gebunden
 (Marc. 3, 27), von der Höhe der Herrschaft über die Gläu-
 bigen „in den Abgrund“, d. h. in die Herzen der Gottlosen
 gestürzt; hat ihn „eingeschlossen“ (ἐκλεισεν Vulg. *clausit*), d. h.
 ihm eine Grenze gesetzt, welche nicht überschritten werden
 soll, ihn eingeschränkt. — Dass das geschehen sei, erkennt
 man aus dem kirchenhistorischen Erfolge des Christentums.
 Denn die Völker, welche in der Vergangenheit in die christ-
 liche Kirche übergeleitet sind, in der Gegenwart übergeleitet
 werden (ib. lib. XX, cap. VIII, tom. II, 371 ²⁾), in der
 nächsten Zukunft übergeleitet werden sollen, erweisen sich
 als der Macht des Satans Entzogene. Das principiell Ge-
 schehene wird in seinen Folgen in der weltgeschichtlichen
 Entwicklung offenbar. Anderes freilich bleibt verborgen, —
 die Zahl der Individuen, welche diesen berufenen Völkern
 angehörig die wirklich Erwählten sind. Dies Geheimnis
 ist angedeutet in den Worten „er machte über ihm ein
 Zeichen“ *signavit super illum* (ἐσφραγίσεν ἐπάνω αὐτοῦ)
 l. l. 368, § 20: ob der, welcher zu stehen scheint, wirklich
 stehe, ob der, welcher darnieder zu liegen scheint, nicht wieder
 auferstehen werde, das erfahren wir nicht. Das darf uns an
 der oben betonten Wahrheit nicht irre machen. Der Satan
 kann allerdings auch jetzt noch Einzelne verführen.
 Johannes sagt nur, dass er als Gebundener nicht mehr
 Völker verführen könne lib. XX, cap. VII, tom. II, 369,
 § 5. § 10, cf. § 25. § 30. Die Kirche ist die in der
 Geschichte existirende Anstalt, welche die beschlossene und

¹⁾ Schmidt a. a. O., S. 597.

²⁾ § 35: Haec autem alligatio diaboli non solum facta est, ex quo coepit
 ecclesia praeter Iudaeam terram in nationes alias atque alias dilatari,
 sed etiam nunc fit et fiet usque ad terminum saeculi, quo solvendus
 est, quia et nunc homines ab infidelitate — convertuntur ad fidem etc

gesicherte Berufung derselben leitet, je länger desto umfassender vollzieht.

Das ist der Gedanke, durch welchen Augustin ein reiches Stück der überlieferten Eschatologie in Bewegungen der natürlich-irdischen Geschichte umgewandelt hat, — nicht in flüchtiger Andeutung, sondern in jener principalen Weise, welche die bisherige Weltanschauung erheblich zu modificiren, die Stimmung der Zeitgenossen zu ändern geeignet war. Der Blick der katholischen Christen soll nicht in der bisherigen Art auf die Zukunft des Herrn gerichtet sein. Sie sollen nicht allzueifrig darüber grübeln ¹⁾. Es ist ja wahr: Christus wird dereinst persönlich und in wunderbarer Sinnlichkeit wiedererscheinen ²⁾. Aber von diesem Schlussfactum ist nach unseres Autors Meinung grade in den wenigsten ³⁾ Aussprüchen des Herrn die Rede. Bei weitem die meisten verkündigen das allmähliche Kommen, — das tägliche Kommen in der sich entwickelnden Kirche ⁴⁾. Selbst Matth. 24 wird Vieles erwähnt, was in den Bereich ihrer Geschichte gehört ⁵⁾. Wird das erwogen, so darf man urtheilen: schon jetzt herrschen die Gläubigen mit Christo. Ist diese Herrschaft gleich anderer Art als in dem zukünftigen Reiche *de civitate* lib. XX, cap. IX, t. II, 373, § 30. 374. § 25. § 30, so ist dennoch der Satz ein wahrer: schon jetzt ist die Kirche das Reich Gottes (l. l. 374, § 30), — weil die Heiligen bereits in dieser Weltära eine verhältnismässige Herrschaft ausüben ⁶⁾. Also

¹⁾ De civitate Dei lib. XVIII, cap. LIII, tom. II, 297. Sermo XCVII, cap. I, Op. VII, 515. Epist. CXCIX de fine saeculi ad Hesy-chium ib. tom. II, 967, welche überhaupt mit den Erörterungen in den libb. de civ. zu vgl. ist. (Cf. ep. CXCVII, § 3, Op. t. II, 961.)

²⁾ Ep. CXCIX, § 41. Op. tom. II, 984 °.

³⁾ Ib. § 45, tom. II, 986.

⁴⁾ Ib. l. l.

⁵⁾ Ep. CXCIX, § 24, § 36, § 39.

⁶⁾ De civitate lib. X, cap. IX, tom. II, 374, § 30. 35: Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti ejus aliter quidem quam tunc regnabunt etc. Lib. XX, cap. IX, t. II, 373: Excepto quippe illo regno,

nicht die Kirche als hierarchisch-autoritative Anstalt kommt an unserer Stelle in Betracht; von dieser wird vielmehr hier gänzlich abgesehen. Diejenigen, welche jene betätigen, sind die *sancti*; das Subject des *regnare* ist jene *communio sanctorum*¹⁾, von welcher wir in der zweiten Studie²⁾ gehandelt haben.

Und in dieser sind die (irdischen) Einzelnen keineswegs bedeutungslos. Das oft gefällte Urtheil, unser Theolog verstehe nicht die Bedeutung der Persönlichkeit zu würdigen, ist ja ein begründetes, aber, wie so viele andere, viel zu allgemein, um völlig richtig zu sein. Was der Buchstabe im Alphabet ist, ist das Individuum im Staate, heisst es *de civit. lib. IV, cap. III, tom. I, 131, § 25*. Wenn die Guten lange und in weitem Umfange herrschen, wird ebend. *lib. IV, cap. IV, t. I, 132, § 15*, gesagt, so ist das nicht sowohl ihnen selbst als denen nützlich, über welche sie herrschen. Aber auch wenn sie ihrem Stande nach Knechte sind, so sind³⁾ sie doch die freien (*ib. § 25*). — Ja in der ganzen zweiten Hälfte des citirten Kapitels geht der Gedanke der irdischen Herrschaft der Guten in den anderen von der sittlichen Herrschaft der Guten über. Der Autor weiss von einem Reiche der Guten⁴⁾, von der sittlichen Herrschaft zu reden. Und diese Kategorie ist der anderen „Reich des Guten“, welche freilich, so viel ich sehe, von Augustin nirgends ausdrücklich gebraucht wird, nicht bloss verwandt,

de quo in fine dicturus est: Venite etc. nisi alio aliquo modo longe quidem impari, jam nunc regnarent cum illo sancti ejus quibus ait: Ecce ego vobiscum sum usque in consummationem saeculi: profecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum ejus regnumque caelorum.

1) Cf. Sermo LXXVIII, § 1, Op. tom. VII, 425.

2) S. oben S. 222f.

3) Proinde bonus etiamsi serviat, liber est; malus autem etiamsi regnet, servus est nec unius hominis sed quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum. Lib. XIX, cap. XIV, tom. II, 332, § 30. § 35.

4) De civit. lib. IV, cap. III, tom. II, 132, § 20: In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur quam rebus humanis. Schmidt, Jahrb. etc. XIII, 593.

sondern hat auch an der letzteren ihre Voraussetzung. Während der Gute, von welchem an der einen Stelle gesagt wird, dass er herrsche, nicht mit amtlicher Gewalt ausgerüstet erscheint: haben dagegen diejenigen, welche an der anderen in deren Besitz auftreten, an derselben lediglich das Substrat, auf welchem die Gewalt ruht und wirksam wird, welche dem sittlich Guten als solchem beiwohnt. Und von den *sancti* wird die Herrschaft geübt, ohne dass von jenem Substrat die Rede wäre. Sie sind eben nicht hierarchische Würdenträger, sondern nach Massgabe des Sinnes dieses Wortes in allen Schriften Augustins principiell von denselben zu unterscheiden. So wahrscheinlich es ist, dass der *communio sanctorum* viele Amtsträger angehören, so sind sie doch in jedem Falle derselben nicht eingegliedert in Betracht des Amtes, sondern um ihres persönlich-religiös-sittlichen Wertes¹⁾ (oder um ihres Erwähltseins) willen. Darum weil dieser ihnen eigen ist, üben sie jene sittlich-weihende Macht aus, welche die Herrschaft der Heiligen genannt werden kann. Deshalb weil oder sofern die Gesamtheit der irdischen *sancti* als Kirche vorgestellt wird, kann man sagen: schon jetzt ist die Kirche das Reich Gottes; denn „sie sind“²⁾ das Reich Gottes“. Indessen selbst sie sind das nur insoweit, als sie von jenen himmlischen Heiligen umkreist sind³⁾, den verklärten Gliedern der *communio sanctorum*, welche in Verein mit den Engeln⁴⁾ nicht

1) Cf. Ep. CCVIII, § 2. § 3. Op. tom. II, 1009.

2) De civit. lib. XX, cap. IX, 375, § 5. Postremo regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno ejus, ut sint etiam ipsi regnum ejus. — Cf. de baptismo contra Donat. lib. VII, § 99. Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, S. 694, Anm. 3, — puto me non temere dicere alios esse in domo Dei (ecclesia) ut ipsi etiam sint eadem domus Dei. — Schmidt, Jahrb., Bd. VIII, 597.

3) De civit. lib. XX, cap. IX, tom. II, 375: Neque enim animae mortuorum separantur ab ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi. 376, § 15: Sed ideo tantummodo martyrum animas commemoravit, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certarunt. Sed a parte etiam totum caeteros mortuos intelligimus pertinentes ad ecclesiam, quae est regnum Christi.

4) S. unten S. 520, 521.

sowohl im mystischen Zusammenhange mit „der Kirche“ leben, als vielmehr deren substantielle Grundlage bilden, — der Kirche, welche das *regnum caelorum* principiell ist. Aber so transcendent infolge dieser Erweiterung des Gesichtskreises die Existenz derselben ist, sie gilt doch als eine beschränkte, bedingte, dem Leben eines Pilgers vergleichbar im Hinblick auf das herrliche Reich Gottes der Zukunft ¹⁾, in welchem der ewige Friede walten wird.

3. Mit dieser Aussage schliesst des Schriftstellers hier in Betracht kommende Gedankenreihe ab. Er würde schwerlich durch ein dogmatisches Bedürfnis getrieben sein, dieselbe durch die Erörterung lib. XX, cap. 9, t. II, 375, § 15. 20: *Cum enim dixisset alligari diabolum mille annis et postea solvi brevi tempore, tum recapitulando quid in istis mille annis agat ecclesia vel agatur in ea: Et vidi, inquit, sedes et sedentes super eas et iudicium datum est. Non hoc putandum est de ultimo iudicio dici, sed sedes praepositorum et ipsi praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia nunc gubernatur etc.*, zu unterbrechen, wenn nicht der Text der Offenb. 20, 4 ihn dazu genötigt hätte. Wenn es daselbst heisst: „ich sah“ u. s. w., so darf man, meint Augustin, nicht an das Sehen einer eschatologischen Tatsache denken, sondern an eine solche, welche in die Perioden der kirchenhistorischen Zeit einzureihen ist, in welcher wir leben.

Das ist die Stelle, um derentwillen man geurteilt hat ²⁾, erst von unserem Theologen sei der folgenschwere Gedanke ausgesprochen, „dass die Kirche, die in eben diesem Zusammenhange noch eigens als die rechtlich verfasste, von den Bischöfen regierte, staatsmässige (?) Gemeinschaft hingestellt werde, das Reich Gottes in der gegenwärtigen Weltzeit darstelle“. Allein der wirkliche Zusammenhang, d. h. die gesammte Gedankenentwicklung, in cap. IV—IX, in welcher die uns beschäftigenden Sätze als Einzelheiten erscheinen, ist ein ganz anderer als der von dem unten genannten Kritiker

¹⁾ S. unten S. 520.

²⁾ Kattenbusch, Krit. Stud. zur Symbolik; Theol. Studien u. Kritiken 1878, S. 201.

vorausgesetzte. Augustin hat durchaus nicht aus dogmatischer Cupidität, nicht in der Absicht, die Auctorität der hierarchischen Kirche seiner Tage theologisch zu rechtfertigen, jene Worte niedergeschrieben, sondern um sich von einer exegetischen Not zu erlösen. Und keineswegs sagt er von der so gearteten Kirche, dass sie das Reich Gottes sei, sondern von jener anderen, von welcher er t. II, 374, § 35, 375, § 5. § 10 geredet hat, auf welche er 375, § 35 wieder zu reden kommt. Zwischeneingeschoben ist nur der von Dr. Kattenbusch inkriminirte Passus, welcher aber schlechterdings nicht den Sinn des Vorhergehenden und Nachfolgenden bestimmen kann. Im Gegenteil, es ist unzweifelhaft, dass die *ecclesia*, welche von den Bischöfen regiert wird, nicht ohne weiteres identificirt werden darf mit derjenigen, über welche vorher und nachher Auskunft erteilt wird. Der Begriff derselben hat sich wie an so vielen anderen Stellen, so auch in dieser, welche ich zwischeneingeschoben genannt habe, dem Verfasser verwandelt. Von der unsichtbaren Kirche geht er plötzlich, durch die von dem heiligen Buche aufgedrängte Schwierigkeit gequält, auf die sichtbare, durch Kirchenregiment (und Liturgie) charakterisirte über, von dieser aber wieder auf jene zurück. Und nicht von der *ecclesia, quae per episcopos gubernatur*, sondern von jener, *in qua sancti regnant*, sagt er, dass sie das Reich Gottes sei. Ich kann also nicht umhin, die entgegengesetzte Auslegung als eine den wirklich verstandenen Zusammenhang zerüttende zu bezeichnen, und bezweifle es, dass der von dem genannten Theologen ermittelte Gedanke in irgend welcher anderen Stelle unseres Autors sich ausgeprägt finde. Freilich kann ich mich nicht einer so umfassenden Kenntnis der Schriften desselben rühmen, wie diejenigen, welche mit beneidenswerter Sicherheit heutigen Tages erklären, dass diese oder jene Aussage, diese oder jene Formel bei ihm nicht gelesen werde; aber ich habe doch in verschiedenen Perioden meines Lebens, namentlich in den letzten drei Jahren, in dem Grade mit der Erforschung der in Rede stehenden literarischen Schätze mich beschäftigt, dass ich die Existenz einer

Stelle, welche jene vorgeblichen Lehren unseres Kirchenvaters wirklich enthalte, wenigstens als höchst unwahrscheinlich bezeichnen muss.

In dieser Ansicht werde ich durch die Erwägung der Tatsache bestärkt, an welcher ein Zweifel eben nicht erlaubt ist, dass trotz der oben charakterisirten Umstimmung des Begriffs des Milleniums die Differenz der Kirche, welche schon jetzt Reich Gottes genannt werden kann, von dem Reiche Gottes der Zukunft, dem Reiche der himmlischen Transcendenz, durchweg bei ihm als eine principale erscheint ¹⁾.

Man kann überhaupt vier Classen von Stellen zu unterscheiden versuchen: eine erste, in welcher die Kirche als gegenwärtige dem Reiche Gottes als dem zukünftigen entgegengestellt oder dieses doch, ohne dass die Kirche genannt würde, als ein zukünftiges angeschaut wird ²⁾; eine zweite, in

¹⁾ Einzelne Stellen als Belege beizubringen ist untunlich. Das ganze Werk *de civitate* bewegt sich auf dem scharf gefassten Gegensatz des Diesseits und Jenseits, der Gegenwart und der Zukunft als auf seiner Basis. Schmidt, Jahrb. f. deutsche Theologie, Bd. VI, S. 207. 213. „Die Gottesstadt hat nicht bloss einen contradictorischen Gegensatz an der *civitas terrena*, sondern auch einen polarischen an der *civ. superna* und doch ist diese nicht eine dritte. Diese ist nur die wahre Existenzform der irdischen Gottesstadt, welche letztere wiederum *significatio* (*repraesentatio* wagt er kaum zu sagen) der ersteren ist (lib. XV, cap. II, tom. II, 51, § 30. § 35). Die wahre Gottesstadt ist die der Heiligen im Himmel, wo dereinst (alle) ihre Mitglieder mit wiedererstandenen Leibern versammelt werden.“ Eben- das. Bd. VII, 277. 278; VIII, 293.

²⁾ De peccatorum meritis et remiss. lib. I, cap. XXVIII, § 55, t. XIII, 36: — nec esse posse alicui *praeter regnum* ejus vitam aeternam. Haec enim parata est revelari in tempore novissimo hoc est in resurrectione mortuorum etc. Enchiridion cap. X: ad regnum, ubi erit vita sine morte etc., cf. cap. VIII, p. 28 ed. Krabinger: ad capessendum Dei regnum. De peccatorum merit. et remiss. lib. III, cap. IV, § 8, tom. XIII, 92 A: non solum in regnum Dei (dass dieses ein zukünftiges sei, wird hier allerdings nicht ausdrücklich gesagt) non baptizatos parvulos intrare non posse nec vitam aeternam posse habere *praeter corpus Christi* (= *ecclesiam*) etc. De gestis Pelagii cap. XII, § 28: Sed inter lavaerum, ubi omnes *praeteritae* ma-

welcher der Autor die gegenwärtige Kirche und die zukünftige Kirche auseinanderhält ¹⁾; eine dritte, welche die dermalige irdische *civitas Dei* a) von der *civitas* im Himmel ²⁾, b) von der in der endlichen Zukunft vollendeten unterscheidet ³⁾ (aber auch von der Kirche im Himmel ⁴⁾ ist mehrfach die Rede); eine vierte, in welcher die irdische Kirche (in der Oscillation der in der zweiten Studie ⁵⁾ nachgewiesenen Bedeutung) als Reich Gottes ⁶⁾ in verschiedenen Graden der Bestimmtheit gedacht, indirect oder direct bezeichnet wird.

culae rugaeque tolluntur, et regnum, ubi sine macula et ruga perpetuo manebit ecclesia, tempus hoc medium orationis etc.

1) De civitate lib. XXII, cap. IX, t. II, 374, § 30: Ac per hoc ubi utrumque genus est, ecclesia est qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, ecclesia est, qualis tunc erit etc. lib. XVIII, cap. XLIX, Sermo CCLIX, § 2. 3, VII, 160. Die reiche Stellensammlung bei Rothe, Die Anfänge d. christl. Kirche, S. 697, Anm. 115. Schmidt, Jahrb. für deutsche Theol., Bd. VI, S. 206. 213. — Cf. Retract. lib. II, cap. XVIII. Ubicunque in his libris commemoravi ecclesiam non habentem maculum aut rugam non sic accipiendum est, quasi jam sit, sed quae praeparatur ut sit.

2) De civitate lib. II, cap. XXIX, tom. I, 85, § 25; lib. XV, cap. II, t. II, 51, § 30; lib. XXII, cap. I, ib. 484, § 25. Schmidt a. a. O. VIII, 293. VII, 277. — Sermo CCXIV, § 11, Op. t. VII, 948 T. Sanctam quoque ecclesiam matrem vestram tamquam supernam Jerusalem sanctam civitatem Dei honorate etc. — claves accipit regni caelorum. Sermo CCXIII, § 9. — Die civitas Dei im Himmel und die auf Erden vorhandene bilden eine mystische Totalität. Das Gleiche gilt von der ecclesia. Enchiridion cap. XIX, p. 71; cap. XX, p. 73.

3) S. Anm. 1 auf S. 520.

4) S. Anm. 2 Ende und oben S. 222. 518. — Ich erinnere an die merkwürdige Stelle II. ep. Clementis Rom. cap. IV, Patres apost. ed. Gebhardt Harnack Zahn Fasc. I, p. 132 und an die dazu gehörigen Erörterungen Harnack's in dieser Zeitschr., Bd. I, 343.

5) S. oben S. 217—245. 259.

6) Ausser den im Texte angeführten Stellen (vgl. überdies de civit. lib. XXII, cap. XIX, ed. Dombart, tom. II, 546, § 10: Sic jam vident sancti angeli, qui etiam nostri angeli dicti sunt, quia eruti de potestate tenebrarum et accepto spiritus pignore translati ad regnum Christi ad eos angelos jam coepimus pertinere, cum quibus nobis erit — Dei civitas ipsa communis. Sermo CCXIII, § 9, Op. t. VII, 942 F. Unam cum angelis habebimus civitatem) gehören diejenigen hierher, von

Sehen wir auf den Wortlaut und zählen lediglich die bezüglichen Aussagen, so lässt sich ebenso sicher die Gleichheit der Bedeutung der beiden Kategorien Kirche und Reich Gottes als die Verschiedenheit beweisen. Der Sprachgebrauch ist kein fester. Dessenungeachtet könnte die Unterscheidung der durch jene Worte bezeichneten Begriffe eine constante sein. Allein wäre dies der Fall, so könnten wir das eben nicht erkennen. Denn die Erkenntnis überlieferter Gedanken ist eben durch das Vorhandensein der Worte bedingt. Wir dürfen nur urteilen, unser Schriftsteller habe ein einheitliches festes Schema nicht gehabt, das Verhältnis der beiden Grössen Kirche und Reich Gottes nicht durch gleichmässig festgehaltene präzise Gedanken begrifflich erörtert; um so unzweideutiger dagegen die gegenwärtige Kirche und die zukünftige, das gegenwärtige Reich Gottes und das zukünftige als Antithesen betrachtet ¹⁾.

denen einige in der ersten Studie S. 18. 19 excerptirt worden sind. In denselben verteidigt der Verf. gegen die Pelagianer, welche die *vita aeterna* und das *regnum caelorum* als Sphären der niederen und höhern Seligkeit unterschieden (z. B. Sermo CCXIV, § 3, Op. tom. VII, 1189; de gratia Chr. et de peccato orig. lib. II, cap. XVIII, § 19), die Teilnahme an jener nicht bedingt dachten durch die *gratia Christi*, die Identität beider Grössen und zeigt, dass die in der Taufe sich vollziehende „Incorporation in die Kirche“ (s. S. 213) notwendig sei, um der nur in dem *regnum caelorum* verbürgten *vita aeterna* theilhaftig zu werden. Da hier die Polemik das Interesse hat, „die Kirche“ als die das Heil vermittelnde Gnadenanstalt nachzuweisen, *ex concessis* (s. oben S. 27—29) gegen die Gegner zu argumentiren: so wird die Bedeutung derselben so gesteigert, dass sie das Reich Gottes selbst zu sein scheint. S. z. B. de peccatorum merit. et remiss. lib. II, cap. I, § 1, Op. tom. XIII, 49; ib. lib. III, cap. XII, § 21, tom. XIII, 102 A B, contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. XXI, § 40. Sermo LXXI, cap. II, § 4. — Aber das alles sind völlig einseitige, ja die Wahrheit verhüllende Phrasen; denn die irdisch-historisch-katholische Kirche theilt die *vita aeterna* nicht mit, sondern verheisst dieselbe nur. Vgl. oben S. 219. 235. 237. 239. Daneben die in den prädestinarianischen Ideen wurzelnde Lehre, das Reich Gottes sei nur für die Erwählten, z. B. de corrept. et gratia § 14. 15. 18. 19, die ja freilich, *sub specie aeterni* betrachtet, die wirkliche Kirche sind (s. oben S. 240).

¹⁾ De civit. lib. XX, cap. IX, tom. II, 375, § 10. De hoc ergo

4. Und diese werden überdies gehalten und gespannt durch den so vielfach durchschlagenden Gedanken, dass der wirkliche Genuss des ewigen Lebens den irdischen Gliedern versagt sei ¹⁾. Durch denselben wird alles das erheblich eingeschränkt, was an gar manchen Stellen den Eindruck einer überschwänglichen Verherrlichung des äusseren Kirchentums auf den Leser macht. Wie majestätisch dasselbe auch erscheine, wie hoch die ihm beiwohnende Autorität geschätzt werden möge: es ist doch trotz der übernatürlich göttlichen Stiftung eine nur schattenhafte ²⁾ Gestalt im Vergleich mit dem wesenhaften Sein der Zukunft, — trotz aller Erhabenheit über die weltlichen Gemeinschaften doch als weltliche jenen auch wieder homogen.

Dazu kommt weiter, dass teils durch das Einwirken halb-evangelischer Gedanken teils durch die Macht der prädestinatianischen Idee in dem Kirchenbegriffe das Katholisch-Hierarchische neutralisirt und dieser nach Massgabe des

regno (also wird *ecclesia* und *regnum* als gleichwertig beurteilt) militiae — — donec veniatur ad illud pacatissimum regnum etc. Sermo CCLIV, § 2. Enchirid. cap. XXXII, p. 142 ed. Krabinger.

¹⁾ S. oben S. 239. De civit. Dei lib. XXII, cap. XX, lib. XIX, cap. IV, t. II, 313, § 10. Absit ergo ut — — jam beatitudinem — adeptos esse credamus § 30. Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas — — quomodo nos jam salvos et si nondum salvos, quomodo jam beatos finali beatitudine dicere audebimus? — lib. XIX, cap. X, tom. II, 323, § 25. 26. Die beatitudo, welche man in einer vita bona hier auf Erden erlebt, ist im Vergleich mit der endlichen Seligkeit miseria zu nennen. Vgl. cap. XI. — De diversis quaest. quaest. LXVII, § 2 über die seufzende Creatur Röm. 8. Sermo CCXCVII, § 8, tom. VIII, 1206 Primo hic bonam (vitam), sed nondum beatam etc. Vera veritas promittit non solum vitam aeternam, sed etiam beatam ib. cap. VI, § 9. Sermo CCLIX, § 2. 3, donec veniamus ad illam requiem (vgl. de civit. lib. XIX, cap. XIII, t. II, 329, § 15). Sermo CLVII im Ganzen. Sermo CLVIII, § 8. Enchiridion cap. XXI, 77, cap. XXXX, 142. — Indessen kenne ich doch auch eine Stelle (und dieser ähnliche kommen wahrscheinlich auch sonst vor), welche einen ganz andern Klang hat: Epist. XCII, § 1, Op. tom. II, 299 D. Non enim te desolatum putare debes, cum in interiore homine habeas praesentem Christum per fidem in corde tuo.

²⁾ Vgl. oben S. 239.

Grades der Herrschaft der einen wie der andern so umgestimmt wird, wie oben ¹⁾ von mir erörtert wurde, es zu den daselbst charakterisirten Schwankungen kommt.

Aehnliche lassen sich auch in den *lib. de civitate Dei* in Bezug auf das Titelwort nachweisen. — Dies Wort musste im Verfolg der apogetischen Tendenz, an welche wir oben erinnerten, das historische Heidentum als ausschliesslich einheimisch in der *civitas terrena*, das historische Christentum sammt seiner alttestamentlichen Vorgeschichte als ausschliesslich einheimisch in der *civitas Dei* aufzeigen (lib. XVI, cap. II, tom. II, 107, § 25 — *et ejus ecclesiam, quae civitas Dei est*). Nun sollen aber diese beiden *civitates* als nicht bloss in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart und Zukunft existirende in Betracht kommen: im ganzen Verlauf der Weltgeschichte bis an das Ende der Tage ²⁾ dauert der Gegensatz derselben fort. Allein grade die weltgeschichtliche Wirklichkeit lässt die Ausführung des Entwurfs nicht zu. Denn das römische Reich in der Zeit, in welcher Augustin schrieb, ist ja doch nicht mehr heidnisch; die Correlation von Heidentum und Staat ist durch die factische Krisis der Geschichte aufgelöst. Die historischen Tatsachen widersprechen also den schriftstellerischen Intentionen. Haben gleichwohl diese sich durchgesetzt unter gänzlichem Absehen von der Aenderung der Dinge in der empirischen Geschichte? — Mit nichten. Dieselbe wird wirklich berücksichtigt ³⁾, freilich in auffällig untergeordneter Weise ⁴⁾, nichts desto weniger von den beiden *civitates* als bis zum Anfang des vollendeten Reiches Gottes fortdauernden Realitäten gehandelt.

Augenscheinlich wäre das unmöglich, wenn der Gehalt der beiden Gleichungen derselbe geblieben wäre. Man hat auch längst erkannt, dass derselbe in den späteren Büchern

¹⁾ S. S. 212—237.

²⁾ De civit. lib. XVIII, cap. LIV, t. II, 301, § 25: — *quisnam sit duarum civitatum, caelestis atque terrena, ab initio usque ad finem permixtarum mortalis excursus etc.*

³⁾ S. unten S. 538. Vgl. 539.

⁴⁾ Die *libri de civitate Dei* erwähnen Constantin nur I. V, cap. XXI, XXVI, Theodosius ebendasselbst.

des Werks verändert sei. Ist Augustin, urteilt Ebert¹⁾ nach dem Vorgange Böhringer's²⁾, in dem ersten Teile von der Gegenwart, von dem Verhältnis des Christentums seiner Zeit zum römischen Staate ausgegangen, so wird der letztere vom elften Buche an zum allgemeinen Begriff des irdischen unchristlichen Gemeinwesens (?), der *civitas terrena* generalisirt und andererseits wird das Christentum seiner Zeit zum allgemeinen Begriff des himmlischen Gemeinwesens, der *civitas caelestis* universalirt. Aber diese Aussage stimmt nicht mit dem Texte. Denn auch in lib. XI und in den folgenden kommt der Autor nicht nur mehr als ein Mal auf das heidnische *imperium Romanum* zu sprechen³⁾, sondern grade in dieser zweiten Hälfte finden sich ja die berühmten Stellen⁴⁾ über den Bau beider Städte, — der *civitas terrena*, welche in der Form der grossen Weltreiche in der Geschichte sich zeigt. Es ist also so evident wie nur möglich, dass vom elften Buche an nicht von dem historisch Heidnischen abgesehen worden; aber freilich ebenso offenbar, dass von da eine Wendung des Gedankens sich erkennbar macht. Die ursprünglichen Gleichungen werden nicht verläugnet, aber in den Hintergrund gedrängt durch andere⁵⁾. Wir lesen nicht, was einer aus-

1) Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande (Leipzig 1874), Bd. I, S. 222.

2) Die Kirche Christi und ihre Zeugen (Stuttgart 1878), Bd. XI, S. 183, 2. Aufl.

3) Lib. XVIII, cap. XXII. XXIII, lib. XXII, cap. VI.

4) Lib. XV, cap. V. cap. VIII — cap. XIX lib. I, 1.

5) Die weltgeschichtlichen Grössen, das Heidentum und das Christentum der katholischen Kirche, und die Grössen der prädestinarianischen Lehre (*societas reproborum, societas electorum*) bleiben teils neben einander stehen, teils reflectiren sie sich, so zu sagen, in einander, teils werden die einen umgedeutet in die anderen. Lib. XVI, cap. XVII, werden der *societas hominum secundum hominem viventium* die *tria regna* untergeordnet. Lib. XVI, cap. X, tom. II, 122, § 10 heisst es: seit dem Turmbau in Babel *apparuit civitas impiorum*; und das Kapitel schliesst mit den vielleicht nach Massgabe der Prädestinationslehre auszulegenden Worten: *ac deinde illa subjuncta, quae omnes filios hominum id est ad civitatem, quae vivit secundum hominem, non secundum Deum reprobos esse demonstrant.* Lib. XV,

drücklichen Ankündigung, dass dieselben abgeändert seien, auch nur ähnlich sähe; wohl aber wird tatsächlich geändert. Neben der auf das Historische gerichteten apologetischen Tendenz, in deren Verfolg das in den grossen Weltreichen angesiedelte Heidentum bekämpft werden soll, bemerken wir eine zweite, welche von anderen Motiven geleitet wird. In der berühmten Stelle lib. XIV, cap. XXVIII, an welcher der Gegensatz ¹⁾ der beiden *civitates* gezeichnet werden soll, werden freilich Eigenschaften genannt, welche von dem historischen Heidentum, dem historischen Christentum ausgesagt werden können, ja in den Worten tom. II, 48, § 10: *Illi in principibus ejus vel in iis quas subjugat nationibus dominandi libido dominatur etc.* wird augenscheinlich an die Herrscher in den heidnischen Weltreichen erinnert, aber doch werden nicht sie ausschliesslich hier beschrieben, und der grössere Teil dieses Kapitels dient zur Charakteristik zweier Grössen, welche nicht mit dem historischen Heidentum und dem historischen Christentum unmittelbar identisch sind.

Sie bezeichnet Augustin selbst, wenn er lib. XV, cap. I, t. I, 49, § 20 (dem dem eben erwähnten sofort folgenden Kapitel) sagt, *quod (genus humanum) in duo genera distribuimus unum eorum, qui secundum hominem (cf. lib. XVI, cap. Xsq.), alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus duas civitates hoc est duas societates hominum, quarum est una, quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo* (vgl. weiter die Stelle l. l. tom. II, 50, § 16—20; ib. XVI, cap. X). An Stelle der beiden das historische Heidentum und das historische Christentum umschliessenden *civitates* treten unter denselben Namen zwei Geschlechter der Menschen, von denen das eine allerdings

cap. VII, tom. II, 58, § 30: *Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel Deos colere, — non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate.*

¹⁾ Von Schmidt a. a. O., Bd. VIII, S. 284 nicht richtig aufgefasst.

die Denkweise des historischen Heidentums zu repräsentiren scheint, aber doch nicht in einem historisch-heidnischen Weltreiche lebt, das zweite wohl (seinen auf Erden lebenden Gliedern nach) durch die Gnade Gottes in Christo erzeugt ist, aber doch nicht mit den Gliedern der historischen katholischen Kirche sich deckt, — denn unter denen, welche Christen heissen, giebt es viele, welche ebenfalls *secundum hominem vivunt*¹⁾.

Um so begreiflicher wird es, dass der Schriftsteller erklärt, er nenne diese zwei *genera hominum mystice* zwei *civitates*. Er gesteht damit in versteckter Weise selbst ein, dass er die beiden ursprünglichen Gleichungen, ohne den Wert derselben ausdrücklich zu verläugnen, doch in freier Weise auszudeuten sich das Recht gebe. Wenn wir erfahren, dass man darunter zwei *societates* zu verstehen habe, welche durch eine doppelte Prädestination bestimmt seien, so wird damit die zweite oben angedeutete, die Bücher *de civitate Dei* durchziehende Tendenz offenbar, die prädestinarianische. So oft diese die vorherrschende in Augustin wird, reisst das Netz, durch welches er die empirische Weltgeschichte umspannen möchte, auseinander (Schmidt); die beiden *civitates* erscheinen als verwandelte. Die *civitas terrena* hat ihre Einwohnerschaft nicht in der Zahl der noch vorhandenen Heiden, die *civitas Dei* umschliesst nicht die Glieder der katholischen Kirche, ist nicht die katholische Kirche als kirchenregimentliche und liturgische Anstalt; sondern die erstere wird der Name für die Schaar der Weltkinder, die letztere der Name für die Schaar der Gotteskinder, ohne dass das historische Heidentum, das historische Christentum in Betracht käme. Zu der so definirten *civitas terrena* gehören Heiden, — aber auch katholische Christen; zu der *civitas Dei* gewisse katholische Christen, aber auch Leute, welche

1) De civitate Dei lib. XX, cap. IX, tom. II, 376, § 25. Ep. CXL, § 29. Op. tom. II, 565 D: Ecce ita factum est; tamen tam multi non ob aliud volunt esse Christiani, nisi ut hujus vitae felicitate fruantur etc. Weitere Belege in der wiederholt citirten Sammlung bei Rothe a. a. O., S. 692, Anm. 110.

Heiden heissen ¹⁾. Sie besteht — sehen wir auf die auf Erden lebenden Glieder — aus denen, welche der *communio sanctorum* zugehören (lib. XX, cap. IX, tom. II, 376, § 15).

Im Zusammenhange dieser Gedanken verstehen wir erst die Stelle lib. X sq., lib. IX, cap. I, tom. I, 410, § 10, welche lehrt *in hoc saeculo interim duas civitates perplexas quodammodo esse invicemque permixtas* ²⁾. Wäre die von dem Autor ursprünglich vollzogene Vergleichung massgebend geblieben, so würde durch diese Worte die Vorstellung begründet, die Heiden als Bewohner der *civitas terrena* und die katholischen Christen als die Bewohner der *civitas Dei* lebten in dieser Welt vermischt mit einander. Aber der wirkliche Sinn ist ein ganz anderer, nach Massgabe der so eben nachgewiesenen Aenderung der Bedeutung, welche das Wort *civitas* erfährt, ohne dass dasselbe die ursprüngliche gänzlich verlöre ³⁾. Die Worte sagen nichts Weiteres aus, als die Stelle lib. XVIII, cap. XLIX, tom. II, 290, § 20 (wo direct von den empirischen Zuständen der katholischen Kirche die Rede ist), *multi reprobi miscentur bonis*. Diese aber empfängt ihr Licht aus der Vergleichung mit lib. XX, cap. VII, tom. II, 368, § 20, wo gelehrt wird, dass die *electi* und *non electi* nicht erkannt werden, einander selbst nicht kennen. Beide *partes*, die *pars dei* und die *pars diaboli* (= *duo genera hominum* lib. XI, cap. I), leben mit einander. Denselben Gedanken prägen die Worte *civitates perplexae etc.* aus, nur dass hier die Nachwirkung der ursprünglichen Gleichung sich erhalten hat.

¹⁾ Vgl. Schmidt a. a. Bd. VIII, S. 301 Mitte und oben 253.

²⁾ Cf. Ep. CXCIX, § 37, tom. II, 943 A: *Nunc autem ista mala, quae tamquam summa et extrema creduntur, utrique genti et utrique regno et Christi scilicet et diaboli videmus esse communia.*

³⁾ Wie die eine neben der anderen sich erhalte, zeigt z. B. die Stelle lib. XV, cap. XX, tom. II, 85, § 20. 25: *Civitatem vero Dei peregrinantem in hoc saeculo* (die nicht mit dem historisch-katholischen Christentum sich deckende) *regeneratio perducit ad alterum saeculum, cujus filii nec generant nec generantur. Hic ergo generare et generari civitate utrique commune est; quamvis civitas Dei* (die historische katholische Kirche) *habeat etiam hic multa civium milia, quae ab opere generandi se abstineant etc.*

Ich beabsichtige nicht, die Erörterung dieses Themas in einer weiteren Untersuchung fortzusetzen. Das Bisherige dürfte genügen, um den beschränkten Zweck, welchen ich im Auge hatte, zu erreichen, die obige ¹⁾ Behauptung zu stützen, das berühmte Wort Augustins, welches ich als Ueberschrift dieser dritten Studie gewählt habe, sei nicht ohne weiteres von der sichtbaren hierarchischen Kirche zu verstehen. — Aber daraus folgt nicht, dass der Gedanke an diese von dem Autor völlig abgewiesen sei. Dass sich derselbe ihm doch auch wieder aufdrängen musste, wird begreiflich werden, wenn wir seine Staatslehre berücksichtigen ²⁾.

5. Die Wahl des Wortes *civitas* ist doch eine verhängnisvolle geworden ³⁾, so epochemachend der dabei leitende Gedanke auch genannt werden mag. Kattenbusch ⁴⁾ hat diese Bezeichnung eine glückliche und signifiante genannt. Aber es wird doch fruchtbarer sein, statt dieses oder ähnliche Urteile auszusprechen, zu versuchen, die Motive zu würdigen, aus welchen sie sich erklärt. „Es stehen sich (in unserem Werke) nicht Lehre und Lehre, nicht Philosophie und Philosophie, selbst nicht nur natürliches Licht und Offenbarung entgegen, sondern die Gemeinschaft, welche ihre Basis in Gott hat, und die auf sich selbst beruhende. Der kirchliche Geist, der im Abendlande schon seit dem römischen Clemens eine so eigentümliche und bestimmte Ent-

1) S. 519.

2) Nicht darstellen. Ich setze vielmehr, um nicht des oben S. 207 bemerkten Fehlers, welchen manche Autoren begehen, mich selbst schuldig zu machen, die Darstellung bei Köstlin, Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben, Jahrg. 1856, S. 116: Schmidt a. a. O., Bd. VI, 244 f. (vgl. Bd. VIII, 285—288. 296. 298. 301. 302; Bd. XIII, 593—597); Dorner a. a. O., S. 297 f.; Thomasius, Christl. Dogmengesch., Bd. I, S. 574, voraus und versuche nur partielle Berichtigungen zu geben, was freilich so zu leisten, dass keinerlei Wiederholungen des schon von Anderen Erörterten vorkämen, mir nicht geglückt ist.

3) S. die vortreffliche Erörterung bei Schmidt a. a. O., Bd. XIII (Jahrg. 1868), S. 598; Kattenbusch, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 201 unten.

4) Theol. Stud. u. Krit., Jahrg. 1878, S. 195.

wickelung nahm, zeigt sich auch bei Augustin. Der politische Geist des alten Roms, der selbst den auf griechischem Boden mit solch individuellem Selbstbewusstsein auftretenden Stoicismus politisch fruchtbar zu machen wusste, hat auch dem Christentum die Form der *civitas* gegeben in realistischerem Sinne, als in dem auch Origenes die *ἐκκλησία* dem Staate entgegensetzt.“¹⁾ —

Indessen scheint es mir doch nicht überflüssig zu sein, daran zu erinnern, dass das Wort nicht mit Staat, sondern Stadt zu übersetzen sei: lib. XV, cap. I, tom. II, 50, § 25: *Scriptum est de Cain* (Genes. IV, 17 Vulg. *et aedificavit civitatem* — nicht *urbem* — *vocavitque nomen ejus ex nomine filii sui Menoch*. Man beachte die Zweideutigkeit des lateinischen *civitas*) *quod condiderit civitatem*, ib. cap. V, init. cap. VIII, tom. II, 61, § 15. Aber allerdings die erste Gestalt der „irdischen Stadt“ wird schon als kleiner Staat vorgestellt, lib. XV, cap. VIII, t. II, 63, § 5. 10. *Sed etiamsi conditori civitatis illius iste filius primus est natus, non ideo putandum est tunc a patre conditae civitati nomen ejus impositum, quando natus est, quia nec constitui tunc ab uno poterat civitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata; sed cum illius hominis familia tanta numerositate cresceret, ut haberet jam populi quantitatem, tunc potuit utique fieri, ut et constitueret et nomen primogeniti sui constitutae imponeret civitati*. Da überdies die weiteren Gestalten oder Gestaltungen derselben nur in der Form grosser Weltreiche, zuletzt in dem heidnisch-römischen Weltstaat offenbar werden und diese Anschauung den Autor von Anfang an fesselt, so begreift es sich, dass das Wort *civitas* unvermerkt von der Bedeutung Stadt übergeht in die andere Staat (vgl. lib. XV, cap. VIII, tom. II, 61, § 25 *de rege ejus [civitatis Dei] eodemque conditore [Christo]*, während lib. XV, cap. XVIII, t. II, 83, § 5. 10 Seth als der erste Anfänger derselben vorgestellt wird, mit lib. II, cap. XXI, tom. I, 73, § 30, *nisi in ea republica, cujus conditor rectorque Christus est*), ohne doch die ursprüng-

¹⁾ Schmidt a. a. O., Bd. VIII, 284, vgl. 301 unten.

liche ganz zu verlieren, vgl. I. l. tom. II, 63, § 20. *Quis itaque dubitaverit per unius hominis aetatem tantam multiplicari potuisse genus humanum, ut esset, unde constitueretur non una sed plures civitates?* Nun sollen aber doch der ursprünglichen Intention nach nicht die *civitas*, welche Staat ist, und die *civitas*, welche katholische Kirche ist, mit einander verglichen werden, sondern das von der *civitas terrena* umfasste, in ihr einheimische Heidentum und das in „der Kirche“ als der *civitas Dei* organisierte Christentum im apologetischen Interesse. Allein „die Kirche“ als katholische hat nicht mehr den heidnischen Weltstaat als eine feindliche Macht sich gegenüber in den Tagen, in welchen Augustin schrieb. Das *imperium Romanum* unter Honorius ist doch ein christliches ¹⁾. Der ganze Entwurf scheint also auf einen auffälligen Anachronismus basirt zu sein. Er ist wirklich vorhanden, — aus jener Umstimmung zu erklären, welche der Begriff *civitas*, wie soeben dargetan wurde, vom elften Buche an erfahren hat. Aber in den zehn ersten Büchern wird doch die *civitas terrena* dem weltgeschichtlichen Heidentum gleichgesetzt. Somit scheint jene Anklage beziehungsweise im Rechte zu bleiben. Unbedingt bestritten kann dasselbe auch nicht werden. Aber vor allem psychologisch begreiflich wird die Tatsache, wenn wir uns an die Bekenntnisse über die Machtstellung des Heidentums ²⁾ noch in Augustins Zeit erinnern, — welche durch viele andere Zeugnisse bewahrheitet werden können ³⁾. Sie beweisen, dass aller officiellen christlichen Kirchlichkeit ungeachtet das Gebiet des *imperium Romanum* die Spuren heidnischer Gesittung

1) S. oben S. 529.

2) De civitate Dei lib. II, cap. II. Vgl. Sermo CX, § 12. 13. Op. tom. VII, 547.

3) Ich erinnere nur an die Sammlungen bei Burckhardt, Die Zeit Constantins, S. 480 f.; Krafft, Kirchengesch. der german. Völker, Bd. I, S. 11 f.; Richter, Gesch. des weström. Reichs, S. 179 f.; Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident (Paris 1835), tom. II, 67. 133. Bedeutsam nach meiner Meinung ist auch das Zeugnis der Manichäer bei Augustin contra Faustum Manichaeum lib. XX, cap. I. II. XXIII.

und Denkweise zeigte, — dass die Gesetze selbst des grossen Theodosius gegen den alten Cultus nicht unbedingt zur Ausführung gekommen sind. Die Bedeutung des Heidentums in der damaligen Gegenwart wird grade durch des Verfassers grossartiges apologetisches Unternehmen in ganz besonderer Weise illustriert. Aber die politische Grösse Roms gehörte doch der Vergangenheit, der Periode an, in welcher es in allen seinen Institutionen und in der Literatur das Heidentum repräsentirte. Somit wird es verständlich, dass ein Autor, welcher die definitive Organisation der christlichen Staatskirche auf dem Boden des antiken Weltstaates erlebte, dass ein so begeisterter Christ, wie unser Augustin, der Nachwirkung der altkatholischen Vorstellung nicht hat widerstehen können, welche den römischen Staat und das Heidentum, den römischen Staat und Feindschaft gegen das Christentum als Correlata setzte. Es ist wahr, er hat in anderen Schriften die epochemachende Bedeutung Constantin's zu würdigen gewusst, aber ich erinnere noch einmal daran, dass er in den *lib. de civitate Dei* desselben nur im Vorübergehen gedenkt ¹⁾.

Grade die Lösung des apologetischen Problems, welches er sich ausgewählt hatte, nötigte ihn, welcher den Grundcharakter des Heidentums erkennen, ihn in dessen classischer Repräsentation aufzeigen wollte, seine Gedanken auf das Rom zu richten, welches diese Bedeutung dereinst gehabt hatte. Je energischer das geschah, um so mächtiger wirkte auf ihn jene alte, aus der Zeit der Verfolgung stammende Tradition ²⁾. Und mit dieser verknüpfte sich sein eigener selbständiger Gedanke von der Kirche als Gottesstadt (Gottesstaat). Diese Würdigung derselben war nur möglich, wenn ihr der Staat als heidnischer, überhaupt der Staat entgegengesetzt wurde. Die Frage nach dem Ursprunge des letzteren und die nach dem Ursprunge des Heidentums hängen zusammen. Letztere wird nicht im Verbande einer völlig selbständigen ethischen Untersuchung, nicht zum Zweck des Aufbaues

1) S. oben S. 524 Anm. 4.

2) Dorner a. a. O., S. 299.

einer wissenschaftlichen Staatstheorie erörtert. Das muss man im Auge behalten, wenn man die berühmte Stelle lib. XIX, cap. XV im Zusammenhange der Augustinischen Gedanken würdigen will. Aber freilich würde man diese in nicht minder bedenklicher Weise verkennen, wollte man läugnen, dass die zweite Frage (nach dem Ursprunge des Staates) ein relativ selbständiges Problem für ihn geworden ist.

6. Der Verfasser geht ja a. a. O. auf den Urstand zurück, um zu zeigen, dass der *ordo naturalis*¹⁾ durch die Begründung einer Herrschaft der Menschen verkehrt worden, die Verknechtung²⁾ des Einen durch den Anderen durch die Sünde verschuldet sei. Und da alles, was Staat heisst, auf diesen Unterschied basirt wird, so ist auch dessen Entstehung nur denkbar als Folge der Sünde. Er ist einem grossen *latrocinium* ähnlich, heisst, es lib. IV, cap. IV in jener anderen Stelle, welche nicht minder häufig als lib. XIX, cap. XXV citirt zu werden pflegt, um dieses Kirchenvaters Unverstand zu beweisen. Auch Dorner a. a. O. S. 297 meint, nach dessen Lehre könne es der Staat zu einer sittlichen Existenz durch sich selbst nicht bringen. Wo er lediglich auf seinem Principe sich auferbaue, sei er schon gerichtet. Um die *pax terrena* zu erhalten, dazu bedürfe er der *justitia*. Diese aber vermöge er nicht aus sich zu haben; denn sie stamme nach lib. XIX, cap. XXV sq. aus der *veritas justitiae*, welche durch die wahre Gottesverehrung bedingt sei (vgl. XIX, cap. XXI, t. II, 340, § 30. *Ubi non et vera justitia etc.*). Aber ist das wirklich des Verfassers recht verstandene Lehre? — Wenn die *justitia* ein für den schon vorhandenen Staat völlig Transcendentes ist, wie kann dieser von derselben sich bestimmen lassen, durch sie bestimmt werden? — Ist er, seinem Wesen nach ein *latro-*

1) De civit. lib. XIX, cap. XV, zu Anfang tom. II, 333, § 5; ib. § 15 — quid postulet ordo creaturarum, ib. 334, § 10. Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati.

2) S. vor. Anm. — Vgl. die Ansicht der Essener bei Philo, Quod omnis probus lib. cap. XII.

cinium, wie kann er denn durch jene organisirt werden, ohne aufzuhören zu sein, was er ist? — Augustin wechselt nicht selten mit den Massstäben, welche er anlegt; er gebraucht am liebsten den absoluten, kann aber den relativen ¹⁾ auch nicht entbehren. Davon wird auch hier ein Beispiel gegeben. Lib. XIX, c. XXI erinnert sich A. an sein Versprechen zeigen zu wollen, *secundum definitiones, quibus apud Ciceronem utitur Scipio in libris de republica, numquam rempublicam fuisse Romanam. Breviter enim rempublicam definit esse rem populi. Quae definitio si vera est, numquam fuit Romana respublica, quia numquam fuit res populi etc. Quocirca ubi non est vera justitia, juris consensu sociatus coetus hominum esse non potest etc. Ac per hoc si res publica res est populi et populus non est, qui consensu non sociatus est juris, non est autem jus, ubi nulla justitia est: procul dubio colligitur, ubi justitia non est, non esse rem publicam*, aber cap. XXIV, tom. II, 349, § 30, schränkt er dieses Urteil wieder ein. *Nec ideo tamen vel ipsum non esse populum vel ejus rem dixerim non esse rempublicam, quamdiu manet qualiscunque rationalis multitudinis coetus, rerum, quas diligit, concordii communione sociatus.* Vgl. Ep. CXXXIII, § 16, Op. tom. II, 544 C. *Quando ergo nec hominibus nec ipsis etiam quos deos putabant morum corruptorum et perditorum avaritia rapacitasque parcebat, tunc coepit perire laudabile illud decus salusque (!) reipublicae.* Die römische Republik besteht also doch ohne die *veritas justitiae*, wenn nach dem relativen Massstab geurteilt wird ²⁾. Sie besteht nicht, wird ihre Beschaffenheit nach dem absoluten abgeschätzt. Dieser wird nun allerdings wenige Zeilen darauf wieder in

¹⁾ Daher er den heidnischen Tugenden, welche lib. XIX, cap. XXV als *vitia* bezeichnet sind, doch wieder auch eine sittliche Bedeutung zuschreibt. Ep. CXXXVIII, § 17, *rempublicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, etsi non habentes veram pietatem erga Deum etc.*; cf. § 16. *De spiritu et litera*, § 48, Op. tom. XIII, 138 B: *bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet hominis pessimi invenitur.* — Vgl. Schmidt a. a. O., Bd. VIII, S. 289.

²⁾ Vgl. Schmidt a. a. O., Bd. VI, S. 247.

Anwendung gebracht, t. II, 350, § 5: *Generaliter quippe civitas impiorum — — — caret justitiae veritate*. Aber diese *civitas impiorum* ist ja nicht gleich der historischen *respublica Romana*. Vielmehr haben wir hier wiederum eine Stelle, welche meine obige ¹⁾ Aeussere über die Veränderlichkeit der Bedeutung des Wortes *civitas* bewahrheitet. Der eine Satz hat ebenso viel Recht, die Beachtung zu beanspruchen als der andere. Augustin anerkennt also eine *justitia (rationalis)* könnten wir in Erinnerung an die obigen Worte beifügen), welche nicht durch die wahre Gottesverehrung bedingt ist. Und wenn der Staat einer Räuberbande verglichen wird, so ist das deshalb eine abstracte Betrachtung, weil ein Staat gar nicht kann gedacht werden unter Absehen von der Rücksicht auf Herrschaft jener verhältnismässigen *justitia*. Diese hebt denselben nicht empor über die Linie der Existenz, welche er seinem Begriffe nach hat, sondern er ist noch gar nicht da, wo jene nicht wenigstens ein Minimum ihrer regelnden Macht betätigt hat. Allerdings Augustins Gedanken bewegen sich vielfach in der Bahn der Transcendenzen. Alles Weltliche, Creatürliche in Betracht der Schwachheit und der Wandelbarkeit seines Seins muss durch eine höhere Macht gehalten werden, um nicht in das Nichts zurückzusinken. Der Mensch selbst in dem Urstande hatte seine sittliche und darum reale Existenz nur insofern, als er der ewigen Existenz des unwandelbaren Gottes „inhärrte“ ²⁾; aber doch wird die dadurch bedingte *justitia originalis* darum nicht als ein Uebermenschliches, nicht als ein dem Menschen seinem Begriffe nach nicht Zugehöriges betrachtet, sondern grade als das menschlich Normale ³⁾. — Diese Parallele kann vielleicht insofern dazu helfen, unseres Theologen Staatslehre zu verdeutlichen, als wir sehen, dass derselbe auch in der Anthropologie von

1) S. 526—528.

2) De civit. lib. XIV. cap. XIII, tom. II, 26, § 15. De genesi ad literam lib. VIII, § 27. Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 220. 269.

3) Die Beweise gehören nicht hierher.

einem transcendenten Principe redet, welches doch in Rücksicht auf das Wesen des Menschen als das dasselbe bedingende gedacht werden muss. Andererseits aber ist der Vergleich der *justitia*, welche dem Staate unentbehrlich ist, mit dem *adjutorium divinum*, mit welchem der ursprüngliche Mensch ausgestattet war, ein schiefer. Denn der Staat, so wenig er im Sinne Augustin's als Organismus der Sünde ¹⁾ bezeichnet werden darf, ist doch das Institut der Reaction (s. die sogleich beizubringende Stelle) gegen dieselbe und kann unter Absehen von ihr gar nicht gedacht werden. Dagegen der Begriff des Menschen *in statu integritatis* schliesst die Sünde aus. — Diese Erkenntnis könnte uns vielleicht dazu verführen, die Erlösungsgnade als Parallele zu verwenden. Diese setzt ja einen abnormen Zustand voraus, mit welchem das uns bekannte *latrocinium* (= Naturstaat) vergleichbar zu sein scheint. Allein das Eigentümliche des Wirkens dieser *gratia secunda* ist ja dies, dass es ein schöpferisch umwandelndes ist. Das aber darf weder von der *justitia* („*Justitia ea virtus est, quae sua cuique distribuit*“ *de civit.*, lib. XIX, cap. XXI, tom. II, 341, § 5) ausgesagt werden, noch von dem durch sie zu organisirenden Staate, welcher nicht im eigentlichen Sinne „erlöst“ werden kann. Denn da er nur als Antithese gegen die Sünde (*cum recte fit, id est, cum improbis aufertur injuriarum licentia* l. l. 341, § 20) seine Existenz hat, so würde er diese verlieren, wenn die Macht (die Sünde) gänzlich gestürzt wäre, deren Excentricität nur durch seine Ordnungen eingeschränkt werden soll. Allein diese Erwägungen, welche absichtlich nicht zu Ende geführt werden sollen, können doch die Einsicht klären, dass der Staat selbst in seiner unvollkommensten Gestalt (ganz abgesehen von der Christlichkeit) von der Idee der *justitia* nicht getrennt werden kann, der Gedanke der Trennung lediglich dem Bereiche der Abstraction angehört. Augustin meint, der Staat würde einem *latrocinium* gleichen, wenn die *justitia* nicht irgendwie darin waltete; er nennt an der einen Stelle das, was nicht Staat ist, Staat, während

¹⁾ Ritschl, Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. XVI, S. 201.

er an der anderen den positiven Beweis führt, dass der Staat nur da sei, wo die physische Gewalt wenigstens verhältnismässig durch die selbst verhältnismässige *justitia* (im Unterschiede von der *justitiae veritas*) geleitet werde.

Ungeachtet aller anders lautenden (aus der schroff polemischen Tendenz erklärbaren) Hyperbeln, — jener Stellen, welche wie über den heidnischen Staat ausgesprochene Anathemata klingen, wird derselbe doch andererseits als ein irgendwie sittliches Gemeinwesen vorgestellt, als sittlich freilich nur in demselben Grade, in welchem die relative *justitia* darin herrscht. Erkennt doch unser Kirchenvater in der Familie (*domus*) das *initium*, ja die *particula* der *civitas* (überhaupt, im Allgemeinen, lib. XIX, cap. XVI, tom. II, 335, § 15. *Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis*). Begreift er doch die auch hier notwendige Unterordnung der übrigen Familienglieder unter den die Strafgewalt ausübenden (l. l. 335, § 5. 10; cf. lib. XIX, cap. XV, 334, § 10. *Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari jubet, turbari vetat: quae si contra eam legem non esset factum, nihil esset servitute coercendum*) *pater familias* l. l. 334, § 30 nicht als eine Folge sündlicher Usurpation, sondern als den Zustand des *naturalis ordo* (l. l. *Quod naturalis ordo ita praescribit, ut nomen patrum familias hinc exortum sit et tam late vulgatum, ut etiam inique dominantes hoc se gaudeant appellari*). Erklärt er doch deutlich, die Familie habe dem Staate zu dienen, könne in dieser Dienstbarkeit allein ihren Zweck erreichen (cap. XVI, 334, § 15. *Quia — — omne initium ad aliquem sui generis [!] finem et omnis pars ad universi, cujus pars est, integritatem refertur etc.*), dass der Familienvater müsse nach Massgabe der *lex civitatis* seine *praecepta* einrichten, cap. XVI sq. Erwägt man überdies, dass die in Cicero's Büchern von der Republik formulierte Begriffsbestimmung der Republik (des Staates) genehmigt wird; weiter die von ihm selbst gegebene, lib. XV, cap. VIII, tom. II, 63, § 10, *civitas, quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata* (lib. XIX, cap. XXIV, s. oben S. 534); endlich die charakteristischen

Aeusserungen über die *socialis vita* lib. XIX, cap. II, tom. II, 307 oben, ebendas. § 20 *De sociali quaque vita etc.* lib. XIX, cap. XVII sq., so dürfte an der Berechtigung des obigen Urteils nicht zu zweifeln sein.

Ist der Staat aber so beschaffen, wie er von diesem vorausgesetzt wird, so ist damit die Erkenntnis der Möglichkeit eines christlichen Staates vorbereitet, während dieselbe principiell von Augustin hätte geläugnet werden müssen, wenn sein echter Gedanke in der Formel von „dem Organismus der Sünde“ richtig ausgeprägt wäre. Denn in diesem Falle müsste das Christentum die Vernichtung des Staates erzielen; zu einem Verhältnis desselben zu der christlichen Kirche könnte es niemals kommen. Dieses wird aber von unserem Autor ausdrücklich anerkannt, — die Wirklichkeit des christlichen Staates nicht bloss zugestanden, sondern gefordert.

7. Den Umschwung, welcher durch Constantin eingeleitet ¹⁾, durch Theodosius vollzogen wurde, versteht er, wie unter Umständen, im einseitigen Verfolg eines bestimmten Interesses (s. oben S. 524) beinahe zu vergleichgültigen, so in anderen (bei weitem mehreren) Fällen gebührend zu würdigen. Er weiss sehr deutlich, dass er in einem christlichen Zeitalter ²⁾ lebt, und denkt dabei keineswegs an die Machtstellung der christlichen Kirche, sondern bezeichnet ausdrücklich das *imperium* als ein *christianum* ³⁾, spricht von christlichen ⁴⁾, wie von katholischen ⁵⁾ *imperatores*,

¹⁾ Schmidt a. a. O., Bd. XIII, 593. (Durch Christum factus est alter mundus, Sermo XCVI, cap. V, § 6.)

²⁾ Christiana tempora, de vera religione cap. III, § 13, Op. tom. I, 95. De consensu evangelistarum lib. I, cap. XXVI, § 40, t. IV, 22. Sermo CV, cap. IV, § 8.

³⁾ De gratia Chr. et de peccato originali lib. II, cap. XVII, § 18. Op. t. XIII, 324. Orbis Christianus, Ep. CLXXXV, § 16, t. II, 846 B.

⁴⁾ De civit. lib. V, cap. XXIV. Ep. LXXXVIII, § 5, tom. II, 289 A. Ep. CV, § 7. 11. — Christianus Imperator dem heidnischen Julian entgegengesetzt. Ep. XLVIII, § 20. — Constantinopel ist von einem Christianus imperator erbaut. Sermo CV, cap. IX, § 12.

⁵⁾ Ep. CLXXXV, § 15; tom. II, 845; § 43, p. 859 A. Ep. CCIX, § 9, Contra epistol. Parmen. lib. I, § 16. Op. tom. XII, 29. Tractat.

und zwar nicht insofern, als das Privatbekenntnis derselben in Betracht käme, sondern das Christentum wird von ihm als öffentliche Institution vorausgesetzt. Er kennt diesen Zustand als einen historischen; er fordert aber weiter als Ethiker ausdrücklich, dass derselbe erhalten, ja gesteigert werde. Denn der Staat ist in demselben Masse nur Staat, in welchem er sich den christlichen Normen unterstellt, der wahre Staat der christliche¹⁾, — das ist der Gedankengehalt der wichtigsten Paragraphen (§ 14—18) der überhaupt denkwürdigen *Ep. CXXXVIII* und *Ep. CV*. Aber ihm ist es ebenso unzweifelhaft, dass die Kirche des Staates bedarf. Denn dieser ist es doch, welcher, obwohl ohne Krieg kaum zu denken, nichts desto weniger den Frieden erzielt und begründet, ohne welchen niemand in dieser Welt leben kann²⁾. Ja der gesammte Rechtszustand wird lediglich durch denselben hergestellt und gesichert, d. h. die Bedingung unserer gesammten Existenz³⁾, vor allem des irdischen Besitzes. Das alles hat man als ein wirkliches Gut (sittliches Gutes) zu schätzen; das aber ist Gottes⁴⁾.

in Joannis evangel. tract. XI, § 14, tom. IV, 507. *Ep. CV*, § 11: Hoc dicunt et Imperatores, quia Christiani catholici sunt. — Vgl. de civit. lib. XIX, cap. XIV sqq.: Hinc itaque etiam pax domestica oritur id est ordinata imperandi obediendique concordia cohabitantium. Imperant enim qui consulunt etc. — qui imperant, serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia.

1) Dorner a. a. O., S. 303.

2) De civit. lib. XV, cap. IV, tom. II, 53, § 35; cf. lib. XIX, cap. XVII, tom. II, 337, § 15.

3) Tract. in Joann. evang. tract. VI, § 25. 26. Op. tom. IV, 452. § 15: Sed quid nobis et imperatori? — Sed jam dixi, de humano jure agitur. Et tamen apostolus voluit serviri regibus etc. Noli dicere, quid mihi et regi? — quid tibi ergo et possessioni? — Per jura regum possidentur possessiones. Ebenso urtheilte im Mittelalter Ivo von Chartres, Epistola ad Hugonem archiepisc. Lugd. bei Floss, Die Papstwahl unter den Ottonen (Freiburg 1858), Anh. S. 171.

4) De civit. lib. XV, cap. IV, tom. II, 54, § 5: Haec dona sunt et sine dubio Dei dona sunt.

Ja *de civit. lib. V, cap. XXIV, t. I, 209, § 5* scheint sogar der Gedanke angedeutet zu sein, dass der christliche Staat neben der Kirche an dem Reiche Gottes Anteil haben könne. Wir schätzen die christlichen Kaiser — heisst es hier — nicht deshalb glücklich, weil sie so lange regiert haben; denn das ist auch von manchen nicht-christlichen nachzuweisen, welche als Anbeter der Dämonen nicht „zum Reiche Gottes“ gehören, wozu jene gehören. Indessen eine überzeugende Beweisstelle liegt in den Worten nicht vor. Denn ob die Kaiser als Repräsentanten des Staates gedacht seien, ist mehr als fraglich. Der Verfasser könnte sie als persönliche Verehrer des wahren Gottes den *cultores daemonum* entgegengesetzt haben. Allein selbst in diesem Falle ist das, was in dem obigen hypothetisch gemeinten Satze ausgesprochen, wenigstens von seiner Gedankenbewegung berührt.

Dass diese mitunter in die bezeichnete Bahn geleitet ward, dazu wirkten vor allem die eigentümlich starken Impulse, welche seiner Polemik durch die Opposition der Donatisten ¹⁾ mitgeteilt wurden. Je schroffer die letzteren die alte Ansicht von dem Staate als einem profanen, dem Christentum fremden Gemeinwesen erneuerten und überspannten ²⁾, um so mehr wurde der Apologet des Katholicismus genötigt, die sittliche Würde desselben darzulegen. Und grade darin hat Augustin mehr geleistet als irgend ein Autor vor ihm. Neben jenem die vielgenannte Grösse herabwürdigenden Urteile, welches wir oben ³⁾ kennen lernten, geht ein erheblich anderes her, welches dieselbe unter gewissen Cautelen als göttliche Ordnung ⁴⁾ würdigt.

Hat der Staat aber darum eine selbständige, sittliche Aufgabe? — Mit dieser Frage wende ich mich schliesslich

¹⁾ Die donatistische Frage bei Optat. Milev. de schismate Donat. lib. III, cap. III, p. 55. Quid est Imperatori cum Ecclesia? — Die Antwort ebend. Non respublica est in Ecclesia, sed Ecclesia in Republica id est in imperio Romano.

²⁾ S. Richter, Gesch. d. weström. Reichs, S. 305. 307. 309. 310.

³⁾ S. S. 533.

⁴⁾ S. 537.

zu der Lehre von dem Verhältniß der Kirche zum Staate ¹⁾, nicht um sie allseitig darzulegen, sondern um — mein Thema im Auge behaltend — in Rücksicht auf dieses zum Verständnisse derselben beizutragen.

8. Wir erkannten oben ²⁾, dass der Staat an der *justitia* sein Princip habe; haben aber die Frage, ob dasselbe als ein ihm transcendentes zu betrachten sei, freilich geglaubt verneinen zu müssen, aber doch noch nicht völlig ³⁾ erledigt. Die Schwierigkeit, welche dort uns hinderte, zu einer letzten Entscheidung zu gelangen, dürfte nunmehr hinweggeräumt werden können. — Der Staat wird freilich durch die *justitia* als das ihm wesentliche, wenn auch transcendente Princip geregelt seinem Begriffe nach; aber dieser gelangt erst zur vollen Realität durch das Christentum, welches die *veritas justitiae* enthüllt und mittheilt. Daraus folgt jedoch nicht, dass das in directer Weise geschehen müsse. Das ist im Gegenteil unmöglich. Denn nicht der Staat, sondern die Kirche wurde von Christo gestiftet als Gnadenstätte, als Offenbarerin und Leiterin der wahren Gottesverehrung, — welche der Focus der *veritas justitiae* ist. Da die letztere in ihrer massgebenden Geltung die Existenz des wahren (= christlichen) Staates bedingt, so ergiebt sich, dass dieser, um durch das ihm entsprechende Princip normirt werden zu können, dasselbe von der Kirche zu empfangen habe. Nicht als ob eine definitive Belehnung mit diesem Gut stattgefunden hätte in der Art, dass nunmehr der Staat als Belehnter, als Besitzer dasselbe selbständig zu verwalten, die *justitiae veritas* selbst zu erkennen und nach Massgabe dieser Erkenntnisse eigenmächtig sich einzurichten die Fähigkeit hätte; vielmehr bleibt dauernd die Kirche die Mittlerin zwischen demselben und der *veritas justitiae*. Sie ist es, welche alle diese Erkenntnisse irrtumslos enthüllt, den Staat mit denselben auszustatten vermag. Ihrer Leitung und Recognition hat der letztere sich zu unterstellen; nicht im Bewusstsein der Auto-

1) Dorner a. a. O., S. 297.

2) S. S. 535. 536.

3) S. S. 536.

nomie unbedingten Gehorsam gegen seine Gesetze als seine Gesetze zu fordern. Nicht weil dieses oder jenes von dem Staate decretirt wird, ist es echtes Recht, für uns verpflichtend, sondern nur sofern es von der Kirche als mit der christlichen Wahrheit übereinstimmend genehmigt wird ¹⁾. Denn sie allein gilt als letzte, infallible Autorität, sie allein als supernaturale Grösse hat auch einen absoluten Zweck. Der Staat kann nur einen relativen ²⁾ verfolgen, aber nur dann realisiren, wenn er jener sich dienstbar ³⁾ macht. In diesem Falle kann er vielleicht es dahin bringen, als irgendwie dem Reiche Gottes zugehörig betrachtet zu werden ⁴⁾.

Ja unter Voraussetzung der unbedingt von der Kirche zu normirenden Katholicität der Imperatoren darf man die paradoxen Formeln gebrauchen: „Diese weltlichen Machthaber befehlen das, was auch Christus befiehlt“, „durch sie befiehlt kein anderer als Christus“ ⁵⁾. Allein in diesem allen ist ja nur die Eine Wahrheit vorausgesetzt: der Staat bedarf unbedingt der Kirche (als der leitenden Autorität). Neben derselben wird aber auch die andere zugestanden, die Kirche bedarf des Staates, soweit sie in dieser irdischen Welt existirt. Der letztere Satz ist — wir wiederholen das ⁶⁾ — ebenfalls Augustinisch. Consequent festgehalten hätte er unter gleichzeitiger Verwendung des ersteren zum Aufbau einer Theorie anleiten müssen, welche das Correlatverhältnis ⁷⁾ beider Grössen forderte und zeichnete; aber statt dieses

1) Ep. CV, § 7. Ep. CLXXXV, cap. II, § 8. Dagegen können allerdings katholische Imperatoren auch terroristische Massregeln erwähnen, wenn sie selbst von dem terror domini bewegt sind. Epist. XCIII, § 18.

2) Uebertreibung bei Dorner a. a. O., S. 303.

3) Die Hauptstelle de civit. Dei lib. XV, cap. II, § 30. Dorner a. a. O., S. 300.

4) S. oben S. 540, Z. 3 von oben.

5) Ep. CV, cap. III, § 11.

6) S. oben S. 539.

7) Dieses wird anerkannt in der merkwürdigen Stelle de civitate lib. XIX, cap. XVII, tom. II, 336, § 10: Civitas autem coelestis vel

herzustellen, hat unser Autor vornehmlich, an bei weitem den meisten Stellen ausschliesslich die bekannte Autonomie der Kirche gelehrt.

Und grade die Methode der Darlegung dieser Lehre hat nach meiner Meinung dazu mitgewirkt, dass die Idee der Kirche als der sichtbaren hierarchischen eine so starke Macht in seinem Denken geblieben ist. Selbstverständlich ward der Eindruck des tatsächlichen katholischen Kirchensystems (s. oben S. 254), die eigene praktische Kirchlichkeit durchweg als das Primäre vorausgesetzt. Mochte er in der Anschauung von der *communio sanctorum* (s. oben S. 224) ein noch so bedeutendes Remedium gegen das falsch Katholische haben; da, wo er die Aufgabe hatte über das Verhältnis der Kirche zum Staate zu handeln, konnte er dasselbe nicht verwenden. Denn die *communio sanctorum* ist über ein solches erhaben. Sie kann in jedem Staate ihre Existenz haben, sie gerät niemals mit dessen Einrichtungen in Collision. Jeder sinnlichen Wahrnehmbarkeit entrückt, ist diese spirituale Grösse durch keinerlei säculare Mächte zu bestreiten, auch nicht durch derartige Kategorien zu bemessen. Sollte dennoch im Ernste jenes Thema zur Sprache gebracht werden, so musste von dem, was in dem Begriffe der Kirche als *communio sanctorum* ausgesagt ist, abgesehen werden. Nun scheint aber doch die eben gezogene Folgerung durch die Tatsache, welche in den *lib. de civitate Dei* vorliegt, widerlegt zu werden. Aber wird sie richtig erkannt, so wird grade durch dieses Werk auch die Richtigkeit meiner Folgerung bewiesen. Denn so oft hier das Wort *civitas Dei* in dem Sinne von *communio sanctorum* (s. oben S. 521) verstanden und zugleich auf die *civitas terrena* Bezug genommen wird, gelangt der Schriftsteller nicht dazu, ein wirk-

potius pars ejus, quae in hac mortalitate peregrinatur — — etiam ista pace necesse est utatur etc. — servitur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia (was, wenn nicht die absolute, so doch die relative Selbständigkeit der *civitas terrena* voraussetzen würde, wenn der Gedanke der *concordia* klar vollzogen würde).

liches Verhältnis, d. h. ein Verhältnis, welches in dem Zusammenhange der irdischen Dinge besteht, uns erkennbar zu machen. Das Problem, dessen Lösung jedermann mit unbedingtem Rechte erwartet, welcher die Phrase „Verhältnis der Kirche zum Staate“ hört oder liest, wird aber nicht gelöst, sondern statt dessen ein ganz anderes (s. S. 527. 543). So oft dagegen das eben indicirte wirklich berührt wird, wirkt auf die Darstellung der katholische Kirchenbegriff ein. Um die der ganzen Welt bekannte, sinnlich wahrnehmbare katholische Kirche handelt es sich in diesem Falle. Und in welchem Glanze erscheint dieselbe! in wie überirdischem! — Indem Augustin, von der Idee der Ueberschwänglichkeit der *civitas Dei*, von allem dem, was er von ihr auszusagen weiss, — von dem Gedanken an ihre unendliche Erhabenheit bewegt, über das, was man vernünftigerweise nur „Verhältnis der Kirche zum Staate“ nennen kann, an manchen Stellen in der Tat zu reden unternimmt, überträgt er mitunter ¹⁾ unbewusst in der Exposition dieser Lehre auf jene (sichtbare Kirche) das eine oder andere von dem, was von der *civitas Dei* in ihrer himmlischen Transcendenz gilt, und ist wenigstens nahe daran, (auch) sie als das schon seiende Reich Gottes zu betrachten.

Ausser dem ersten diese (zeitweilige) Richtung seines Denkens bestimmenden Motive, welches, wie wir zeigten (S. 521, Anm. 6), der Energie der Polemik gegen gewisse pelagianische Sätze entstammt, erkennen wir hier ein zweites. Und das war es ja, was bewiesen werden sollte.

9. Aber es fragt sich, ob es ausreicht, die Augustinische Doctrin von der Abhängigkeit des Staates von der Kirche zu erklären. Ist sie lediglich Consequenz der principiellen Gedanken, also ausschliesslich (dass ich so sage) theoretischen Ursprungs?

Ich bezweifle das, bin wenigstens geneigt dazu, das Urtheil zu fällen, es habe bei deren Zustandekommen noch ein

¹⁾ S. z. B. die S. 521 Anm. 2 beigebrachte Stelle aus Sermo CCXIV.

ganz anderer Factor allerdings in durchaus untergeordneter Weise mitgewirkt.

Wir haben den grossen Kirchenvater doch auch als einen dem Eindrucke der damaligen Zeitverhältnisse unterstellten, — als einen wirklich historischen Menschen zu würdigen und zu verstehen. Es ist wahr, er spricht meist von den Römern in der dritten¹⁾ Person; man merkt es seiner Darstellung selten an, dass er, der kirchliche Katholik, ein Bewusstsein davon habe, selbst ein Römer zu sein; die Interessen des politischen Patriotismus²⁾ bewegen ihn nur ausnahmsweise³⁾. Daraus folgt aber doch nicht, dass Augustin tatsächlich sich völlig indolent gegen die politischen Zustände verhalten, gegen deren Einfluss sich gänzlich abgesperrt habe. Diese waren unter dem Kaiser Honorius so schlimmer Art, wie aus den Ergebnissen der (vielleicht noch nicht hinreichenden) historischen Forschungen bekannt ist. Der römische Staat, von diesem Imperator regiert, zeigte entsetzliche Carricaturen der politischen Idee⁴⁾. Das damalige empirische Imperium konnte doch niemand für den Staat als Staat begeistern⁵⁾, war nicht geeignet, den Gedanken an den Selbstzweck desselben zu stärken. Den scharfsichtigeren unter den Zeitgenossen konnten die bedenklichen Risse und Brüche nicht verborgen bleiben, welche den Fortbestand des bisherigen Staatsbaues bedroheten, den nahenden

1) Z. B. de consensu evangelistarum lib. I, cap. XV, § 18. 20. 21, cap. XVIII, § 26; cap. XIX, § 27; cap. XXIII, § 36.

2) Vielleicht komme ich künftig noch einmal dazu, mich in eine darauf bezügliche Untersuchung einzulassen.

3) Selbst in der Ep. CCXX, ad Bonifacium treten sie nicht hervor. Papencordt, Gesch. der Herrschaft der Vandalen in Afrika, S. 59.

4) S. die Stelle aus Augustin bei Beugnot, Hist. de la destruction du paganisme en Occident, t. II, p. 1.

5) Das hat man zu erwägen, wenn man z. B. de civit. Dei lib. XIX, cap. V—IX liest; das hat aber Feuerlein nicht erwogen, der in Sybel's Hist. Zeitschr., Bd. XXII, S. 291, urteilt: „Auch ihm ist das gesammte öffentliche Leben (vita socialis) nichts Besseres, als ein Haufe socialer Leiden, als eine Wohnstätte des politischen Elends und die Beteiligung daran für den Christen mit den schwersten Gewissenskrupeln verknüpft“ u. s. w.

Einsturz ankündigten. Wie hätte die Anschauung dieser traurigen Wirklichkeit unserem Schriftsteller Impulse zur Begründung einer optimistischen Staatslehre mitteilen können? Oder hätte er etwa das Bild einer idealen *respublica* im Sinne unserer heutigen, den Staat vergötternden Politiker zeichnen sollen? — Es ist richtig, dass das ihm seine Dogmatik und Religionsphilosophie unmöglich machte; aber man kann doch auch die Frage erheben, welchen praktischen Zweck solch eine hyperbolische politische Theorie hätte haben können. Oder hätte er etwa als praktischer Reformator auftreten sollen? — Ja, wenn er den Beruf fühlte, als Märtyrer der politischen Freiheit unterzugehen.

Der römische Weltstaat (im Westreich) würde trotzdem gefallen sein und ist gefallen, die katholische Kirche ist geblieben, — um eine neue Weltmacht zu werden. Was konnte unser Autor Besseres tun, als sich bemühen, jene (unvermeidliche) Katastrophe aufzuhalten durch das Unternehmen, den wankenden Staat durch die unvergleichlich stärkere katholische Kirche zu stützen? die moralische Fäulnis durch verstärkte Ueberleitung der in dieser sich erzeugenden neuen Lebenskeime einzuschränken? dagegen die Uebergriffe des verderbten Staatsregiments abzuwehren, die auch in diesem sich regenden Inclinationen zum Byzantinismus zu brechen? Heilsamer ¹⁾ als die Tendenz, diesen auch auf das Westreich zu übertragen, war doch die entgegengesetzte ²⁾, den Staat der Kirche zu unterstellen, den Staatsmechanismus, soweit er noch brauchbar war, im Interesse der letzteren zu verwerten.

Das zu erwirken hatte bereits Ambrosius ³⁾ mit Erfolg versucht. Ihn hatte Augustin in Mailand wirken gesehen, als Mann des Kirchenregiments beobachten können. Ich wage die Vermutung (welche ich vielleicht später in eine histo-

¹⁾ Dass durch den Verfolg dieser Tendenz eine andere Carricatur, die der Kirche, vorbereitet worden ist, wird (was man hoffentlich nicht anders erwartet) von mir nicht bloss zugestanden, sondern als Fehler beklagt.

²⁾ Vgl. Dorner a. a. O., S. 303.

³⁾ de Broglie, L'église et l'empire, troisième partie, t. II, p. 1.

rische Combination umzuwandeln vermag) auszusprechen, dass unseres Kirchenlehrers Ideen über Staat und Kirche in der Anschauung der praktischen Erfolge des Kirchenfürsten in Mailand ¹⁾ ihre secundäre Quelle haben.

Indessen dies genauer zu untersuchen ist nicht eine Aufgabe, deren Lösung durch das Thema dieses Artikels motivirt wäre. — Ich schliesse, indem ich die Resultate desselben, auf deren Anerkennung es mir vornehmlich ankommt, in diesen Thesen wiederhole:

a) Die Formel „die Kirche ist das Reich Gottes“ ist principiell nicht von der verfassungsmässig organisirten, von den Bischöfen regierten Kirche ausgesagt, sondern von derjenigen, welche als *communio sanctorum* vorgestellt wird, bestimmter von dem Teile derselben — denn der Grundbestandteil gehört dem Himmel an —, welcher hier auf Erden sich befindet.

b) Obwohl von Augustin das tausendjährige Reich in die Zeit der Kirche gerückt, die Dauer desselben in eine kirchenhistorische Periode umgewandelt ist —, Reich Gottes und Kirche insofern identificirt —, die bereits durch die (praktischen) Tatsachen des Constantinischen Zeitalters überwundenen eschatologischen Excentricitäten durch ihn theoretisch abgewiesen sind: so ist nichts desto weniger die Ansicht auch bei ihm die herrschende, dass das in der Kirche gegenwärtige Reich Gottes nur uneigentlich so zu nennen, und das zukünftige Reich der himmlischen Transcendenz davon grundverschieden sei.

Ueberdies muss man, um die einzelnen Stellen richtig zu verstehen, die Doppelbedeutung des Wortes Kirche stets beachten.

c) Die *libri de civitate Dei* haben nicht den directen Zweck, die Frage nach „dem Verhältnis der christlichen Kirche zum Staate“ im Sinne des heutigen Sprachgebrauchs zu beantworten, sondern sind principiell zum Zwecke der Verteidigung des Christentums (der christlichen Kirche) gegen das Heidentum abgefasst.

¹⁾ Richter, Gesch. des weström. Reichs, S. 601 f.

Die *civitas terrena* bedeutet erstens den heidnischen Staat, zweitens die bis zum Ende der Welt, also auch in der christlichen Zeit bestehende *societas improborum*.

Die *civitas Dei* ist erstens die historische sichtbare Kirche, zweitens die *communio sanctorum* (*electorum* siehe oben S. 517. 521. 524).

Man kann die Staatslehre Augustin's nur mit äusserster Vorsicht und selbst dann nicht vollständig aus den *lib. de civ.* schöpfen. Sie ist correct nur unter Vergleichung anderer Schriften, namentlich der antidonatistischen aufzubauen.

d) Die Behauptung, nach Augustin sei der Staat der Organismus der Sünde, entspricht nicht den allseitig gewürdigten echten Gedanken desselben in ihrem Zusammenhange.

e) Neben der auf Entwertung der sittlichen Bedeutung des Staates gerichteten Tendenz zeigt sich noch eine andere, welche consequent verfolgt bei der Anerkennung des Correlatverhältnisses des Staates und der Kirche anlangen müsste.

Die erstere entspringt in primärer Beziehung aus des Verfassers dogmatischen Grundprincipien; sein politischer Pessimismus wird aber verstärkt durch den Eindruck, welchen die politischen Carricaturen des damaligen römischen Westreichs bereiteten.

[Göttingen, im November 1880.]