

ANALEKTEN.

1.

Augustins geschichtliche Stellung.

Von

Hans Lindau.

Die geschichtliche Stellung Augustins ist neuerdings von Ernst Troeltsch zum Gegenstand einer eingehenden und geistvollen Untersuchung¹ gemacht und dabei ungemein viel Wertvolles zur Sprache gebracht worden, so daß sich eine genaue Wiedergabe seiner Ansichten in gedrängter Zusammenfassung wohl verlohnen dürfte. Gleich das Vorwort bringt schon „in nuce“ die ganze Arbeit.

Augustin bedeutet, nach Troeltsch, weniger einen Anfang als ein Ende. Er ist Abschluß und Krone der christlichen Antike. Um die gefährliche Verschwommenheit des allgemeinen und geschichtlich unbestimmten, deshalb für das Verständnis der Geschichte unfruchtbaren Begriffes „Christentum“ zu beheben, will Troeltsch große Perioden der christlichen Ideenentwicklung gegeneinander abgrenzen. In diesem Sinne sollte sich die vorliegende Studie an frühere Arbeiten wie die über „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ anschließen. Die „Hauptformationen“ des Christentums sind, trotz aller Kontinuität der katholischen Institutionen, doch außerordentlich verschieden. An dieser Verschiedenheit aber ist, nach der Ansicht des Verfassers, nicht sowohl eine innere Dialektik des

1) Ernst Troeltsch: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im A. schluß an die Schrift: „De civitate Dei“ (Histor. Bibliothek Bd. 36). München und Berlin 1915.

religiösen Gedankens schuld, wie vor allem die Zusammenschmelzung des jeweiligen allgemeinen Zustandes der Kultur mit den religiösen Ideenbildungen. Religionsgeschichte muß mithin zugleich Kulturgeschichte und Sozialgeschichte sein. Die Aufgabe einer Religionsgeschichte im allgemeinen, die Islam, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus mit umspannte, geht vorläufig noch weit über unsere Kraft; für Christentum und Griechentum sind erst die Anfänge geschichtlichen Verständnisses vorhanden. Das Buch von Troeltsch will denn auch die Schwierigkeit an einem ganz besonders wohlbekannten und vielbearbeiteten Thema aufzeigen. Eine von jeder Dogmatik vollständig unabhängige Religionsgeschichte des Christentums scheint ihm möglich, ja notwendig. An Stelle des Hintergrundes der Dogmatik hätte ein neuer Hintergrund zu treten von allgemeinen philosophischen Ideen. Die Schrift will veranschaulichen, wie Troeltsch „die Bedeutung eines solchen Hintergrundes für die Gewinnung von Fragestellungen und Gesichtspunkten“ sich vorstellt.

So dachte der Autor sein Büchlein Ende Juli 1914 in die Welt hinauszusenden.

Da brach der Weltkrieg aus, und in der durch ihn entfesselten Meinungsdebatte über religiösen Seelenfrieden und politischen Machtkampf schienen die Lehren Augustins von der weltflüchtigen oder weltabgekehrten eschatologischen Lebensweisheit an Aktualität neu gewonnen zu haben; manchem mochte wohl die Erlösung durch das Mönchtum als nicht der ungangbarste Ausweg aus dem Elende aller der Seele fremden Gewalten erscheinen, während anderseits von vielen wiederum eben gerade die opfervolle Selbstbehauptung des Staates als eine auch in den theoretischen Tiefen sanktionierte Aufgabe begrüßt werden wollte. Für die Begründung des letzten Standpunktes weist Troeltsch auf Johann Gottlieb Fichte hin, auf Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, seine „Reden an die deutsche Nation“ und „Anweisung zum seligen Leben“ — in ihren höchsten erleuchtenden Analogien — aufhellende Parallelen zu Augustins *Civitas Dei*. Hier wie dort predigthafte praktische Belehrung über die Gefahren, Aufgaben und Hoffnungen der Gegenwart, „eine geschichtsphilosophische Konstruktion des Moments in seiner Vorbereitung und in seinen Folgen“, und als Grundlage für die geschichtliche Zeitanschauung und den praktischen Erlösungshinweis — religiöse Mystik. Allein bei Fichte ein Maximum politischen Lebenswillens, bei Augustin ein Minimum von politischen Lebensansprüchen.

Alsdann wendet sich Troeltsch noch einigen neueren Literaturerscheinungen auf seinem Gebiete zu und vervollständigt die Charakteristik des von ihm gewählten Gegenstandes durch einige an-

regende Äußerungen über die mystisch-asketische Apolitie des russischen Christentums und der weltfeindlichen Orientalen.

Das nachkonstantinische Christentum, sagt er, hatte den griechischen Staat und die griechische Kultur neben sich, es setzte sie praktisch voraus und machte den Staat zur supranaturalen Theokratie. Theoretisch wurde die Kultur ignoriert. Die Russen haben die Theokratie behalten, und die kultur- und staatsindifferente kirchliche Mystik findet sich bei ihnen „mit den noch völlig apolitischen und nicht-rationalisierten Volksinstinkten zusammen“. In diesem Zusammenhange — und namentlich auch neben die weltabgewandten, aller „Kulturethik“ baren Orientalen gehalten, erscheinen Augustin und seine abendländischen Gesinnungsgenossen allerdings wieder als Vertreter einer Kulturethik, die zu der überlieferten Gesellschaftsethik ihrer Zeit ein nicht völlig negatives Verhältnis haben. Diese abendländische katholische Kulturethik wird von Troeltsch als Frucht der römischen Stoa, Ciceros, des Jus Romanum und des realistischeren Staatsgefühls des Abendlandes überhaupt gekennzeichnet, während der christliche Osten zur Ausbildung einer solchen Kulturethik bisher nicht gelangte. Die hier vorherrschende Mönchsethik dagegen sei in der Zeit nach Konstantin zusammen mit dem Mönchtum selbst erst durchgedrungen; Clemens und Origenes besaßen sie noch nicht in ausschließender Weise.

*

*

*

Troeltsch geht also davon aus, die hergebrachte Einstellung Augustins in die Geistesgeschichte, beziehungsweise die Orientierung der Geistesgeschichte nach ihm, zu kritisieren. Man hat — Feuerlein, Harnack, Seeberg, Loofs usw. — aus der „christlichen Antike“ Augustin herausgenommen und ihn zum gewaltigen Bahnbrecher des Geistes der auf ihn folgenden Zeit gemacht, die sich so gut wie vollständig unter seinem machtvollen Einflusse befände. Das bedeutet zwar schon einen Schritt vorwärts gegenüber einer ideengeschichtlichen Auffassung, die in Augustin noch den Vater des Protestantismus etwa erblicken wollte, einer Auffassung, gegen die schon Feuerlein (1869) Front machte, indessen gibt Troeltsch sich hiermit noch nicht zufrieden, da ihm diese Augustinische Einflußtheorie doch noch als eine gewaltsame ideologische Konstruktion erscheint, die den realen Bedingungen des geschichtlichen Lebens nicht hinlänglich gerecht wird. Er möchte den sozialen Verhältnissen einen höheren Wert bei der Erklärung der religiösen Ideenentwicklung einräumen. Augustin muß also, nach der Ansicht von Troeltsch, noch in seine römische Gesellschaft hineingestellt werden; er lebt und webt in

jener — nach des Archäologen L. von Sybel Ausdruck sogenannten — „christlichen Antike“, in der man vor Constantin „Hellenisierung des Christentums“, nach ihm etwa eher „Verchristlichung der Antike“ erblicken darf. Die beiden größten Dichterphilosophen Augustin und Platon gehören zusammen.

Anfechtbar ist hier allerdings die Behauptung, daß Augustins Horizont nirgends über die römische Gesellschaft hinausging, der er angehörte (S. 5). Es ist dies offenbar nicht im Hinblick auf die Gedankenziele zu verstehen, sondern auf die geschichtliche Unterbringung der geäußerten Gedanken. Denn den Zielen nach, geht der Horizont eines Philosophen stets über die Gesellschaft hinaus, der er angehört. Das liegt in den Problemen, die er sich stellt, und die teilweise oder vollständig ins Ewig-Gültige hineinreichen.

Für Augustin wird nun jedenfalls hier die allgemeine geistige Bewegung des „orientalisierenden“ Spätaltertums als ideengeschichtliche Herkunftsstelle in Anspruch genommen. Man hat ihn der christlichen Antike zurückzugeben. „Aus ihr ist er herausgewachsen ... ihre praktischen Lebensprobleme hat der große, nach absoluter Wahrheit und ethischer Lebensbefriedigung strebende Praktiker und Denker vor allem ... zu lösen unternommen“. (6) Was spätere Zeiten aus Augustin gemacht haben, ist eine Angelegenheit für sich. Er selber ist der geistliche Volkstribun der christlichen Antike. Troeltsch betont dabei wiederholt die Abschlußbedeutung. Abschluß, Vollendung, letzte und größte Zusammenfassung will er ihn nennen.

*

*

*

Die Bücher vom Gottesstaate sind für ihre Zeit geschrieben, „die letzte große Leistung der apologetischen Literatur“, und sie verfolgen überall, von der ersten bis zur letzten Zeile, die Absicht, die alten Vorwürfe — einer Auflösung der römischen Gesellschaft durch die christliche Kirche — zu widerlegen. Alles ist praktisch nach dieser Tendenz hin orientiert, das Christentum soll als „Civitas Dei“ verteidigt werden, als das „Geistes- und Gnadenreich der Gottesliebe und demütigen Selbsthingebung an Gott“ (11), das mystisch gedeutete Jerusalem. Die Isolierung der „fruitio ac visio Dei“, gegenüber der Civitas Dei, bei Heinrich Scholz wird von Troeltsch geflissentlich wieder aufgehoben, da sie einer Gleichsetzung des Civitasbegriffes mit dem nach Troeltsch hier nicht in Frage kommenden, weil später erst zur Ausbildung und Gleichstellung gelangten Kirchenbegriffe entsprang. Den Gegensatz bildet die Civitas derer, die nach dem

Fleische leben (*qui secundum carnem vivunt*), das Babel der Verwirrung, der Gewalttat und der Bosheit. Auch dies Reich ist zunächst nicht als von dieser Welt zu betrachten: es ist das durch den Hochmut und die Selbstliebe des Teufels entsprungene Reich, das erst durch die Verleitung und den Ursündenfall des Menschen auf die Erde übersprang. Der irdische Staat ist daher nicht schlechthin mit diesem Staate der bösen Mächte identisch. Eine Polis gründete freilich nicht Abel, der Fremdling, dem hienieden kein bleibend Quartier ward, sondern — wie Romulus — Kain, der den Bruder erschlug (13, 18). Der Pilgercharakter des Christentums, das „*peregrinari*“ durchzieht ja Augustins ganzes Buch¹. Von Gott fern sein ist im Elend sein, denn Gott ist die Seelenheimat. Das absolute Elend, die ewige Höllepein der Selbstausscheidung aus Gott ist die aus dem Wesen der hier eingeschlagenen Richtung fließende Endfolge, — der „*debitus finis*“ — des Staates, in dem die Früchte der Ursünde Adams als Werke der fleischlichen, erdhaften Gesinnung gedeihen, die von bösen Dämonen noch gefördert werden.

Unter dieses Zeichen der zwei Reiche ist alles gestellt, was in den oft nur „auf dem Wege der Assoziation“ (14) lose aneinander gereihten Gedankengängen vorgebracht wird. Das Gleichnis von den zwei Reichen ist lediglich als eine rhetorisch-bildliche Vergegenständlichung des eigentlichen Themas zu betrachten, „der christlichen Heilswahrheit und ihres Gegenteils“ — (16), des Gegensatzes „von Glaube und Unglaube, von Fleischesinn und Gottesliebe“ (S. 17 zu H. Scholz). Unter den zwei Reichen sind nicht etwa Staat und Kirche zu verstehen. „Das Positive des Buches“, schreibt Troeltsch (S. 16), „ist in Wahrheit eine Dogmatik“.

*

*

*

Der Inhalt des Werkes *De Civitate Dei* wird dann in Kürze etwas schnöde teilweise, dafür aber in derber Frische und zuversichtlicher Treffsicherheit zu charakterisieren gesucht. Die Derbheit oder Schnödigkeit des Tones hat nichts Verletzendes, wenn man sie als gesunde Reaktion gegen bang zurückhaltendes Urteil dem Heiligen gegenüber gelten lassen darf. Überall tritt die charaktervoll selbständige Klugheit eines beweglichen und vielbewanderten Geistes zutage, eines Historikers, der seinen Gegen-

1) Praefatio, L. I, cap. 9, 15, 29, 35, L. V. c. 16, 18, L. X, c. 7, L. XI, c. 9, 29, 31, 33, L. XII, c. 9, L. XIV, c. 9, 13, L. XV, c. 1 (Abel peregrinus), 5, 6, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 26, L. XVI, c. 3, 9, 24, 41, L. XVII, c. 3, 4, L. XVIII, c. 1, 2, 32, 51, 54, L. XIX, c. 14, 17, 23, 26, L. XXI, c. 24, L. XXII, c. 6.

stand vielseitig erfaßt hat, und eines Schriftstellers, der einem mit seinen ungeglätteten, doch originellen Wendungen bald lieber wird als andere, bei denen es sich in dieser Beziehung entgegengesetzt zu verhalten pflegt; denn die robust geprägte Sprache hat niemals den fatalen Beigeschmack des Nichtssagenden und Faden.

Die These klingt zum Schlusse auch dieser Ausführungen wieder deutlich vor in dem Hinweise darauf, daß das Buch *De Civitate Dei* der Verfasser „getränkt mit allen Säften der antiken Kultur, Bildung und Gesellschaft“ zeige (21). Betont wird ferner wiederholt die praktische Einstellung auf Wirkung, aber Wirkung allerdings nicht in irdischer Reformabsicht, denn die Stimmung ist nicht „aufbauend, sondern duldend und hoffend“ (25). An „dieser vorläufigen Zeitlichkeit“ ist ihm nichts gelegen. Von dem System, in dem sich später staatliche und geistliche Macht zu einigen suchen, findet sich noch keine Spur. Selbst Erlösung ist möglich auch außerhalb der kirchlichen Erlösungsanstalt, diese ist nur mit einem „Zuschuß von Autorität und Kraft“ (28) gesegnet, den der Platoniker auf dem Wege der Befreiung seiner Seele entbehrt. Übrigens hängen mit dem sich von der Philosophie abhebenden Autoritätscharakter der Kirche die wertvollen christlichen Tugenden der Liebe und Demut zusammen, wogegen die Philosophen vielfach wännen, sich selbst die einleuchtende Einsicht zu verdanken und sich in Selbstsucht isolieren. Vom machtpolitischen Standpunkte des Klerus aus gesehen fördert der allen hierarchischen Interessen fernstehende Augustin die weltliche Gewalt der Kirche, wie Troeltsch im Gegensatze zu der überlieferten, herkömmlichen Anschauung, die man in allen oberflächlichen Darstellungen findet, ausführt, keineswegs. Denn die Kirche Augustins ist nicht von dieser Welt, sie gehört zum Jenseits. Es gibt also hier, der Intention des Verfassers nach, kein Programm von „regnum“ im Sinne einer irdisch-politischen Gewalt-herrschaft. „Die Kirche ist ihm noch wesentlich die vom Heiligen Geist geleitete, die sich nicht rechtlicher Formen bedient und keine solchen stiftet . . . es ist noch die episkopale Geistes-kirche“ (31) ohne dogmatische Infallibilität auf rechtlicher Grundlage. Noch fehlt das Papsttum, noch fehlen die Voraussetzungen des folgenden Katholizismus, das „jus divinum“ das kanonische Recht.

So sucht Troeltsch den reinen Augustinismus von dem angewandten zu lösen und überall nachzuweisen, daß er etwas anderes ist, als eine veränderte Situation aus ihm machte. Daß sich aus dem Buche Augustins etwas herauslesen ließ, was ursprünglich nicht darin stand, hat die Folgezeit genugsam bewiesen, und es ist über dieser traditionellen Auffassung die geschichtlich auf den

Sinn und Wortlaut des Originals zurückgehende Interpretation fast zu einer paradoxen Deutung geworden.

Auch in der Gnadenlehre steht der Kirchenvater, wie Tröltzsch meint, im engsten Zusammenhange mit den Ideen der christlichen Antike und in weitgehender Analogie zu den Lehren der Alexandriner. Dort war der autoritative Apparat des kirchlichen Lebens als Vorstufe und Voraussetzung der spirituellen christlichen Gnosis angesehen worden, und Origenes hatte nur „nachdrücklich jede Höherentwicklung zur Gnosis an eben diese Voraussetzungen gebunden“ (32); hier bei Augustin wird desgleichen die als Gnade aufzufassende platonische Erleuchtung an die Bedingungen des kirchlichen Christentums geknüpft. Der Gegensatz des Pstikers und Gnostikers kehrt hier wieder, allerdings in neuer Form, denn die Freiheit des menschlichen Willens, nach der sich die Erwählten von den Nichterwählten unterscheiden, ist geheimnisvoll in die Gnadenwahl Gottes aufgehoben oder hinübergewandert, die augustinische Wendung der Spätantike, durch die es — wie Troeltsch in der Verfolgung seiner These aufzeigen möchte — im Geiste der damaligen Spekulation gelang, Autorität und Mystik zu einem ideengeschichtlich bedeutsamen Bunde zusammenzuschließen.

*

*

*

Der große Kirchenvater genoß den Spiritualismus des mystischen Philosophen und fühlte sich dabei durchaus kirchlich. Seine Gedankenlehre schien ihm in den paulinischen Schriften eine Beglaubigung zu erhalten. Die Autorität der sichtbaren äußeren Kirche wurde indessen durch den in der Gottesidee begründeten Begriff der unsichtbaren auserwählten Gemeinde gleichsam gelöst und neutralisiert. Daher ist die „Civitas Dei“ von der Kirche nur der heilige Kern, nicht die hierarchische Schale. Fatalen Folgerungen aus dieser Doktrin war durch die Nichtunterscheidbarkeit von Kern und Schale praktisch wenigstens zu entgehen. Indessen lagen hier Grundlagen, auf die sich später — nicht zu ihrem leiblichen Heile — ketzerische Enthusiasten stützen zu dürfen glaubten. Es fehlte nur damals an dem Gegensatze zu der Geisteskirche. Autorität und Mystik bildeten noch die glorreiche Einheit, der als Gegensatz die Vielgeteiltheit und Schwäche der philosophischen Lehrmeinungen und die vulgären Anschauungen der ungebildeten Menge des Frühkatholizismus sich entgegenstellten.

Wie die Papstkirche, so liegt auch der Weltstaat, nach den Darlegungen von Troeltsch an der Hand des Buches *De Civitate Dei*, jenseits des Augustinischen Horizontes. Augustin verdammt

nicht den Staat an sich, doch er bekämpft den heidnischen Staat in Verbindung mit dem Polytheismus, und er kritisiert die „splendida vitia“ des römischen Heldentums. In einem gewissen politischen Pessimismus (37) läßt er eigentlich nur kleine, familienhafte Staaten, nicht die auf Gewalt pochende Machtentwicklung des Großstaates gelten. Wenn spätere Autoren das Werk Augustins als „Steinbruch für Argumente“ (40) behandelten, die auf ganz andere Verhältnisse bezogen waren, so soll man den ursprünglichen Charakter der Schrift sich dadurch nicht verdunkeln lassen. Mit den Argumenten Augustins wurde später von den verschiedensten Gesichtspunkten aus gewirtschaftet. Die Beleuchtung wird irreführend, wenn er nicht gegen diesen Postaugustinismus eines folgenden Zeitalters abgegrenzt wird. In dem, was Dante mit Augustin gemein hat, dem Mystischen und Spiritualistischen des Kirchenbegriffes, steht der Dichter im Gegensatz zu der Zeitepoche; in demjenigen, was er dagegen nicht mit Augustin gemein hat, in der naturrechtlichen Staatslehre, steht er auf dem Boden der Scholastik. Wo sich bei Dante schließlich eine kulturethische Verwendung der Güterlehre Augustins und der Idee des Aufstieges zum höchsten Gute findet, da überschreitet er die Linien des Augustinismus sowohl wie des folgenden Zeitalters und nähert sich bereits der Renaissance. — Erst der Jansenismus knüpft gegenüber dem offiziellen Katholizismus an die Gnadenlehre sowohl wie die Gesellschafts- und Staatslehre Augustins an, „übrigens unter starker Zurückdrängung des augustinischen Naturrechts“ (44) ¹.

*

*

*

Zum Besten und Schärfsten des wohldurchdachten Vortrages gehört schließlich die geschichtliche Klarlegung bei Troeltsch, warum es sich nicht allein um ein Noch-nicht-sein der späteren Ideen handelt, sondern die spezifische Gesinnung des Werkes aus den realen Verhältnissen der damaligen Zeit herauswachsen muß. Die Kirche ist nämlich in der Zeit Augustins noch gar nicht die kulturbringende Macht gegen Kulturlosigkeit und Barbarentum, sie hat noch die wesensfremde heidnische uralte Kulturgesellschaft neben sich, zu der sie sich „in einer eigentümlichen Mischung von Abhängigkeit und Rebellion“ (45) befindet. „Die heidnische Gesellschaft ist das saeculum, die Zeitlichkeit, die Irdisches genießt“, sie ist aufgebaut auf dem Gedanken der Immanenz, wogegen die christliche Literatur und Sitte von den Gedanken der

1) Vgl. Paul Honigsheim: Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten des 17. Jhdts. 1914 (s. oben Bd. 36 S. 239 ff.).

Transzendenz durchdrungen ist. Alles Irdische wird „zu Mitteln und Durchgangspunkten“, das Heil selbst ist jenseits gelegen. Die wahre res publica der Christen bleibt am Ende das Kloster. Dabei ist das Mönchtum nicht eingefügt in den Organismus des sozialen Lebens, wie das später geschieht, sondern „Ersatz der christlichen Gesellschaft, das einzige Ideal, in welchem die individuellen und sozialen Tugenden der Andacht und Demut“ und der Caritas sich verwirklichen lassen. „Der Gegensatz heidnischer und christlicher Gesellschaft spricht aus dem ganzen Buche“ (48).

Augustins Gesinnung, die von Hause aus den Impuls zu einer starken, gegen die Kultur indifferenten Religiosität (49 f.) in sich trug, hat mit den Schwierigkeiten des Kulturproblems auf besondere Weise gerungen. Er war der große Ethiker der christlichen Antike, der die vom Leben vereinigten Elemente selbständig durchdachte und die gefundene Lösung wirkungsvoll vertrat und betätigte. Das Ganze, an dem seine Einzellehren haften, ist die „Ethik des höchsten Gutes, von der aus Augustin es unternahm, die Welt- und Kulturwerte als relative Güter in das christliche Heil einzugliedern“ (50). Troeltsch wirft nun einen Rückblick auf die Entwicklung der christlichen Ethik; ist ihm doch Augustins ideengeschichtliche Bedeutung in erster Linie eben die Vollendung einer kontinuierlichen Entwicklung, nicht Wiederaufnahme eines fallen gelassenen Fadens, also auch nicht Erneuerung der paulinischen Religiosität vor allem, sie liegt ihm eigentlich eher darin, daß Augustin die stets „oberhalb des Vulgärchristentums“ schwebende Idee des platonisch-christlichen Idealismus „zu ihrer letzten persönlichen Tiefe“ hindurchführt und durch die Berührung mit Paulus und den Psalmen eine Verwandlung des absoluten Seins der Spekulation in ein schaffendes und befreiendes Leben, ein Ineinanderziehen der intellektualistischen und voluntaristischen Kategorien zur Reife bringt (53). In den aus verschiedenen Quellen sich nährenden Sittenregeln der Christen lassen sich doch die beiden Hauptgebote Jesu: der Gottesliebe, Pietas, als Reinheit der Gesinnung und auch wohl asketische Brechung des Fleisches, und der Nächstenliebe, der werktätigen Caritas, als Grundtendenzen hervorheben. Was dann Philo einst vom Standpunkte der Synagoge aus zu lösen gesucht hatte, das tat vom Standpunkte der christlichen Kirche aus Clemens von Alexandrien. Es wurde, im Zusammenhange mit dem von Poseidonios ausstrahlenden Gedankenkreise, Klärung und Begündung der Religion und der religiösen Ethik durch die Wissenschaft, d. h. also die stoisch-platonische Philosophie, erstrebt. Es beginnt die wissenschaftliche Bearbeitung der Glaubenslehren, die bisher in der kultisch-mythischen Gemeindegemeinde-

lation aufwachsen. Im Sinne der antiken Ethik suchten die Alexandriner das höchste Gut zu bestimmen. Das höchste Gut aber war ihnen noch „die über Sinnlichkeit und Affekte erhabene Geistesfreiheit der Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft“, sachlich zusammenfallend gedacht mit dem höchsten christlichen Ideal der Herzensreinheit und Gottesliebe. Diesem Leitgedanken des spätantiken idealistischen Asketismus sowohl wie des christlich-religiösen Asketismus fügte die christliche Kirche noch folgendes hinzu: 1) den aggressiven Universalismus, wie er sich in der Bekehrungskraft der Mission zeigte, und den radikalen Bruch mit dem doch weltförmigen Polytheismus, 2) die uralten Autoritäten der Offenbarung und das lebendige Vorbild des Logosmenschen, 3) die Organisation der Kirche und die praktische Betätigung einer höchst wohlthätigen Nächstenliebe. In dieser Synthese schien ihnen die Erlösung einer leidenden und erlösungsbedürftigen Gesellschaft zu liegen. Der durch und durch inklusive, nämlich alle relativen Vorstufen allenthalben gelten lassende und in sich einschließende Idealismus in der sublimsten Mystik gesellte sich zu der völlig exklusiven, auf Autorität und massenpsychologischen Effekt gestellten Kirchenanstalt. Dort Erkenntnis, hier Verbürgung und Wirklichkeit des höchsten Gutes (58). So ist Clemens bestimmend geblieben für die orientalische christliche Ethik. Troeltsch weist in seinen reichlich eingestreuten, trefflichen Literaturangaben besonders auf K. Holls für das Verständnis der altchristlichen Ethik so lehrreichen Studie über Enthusiasmus und Bußgewalt hin (1898).

Die clementinische Ethik, in der der christliche Sündenbegriff mit dem stoischen Leiden- und Leidenschaftsbegriff in nahe Verbindung gebracht wird und die Überwindung der sionlichen Leidenschaften, die Herzensreinigung, als Vorbedingung der Erkenntnis Gottes gilt, enthält freilich auch das Gebot der Nächstenliebe, aber es steht im Dienste gleichsam des asketischen Gedankens. Die Betätigung der Nächstenliebe ist eine Gelegenheit zur Brechung des Egoismus. Als Motiv jedoch kann hier leicht ein abermaliges „egoistisches“ Streben nach Sündentilgung und Seligkeit zunächst festgestellt werden. Die Caritas „verliert damit vollends die Bedeutung einer Erneuerung und Besserung der Welt und Gesellschaft durch eine neue Lebensordnung“ (61), statt dieses positiven Verhältnisses zur Kulturwelt bekommt sie einen ungesund rückbezüglichen Charakter auf das Subjekt des Handelnden selbst, — ein Reflex, der allerdings wichtig und wertvoll genug ist, dessen sittliche Bedeutung durch die alleinige oder vorwiegende Reflexion hierauf aber doch in einem gewissen sublimen Egoismus stecken bleibt. Dieser unschönen „Einbiegung der Nächstenliebe in die Sorge für die eigene Seele“ steht die

schöne Forderung der Herzensreinheit als zentrales Gesinnungsprinzip an Stelle einzelner Leistungen zur Seite. Auf die Welt fällt bei Clemens noch nicht der Schatten der Erbsünde (62). Sinnlichkeit und Endlichkeit gelten nicht als das Böse, gegen das die Leibesabtötung ankämpft. „Die clementinische Askese ist rein im Sinne der Übung und Selbstbearbeitung“ aufgefaßt. Es ist auch keine Verdienstaskese, die durch die Brechung des natürlichen Willens am Ende doch einer ungebrochenen libido excellendi fröhnt und „besonders hohe und schwierige Taten verrichten will in der Aussicht auf höheren Lohn, wie die vulgärchristliche Askese es vermutlich zunächst gewesen ist, und wobei von einer reinen Gesinnungsethik“ nicht die Rede sein kann, sondern es kommt auf den guten Willen an, „auf den grundsätzlichen Kampf gegen diejenige Willensrichtung, die sich im Bösen offenbart, und die dem höchsten Gute entgegensteht, die eben deshalb überwunden werden muß“ (62). Der dualistisch gewendete, eklektische Platonismus bietet ihm jedoch als das Böse wieder nur die in der Sinnlichkeit wurzelnden Affekte und endlichen Neigungen, so daß im höchsten Gute der Gottesliebe das Freisein von Affekten und die Entsinnlichung mitklingt. „Es ist Mönchsethik“ (63), „die Grundlage des Mönchtums“. Der asketische Grundgedanke blieb derselbe, wenn auch Basilius gegenüber der Herzensreinheit und Gottesliebe den andern Teil des Doppelgebotes, die Bruderliebe, betonte. Das in erster Linie eremitische und individualistische Mönchtum konnte dadurch das cönobitische Mönchtum als eine Parallelerscheinung erhalten.

Das Nicht-Heidnische der clementinischen Ethik zeigt sich darin, daß die Erhebung der Seele, in der er das höchste Gut erblickte, nicht als ein psychologisch verständliches und anleitbares Erlebnis aufgefaßt wurde, sondern gebunden an die kirchliche Heilsanstalt, an Autorität, Sakramente, Disziplin und Sittengesetz der großen Weltgemeinde des Logosmenschen, und daß der Heilsweg von der Taufe bis zur Eucharistie sowie die Erleuchtung zur Gotteserkenntnis selbst als Gnade erschien, eine Gnade, die ihrerseits wiederum von der Autorität zur Freiheit gelangen ließ. Es gehen Kirchentum, Mönchtum und Enthusiasmus einen Bund ein. Die kirchlichen Gnostiker bilden eine Kirche in der Kirche, eine Gemeinschaft mit dem Evangelium in den Seelen. In den Alexandrinern sieht daher Troeltsch die Ahnen aller Spiritualen der unsichtbaren Kirche. Die charismatisch Begabten werden zu Seelsorgern und Seelenführern der schwächeren Brüder, zu unordinierten Beichtvätern und Hauskaplänen, in denen sich die spätere Stellung des Mönchtums und ihrer Psychagogik vorbildet. Troeltsch erinnert an den Staretz in Dostojewskis Brüdern Karamasow. Eine derartige Auffassung der Kirche in ihrer

spiritualistischen Innerlichkeit mußte gleichfalls einer Würdigung des Weltlebens entgegenwirken, da die weltlichen Veranstaltungen ihre Wichtigkeit verloren.

Die Aufnahme des Geistes der griechischen Kultur seitens der christlichen clementinischen Ethik bedeutet somit lediglich eine Aufnahme von gewissen alsbald christianisierten Elementen des Platonismus und Stoizismus, die einer wesentlichen Umbildung und, wie sogar Burckhardt zugibt, auch Veredlung (Hebung des Lebensprinzipes in eine höhere Sphäre) unterlagen. Troeltsch weist an dieser Stelle darauf hin, daß die Rezeption des Ästhetischen bei den christlichen Denkern noch einer lebhafteren Untersuchung, als sie bisher stattfand, bedürfte. Diese Untersuchung würde zur Aufhellung der Stellung des Christentums zu den Kulturelementen des antiken Lebens beitragen. Von einer Verschmelzung von Christentum und Kultur läßt sich, nach den von Troeltsch gegebenen Ausführungen, kaum noch sprechen, höchstens von einer Synthese mit dem höchsten Gute des bereits asketisch gewordenen antiken Idealismus (66). Es ist die Stimmung des Späthellenismus, „die idealistische Ästhetik des Platonismus, die hoch über alle Sinnenschönheit hinaus“ nur nach dem Wesentlichen trachtet, die Richtung auf die zeitlose Ideenwelt und „die Apathie der gottgeborenen Seele“, die das christliche Ethos von der intellektualistisch-ästhetischen Kultur der Antike im Stadium des Fortschrittes zur letzten Entsinnlichung übernimmt. Die sozialen Kulturwerte „fallen in dieser ermüdeten Zeit der großen politischen Leiden und Katastrophen zu Boden“ (67). Man fand sich mit diesen Dingen durch den Gedanken der Stufenfolge und gradweisen Entwicklung einigermaßen ab; in den äußeren Lebensformen hilft der Logos als Pädagoge dem nach höheren Idealen trachtenden Christen sich zurechtfinden. Das sachliche Problem des Verhältnisses von Religion und Kultur ist schwer zu lösen, und so ist es nicht einer persönlichen Unzulänglichkeit zuzuschreiben, wenn die Lehren der clementinischen Ethik sowohl wie die der philonischen Philosophie zu widerspruchsvollen Resultaten gelangen und unausgeglichene Züge aufweisen. Wo Clemens eine positivere Beziehung zur Kulturethik zeigt, ist der stoische Begriff des höchsten Gutes als gottgesetzte Naturordnung wirksam. Von diesem tiefsinnigen Begriffe aus läßt sich das Weltleben fassen, und dies geschieht denn auch innerhalb gewisser Grenzen in der Sphäre des Privatlebens. „Es gilt . . . die von der Natur gestellten Aufgaben zu lösen, da sie aus dem Weltlogos und damit aus Gott stammen“. Die Zwecke des öffentlichen Lebens lagen noch außerhalb der Einflußnahme des Christen. In der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse wird ein vernünftiges Mindestmaß als wünschenswert angesehen. Das eigentliche Ziel

bleibt ja doch „die himmlische Gemeinschaft mit dem Logos, der auf Erden erlösend erschienen ist“ (71).

*

*

*

Augustin hat den platonischen Idealismus von Anfang an in enger Verbindung mit den christlichen Lehren betrachtet. Zum Mönchtum fühlte er sich hingezogen, und die purgatio cordis galt ihm als wichtigstes Anliegen. In dieser Forderung der Reinigung des Herzens trafen in seinen Augen „das stoische Ideal des die Affekte überwindenden Weisen, die platonische Lehre von den Stufen der Reinigung, der idealistische Begriff des höchsten Gutes im absoluten geistigen Sein“ und noch andere von Troeltsch herausanalyisierte ideengeschichtliche Elemente und Tendenzen überein (74). Er legt den normalen Entwicklungsgang des religiösen Idealisten in der Spätantike zurück. Nur die Glut und die Leidenschaft der Persönlichkeit bricht als etwas überwältigend Eigentümliches in der literarischen Form seiner Äußerungen schon stark hervor. Neu ist sodann die schärfere Isolierung des Idealismus gegen allen Hylozoismus, die strengere Erfassung des von der Sinnlichkeit gelösten Willens- und Gesinnungscharakters des Bösen, das heftigere Verlangen nach Instanzen einer absoluten zentralen Gewißheit und somit die Synthese von Selbstgewißheit des Ich und seiner Erlebnisse mit den Lehren der kirchlichen Autorität, die die persönlichen Heilserfahrungen beglaubigen und erhärten. In dieser Hinsicht kann daher von einer organischeren Verschmelzung des Platonismus und des Christentums bei Augustin und einer „christlicheren“ Ethik (75) gesprochen werden, als dies bei den Alexandrinern, die doch in einer etwas verworrenen Mischung von Stoa und Platonismus stecken geblieben waren, zutage trat. Augustin trug, wie Troeltsch sich bildlich ausdrückt, das kirchliche Christentum auf den Grund des Idealismus auf, doch wurde dieser Grund gleichsam ein- und aufgesogen in die kirchliche Dogmatik und Institution. Schließlich wollte der Kirchenvater von den Rettern und Befreiern seiner Jugend kaum noch etwas wissen; hatte er doch alles Aufgenommene innigst in die christliche Weltanschauung „hineingearbeitet und hineingelebt“; der Rest mochte ihm denn als fremd und vernachlässigenswert erscheinen, als polytheistische Dämonologie, als selbstgerechter Intellektualismus. In seiner radikalen Christlichkeit wird Augustin „der größte religiöse Ethiker der Antike“ (77)

Das höchste Gut ist ihm nicht sowohl die affektlose Gottesliebe und Gotteinigung des Denkens, sondern in dem noch weiter jenseits der Ideenwelt in irrationale Fernen und mystische Tiefen

gerückten absoluten Sein wird von ihm als Urgrund die Liebe Gottes empfunden. Und als das höchste Gut gilt ihm nun ein höchst leidenschaftlicher, „die stärksten Affekte entzündender Inbegriff des Lebens, die absolute Lebendigkeit und Seligkeit überhaupt, die den Lebensdrang der Kreatur entfacht, ihn auf sich zieht und ihn allein zu erfüllen vermag“ (78). Origenes, der Ähnliches wollte, kannte doch nicht einen solchen „vulkanischen Lebensdrang“. Bei Augustin ist, trotz einzelner noch mit einem gewissen eleatischen Zuge zur Starrheit behafteten neuplatonischen Formeln, theistischer Irrationalismus und Voluntarismus in diesem Sinne der wesentliche Kern. Er hat den christlichen Begriff der „irrationalen schöpferischen Lebendigkeit des Weltwillens“ bezogen auf die Erlösungssehnsucht des Herzens und gereinigt von der populären Mythologie. Alles wird nur noch auf die inneren Willenshandlungen gestellt, auf den Willen, der sich von der absoluten Liebe ergreifen lassen oder sich in der Selbstliebe gegen sie verschließen mag. Wie durch Augustin die überlieferten Anschauungen in eine glühende Lebendigkeit umgewandelt und umgeschmolzen, wie all das Alte im Geiste dieser leidenschaftlichen Persönlichkeit neugeboren wird, hat Troeltsch Punkt für Punkt zu schildern versucht. Der erkennende Intellekt des Platonikers wird zur gefühlsmäßigen Intuition, die stoische Gesinnungsethik zur Entzündung der Gottesliebe durch die uns innerlich ergreifende Gnade, die neuplatonische Stufenlehre wird aus einer Depotenzierung des Absoluten zur „Selbsterschließung des unermesslich bewegten Weltwillens“. Die Erlösung der Kreatur erscheint nicht als eine neuplatonische Emanation und Remanation, als ein sich wiederholender Weltvorgang, sondern als bedeutungsvollstes Erlebnis, als Erschließung des Sinnes der Welt in der Liebe. Das Böse hat keinen Grund in Gott, es ist ein Nichts in der monotheistischen Theodicee. Troeltsch stellt die Sündenlehre gegenüber der positiven Auffassung des höchsten Gutes in den Hintergrund. Das Sündengefühl wird erst von späteren Richtungen bei Augustin und Paulus, wie Troeltsch meint, so stark hervorgehoben. Gewiß werden das höchsten Gutes ist seiner Ansicht nach die zutreffende Formel, will man Augustins Religiosität in gedrängter Kürze bezeichnen. In der Erbsündenlehre freilich schwillt das „metaphysische Nichts zu einer ungeheueren praktischen Bedeutung an“. Da wird das Böse zum Etwas, das sich als Nichts empfinden muß, zu einer qualvollen Selbstausstoßung aus dem Sein. Aber will man Augustins Ethik verstehen, so gilt es zunächst, von jenem „Nichts“ abzusehen und die Konstruktion der ethischen Werte, d. h. die Umbildung in der Askese, den Begriff des christlichen Sittengesetzes und die Relationen der Kulturwerte gesondert für

sich zu verstehen (81). Es ist das Positive, das Troeltsch vor allem zu beleuchten trachtet. Das Sündengefühl wird für sekundär bei Augustin von ihm gehalten, es entstünde erst am Gefühle des Gegensatzes gegen das Ziel seiner Sehnsucht und aus der Rechtfertigung des zur Sündenheilung eingesetzten kirchlichen Sühn- und Heilsinstitutes. Hier konnte denn auch der dem Augustinischen Denken ja überhaupt durch das „Persönlich-Lebendig-Irrationale“ nahe verwandte Paulinismus seinen Eingang und seine Einverseelung finden.

*

*

*

Was der Antike als besonders eindrucksvoll erschienen war, die asketische Lebenstrenge des Christentums, das hatten die Alexandriner schon in ihrer die einzelnen asketischen Leistungen ersetzenden zentralen Gesinnung der Weltüberwindung zu erringen getrachtet. Doch war ihnen die Entsinnlichung ein Weg zur unsterblichen Vergöttlichung. Ihr Heiligkeits- und Reinheitsideal „bestimmte sich aus dem Gegensatze gegen die Sinnlichkeit und die Affekte“ (82 f). Die Trübung der Erkenntnis, die Unruhe der Leidenschaften war ihnen das Böse. Augustins durch den Gegensatz zum Manichäismus entwickelte Empfindlichkeit gegen alle Verbindung des Stofflichen mit dem Ethischen drang hier inniger in die selbständigen Tiefen des Geistes ein. Er empfand den allem Endlichen transzendenten Geist als Wille und Liebe, und er sah die Weltüberwindung und Heiligkeit nicht in der alexandrinischen Erkenntnis und Vergöttlichung, sondern in der Gottesliebe und Demut. Als Gegensatz dazu wurde denn auch nicht sowohl die Liebe zum Sinnlichen (*libido sentiendi*) als die Selbstliebe und der kreatürliche Hochmut gedacht (*libido sciendi, excellendi*). Vernunftstolz (*superbia*) und Selbstgerechtigkeit (*vanitas*) erscheinen als die Antipoden dieser Gesinnung. Die wahre *Humilitas* dagegen widerstrebt dem Heidentum in seiner Mischung von Toten- und Heroenkult und seiner ganzen den irdischen Wünschen schmeichelnden Dämonologie.

Das Reich der Demut ist die *Civitas Dei*. Es gilt zu verzichten auf Ehre, Ruhmesglanz und Macht und in der Gesinnung die rechte Askese auch innerhalb des bürgerlichen Lebens zu betätigen. Diese Askese der Gottesliebe und Demut ist nicht die Askese der Mystik und Gnosis. Sie ist erwachsen „aus einer starken persönlichen Vertiefung der Ideen Gottes, der Seele und des höchsten Gutes“ (85). Die Anlehnung Augustins an Wort und Vorbild Christi soll, nach Troeltsch, uns die eigentlichen Quellen dieser Denkweise, die in der religiösen Metaphysik fließen, nicht verdunkeln. Das Demutsideal hängt an der Idee des

höchsten Gutes und das *summum bonum* am Ideal des Logos und des wahren Seins. Christus ist nur „Beispiel, Lehrer und Vorbild“. Augustin kommt nach dieser Darstellung nicht von Christus her, sondern gelangt zu ihm hin auf seinem eigenen Wege. Er gestaltet alsdann sein Bild in vertiefter Lebendigkeit zu lang andauernder Wirkung. In der idealistischen Askese der Demut nimmt Augustin auch den weltgegensätzlichen Radikalismus Jesu auf, der alles hingeben heißt, um die eine köstliche Perle zu gewinnen.

Das christliche Ethos Augustins ist also nicht wie das stoische affektlos, sondern ein Ethos des Affekts, aber *secundum Deum*. Die Gottesliebe und die Nächstenliebe sind ihm, wie den Orientalen, das christliche Sittengesetz, allein es verschwindet der quietistisch-egozentrische Charakter der alexandrinischen Christlichkeit“; denn die Erlösten müssen sich selbst verlieren, um Gott und die Mitmenschen zu finden. Aus der Gottesliebe entspringt die Nächstenliebe in Gott, die innere Lebenseinheit und Verschmelzung, die Gemeinschaftsstiftung. Während Weltsinn und Selbstliebe zu Streit und Krieg und Machtgelusten hinleiten, entsteht aus der religiösen Humilitas, „aus der Auslöschung des endlichen Selbst und seiner Selbstsucht in Gott“ (88) die Fähigkeit zur Caritas.

So wird verständlich, daß Augustin, wenn man auf die orientierende Idee des höchsten Gutes bei ihm achtet, geradezu zu einer religiös begründeten, eigentümlichen Soziologie hingelangen muß. Die beiden Grundgegensätze in der Bestimmung des höchsten Gutes ergeben die beiden entgegengesetzten Gemeinschaftsbildungen, die aus diesen prinzipiellen Quellen hervorfleßen, die wechselnden Gebilde der *Civitas terrena*, die gut sind, soweit die irdischen Lebenszwecke in ihnen sich nicht selbst als letzte Ziele bejahen, und die *Civitas Dei*, eine mystische Gemeinschaft, das Reich der sich dem göttlichen Sein und Leben in Demut hingebenden Gläubigen. In den Namen Babylon und Jerusalem sollen das Fleischesreich und das Gottesreich symbolisch bezeichnet werden. „*Adhaerere Deo*“ ist ihm die Grundformel für das rechte Leben¹. Augustin arbeitet mit Leichtigkeit die ciceronianische, stoische und platonische Tugendlehre in seine Lehre vom höchsten Gute ein; er ist „nicht nur der abschließende, er ist der einzige organisch denkende Ethiker der christlichen Antike“ (91). Das will Troeltsch gegen ungenügende und einseitig gehaltene Beurteilungen betonen.

Ist die Demutsaskese nun aber nicht Entsinnlichung, sondern

1) Vgl. *De Civitate Dei* lib. X, cap. 3 ff., besonders 6, 8, 25, lib. XII, cap. 1, 6, 9.

Gesinnung, so läßt sie sich innerhalb des sinnlichen Lebens wohl betätigen. Auch das praktische Welttreiben wird zum bedeutungsvollen Spielraum und Betätigungsfelde christlichen Handelns. Aus dem Neuplatonismus konnte Augustin zudem den Gedanken des Stufenganges der Seele und des Universums entnehmen, eine Auffassung, die eine ästhetische Theodicee gegenüber dem Weltganzen ermöglichte und alles harmonisch, alles an seinem Platze, objektiv und auf Gott bezogen betrachtet, als gut und schön erscheinen lassen konnte. Der neuplatonische Stufenunterschied zwischen dem Absoluten und Relativen wurde bei dem Augustin beseelenden Drange nach dem Absoluten und seiner christlichen, ihm als selbstverständlich geltenden Transzendenz zum Gegensatz erweitert, der aber innerhalb der Einheit des göttlichen Wesens verbleiben mochte. Er verquickt sich außerdem mit dem neuplatonischen Gegensatze des relativen Seins, die besondere jüdisch-christliche Unterscheidung zwischen der biblischen Kreatur und dem Ungeschaffenen und die eleatisch-platonische zwischen dem Gebiete des Wahren Unveränderlichen und Unwirklichen-Veränderlichen. Aus all dem leuchtet die ethische Weisung wieder und wieder hervor: *uti non frui bonis terrenis, frui non uti Deo*. „Einzigster Selbstzweck, absoluter Zweck ist Gott und die Seligkeit der Demut in Gott“. — Aber auch Schöpfungen und Stiftungen Gottes können in ihrer Beziehung auf Gott ihren rechten Gebrauch zulassen. Nur darf das Mittel nicht zum Endzweck werden. Das soll die Demut unmöglich machen. Wir dürfen nicht an den irdischen Gütern hängen bleiben. Da Gott allein das wahre Sein ist, so führt die Verselbständigung des Relativen in das Böse und Nichtige. Das Heidentum hält sich bei den Mitteln auf und bildet sich „seine Götter als Handlanger seiner weltlichen Lüste; die wahre Religion lehrt, daß Mittel bloße Mittel sind und die alleinige und wahre Seligkeit erst bei dem Gott der lebendig die Kreatur ergreifenden Liebe ist. Sie ist die Wiederherstellung der richtigen Weltordnung“ (94).

Diese Annäherung an die Kulturwerte bedeutet der Jesuspredigt und der früheren Zeit der christlichen Lehrentwicklung gegenüber etwas Neues. Das methodische Mittel, ein *bonum* auf ein *summum bonum* zu beziehen, ist alt, neu jedoch wiederum, was hier unter dem höchsten Gute gemeint ist. Das von Augustin ins Auge gefaßte immanente Seelenheil ließ sich mit den Werten der Kultur in Einklang bringen. Jetzt konnte sich die „von der idealistischen Antike vollzogene Eingliederung der Kultur in das an sich kulturlose Christentum“ (97) zu dauernder Bedeutung für das katholische Kirchentum entwickeln. Bis zu der protestantischen Beseitigung der Stufenlehre und des Gütersystems in dem Gedanken des für alle gleichen, sich in weltlich-

nützlichen Berufen und sozialen Leistungen betätigenden Gottesdienstes ist die augustinische Lösung des Problems ausschlaggebend geblieben. Troeltsch hat sich an anderen Stellen über die hier berührten typischen und kulturgeschichtlich bededtsamen Einstellungen näher ausgelassen¹.

*

*

*

Augustins harmonische Auffassung entbehrt jedoch nicht vollständig der Dissonanzen und Unstimmigkeiten. Bisweilen bricht das radikale Urchristentum sich weltverleugnend kräftiger durch, bisweilen ergeben sich Schwierigkeiten in der praktischen Bestimmung des Erlaubten, des Maßes von zuzubilligenden Wichtigkeitsakzenten an die irdischen Güter. „Peregrinari“ klingt es als aufklärendes Symbol und als Orientierungsbegriff durch alle diese Fragen. Ein Rasten, nicht ein Sich-verlieren ist auf der Wanderung zum Ewigen gestattet. Indessen kommt es zu schwankenden Aussagen zwischen Resignation und Anerkennung. Am bedeutendsten werden die bedenklichen dunklen Schatten jedoch durch die Sündenlehre, da sie durch die Anknüpfung des Bösen an die fleischlichen Lüste, Sinnlichkeit und Böses wieder verhängnisvoll aneinanderbringt. Was sich hier alles vereinigt, um die neue Lehre zu gestalten, ist kaum zu beschreiben. Troeltsch weist auf den Platonismus und seine Auffassung des Sinnlichen, Veränderlichen, Wechselnden und Vergänglichen als den Sitz des Irrtums und des Bösen hin; er erinnert an „die Strenge des Stoizismus, die den Geist zur Herrschaft über die Affekte bringen wollte und die Seltenheit des Erfolges eingestehen mußte“ (99); er erinnert ferner an die orientalischn-agnostischen Ideen von der Ungöttlichkeit des Leiblichen, an die „Krisis des antiken-sexuellen Naturalismus; das ganze lastende Gefühl der Katastrophen und Leiden, der Verbrauchtheit und Müdigkeit“, endlich an die paulinischen Lehren von der verdienstlosen Gnade und dem Gegensatz des selbstgerechten Fleisches und Augustins persönlichen raffiniert grüblerischen Geist, die Gespaltenheit des Willens in den Erlebnissen von Sinnenglück und Seelenfrieden, die „Dialektik des Erotischen“ (100). Nach der sündentilgenden Taufe war Augustin in der Stimmung in Frieden gelassenen Glückes, unbeeunruhigter Beseligung, doch die zeitweilig in den Hintergrund gedrängte Sündenvorstellung begann stärker und stärker nachzudunkeln und am Ende das Weltbild zu überschatten. Die harmonische Welt war eben nur die Welt an sich, und die Ord-

1) Vgl. Ges. Schriften II (1913) S. 552ff., Histor. Zeitschr. 1913 (Renaissance und Reformation).

nung der Güter galt nur eingeschränkt in der wirklichen, durch den Fall des Satans und des Menschen sündig gewordenen Welt. Der theoretischen Theodicee ein Nichts, wird das Böse doch zum Etwas für das praktische Handeln. Eine Zwiespältigkeit scheint zurückzubleiben.

In der aus dem Sexuellen hervorgegangenen Erbsündenlehre wird die Selbstsucht und Selbstbejahung der Erotik mit dem Fleisch verbunden gesehen und die Existenz des menschlichen Geschlechtes überhaupt an gottwidrige Sinnenlust gefesselt gedacht, so daß in dieser Beleuchtung das Leben als Tod und der Tod als Leben erscheinen konnte, ein Klang auch aus der attischen Tragödie. Alle Kulturwerte erhalten als Mittel der menschlichen Selbstsucht und der fleichlichen Lebensgier ethisch ein negatives Vorzeichen; sie verlieren ihren Charakter als relative, doch positive Offenbarungen der göttlichen Vernunft. Es entsteht ein Pessimismus, wie ihn Schopenhauer später ausspann. Als Folge dieser Erbsündenlehre steigert sich die Askese gelegentlich zur übertriebenen leiblichen Abtötung; ursprünglich verfolgte sie nur den Zweck der Sammlung und Selbstbearbeitung für das himmlische Jenseits. So zersplittert sich jedenfalls an dem dunklen Problem des Bösen und der Askese der große in der Kraft der Idee des höchsten Gutes genommene Anlauf (106). Die Verachtung des Leibes, die dem anfänglichen Spiritualismus nahelag, wird in der Erbsündenlehre zur Feindschaft gegen das Fleisch gesteigert. Erst im Jenseits wird der Gegensatz zwischen Leib und Seele aufgehoben gedacht.

Das auf dieser dualistischen Grundlage aufgebaute Gütersystem gelangt dann bei Troeltsch zur Darstellung. Er unterscheidet die kontemplativen und ästhetisch-intellektuellen Güter einerseits und die organisatorisch-sozialen auf der anderen Seite. Der ersten Gütergruppe wie dem mit ihnen in innerer Wahlverwandtschaft stehenden religiösen höchsten Gute ist es eigentümlich, daß sie sozialisierend wirken, „sie schaffen das Reich des Geistes, dessen Güter nicht wie die irdischen an den ‚angustiae‘ leiden“ (110, vgl. auch 133, 137ff., 149, 152); sie werden nicht aufgezehrt, sondern wachsen und vervielfältigen sich fort und fort, „wie, nach ewig reiner Weise, Gottes Gegenwart verstärkt ...“

„Denn das ist der Geister Nahrung ...“

Auch soll das himmlische Denken und Schauen keinen Quietismus bedeuten; die Persönlichkeit konstituiert sich überhaupt erst in diesem ewigen Handeln.

Troeltsch erinnert an Aristoteles' und Dantes Lehren von der Begrenztheit der stofflichen und der Unbegrenztheit der geistigen

Güter, an den atomistischen Individualismus in den natürlichen Gütergemeinschaften und die objektive Sachgebundenheit der geistigen, als ein lehrreiches Beispiel dafür, wie allenthalben das Christliche bei der Benutzung antiker Theorien eine eigentümliche und neue Nuance aus seiner besonderen Glaubenswelt hervorbringe. Bei Augustin sind Cupiditas und Superbia die Ursachen des Streits um die diesen nicht genügend ausreichenden körperlichen Güter. Den Gegensatz zwischen den beiden soziologischen Strukturen der — mit Tönnies zu sprechen — Gemeinschaft und Gesellschaft, also der aus Zwecken gebildeten Gruppen- und der atomistisch-individualistischen Soziologie — habe noch nicht Augustin, wohl aber Dante gekannt und als Problem empfunden. Die Auflösung dieses Gegensatzes in Dantes *Paradiso* wird in F. Kerns „*Humana civilitas*“, auf die Tröltzsch hinweist, als Dantes persönlichste Leistung gepriesen.

Augustin hat sich dem Gute besonders zugewandt — das sich nicht läßt verzehren, wie ird'scher Reichtum tut —, und von dem schon lange vor Paul Gerhardt der heilige Thomas im lateinischen Liede dasselbe aussagte. Die Gütergruppe dieser Richtung und das Gut aller Güter überhaupt, das *summum bonum*, hat sein Nachdenken beschäftigt, während die von Troeltsch unterschiedene zweite Gruppe organisatorisch-sozialen Charakters nicht der gleichen Bearbeitung teilhaftig geworden ist. Von den letztgenannten Gütern gelangt nachdrücklich nur die Familie, viel weniger schon der Staat und alles Übrige (Wirtschaft, Gesellschaft usw.) kaum gelegentlich zur Erwähnung. Die praktischen Lebensfragen spielen bei dieser eminent auf das Allerinnerlichste konzentrierten Einstellung, die das Christentum sowohl an sich fördert, wie sie in Augustins ganzem Wesen lag, eine geringfügige Rolle. Aus der alternden Welt mit allen ihren verwelkenden äußeren Herrlichkeiten weist das Christentum in die ewige Jugend des Reiches, das da erblühen soll mit seinen unverwelklichen Freuden. Augustin aber selber, durch und durch Idealist, kann den Blick vom absoluten Wahren, Guten und Schönen nicht wenden und hat für den sozial-ethisch praktischen Teil seiner Berufspflichten ein weniger ausgebildetes theoretisches Interesse, eine Situation, die, wie Troeltsch erinnert, auch sonst schon bei den Platonikern und späteren Stoikern wiedergekehrt war. Überall traten hier diese Dinge in den Hintergrund zurück. Es gab offenbar keine ausgeprägte Rechtfertigung in der Theorie, sondern nur eine Anerkennung in der Praxis gegenüber der bestehenden Gesellschaftsordnung der damaligen Zeit. Diese Ordnung schien man in ihrem bloßen uralten Dasein theoretisch ungefragt hinnehmen zu sollen. Man mochte sie höchstens hier und da einer kritischen Beleuchtung und einzelner kleiner Besserungen unterziehen.

Somit fällt alles Licht des Interesses auf das Güterreich des Kontemplativen, und innerhalb dieses Reiches beansprucht Troeltsch für das Ästhetische bei Augustin eine hervorragende Bedeutung. Gerade durch Hervorhebung dieses Wesenszuges ist ja wieder eine starke Verknüpfung mit dem eigentlichsten antiken Geiste deutlich erkennbar zu machen. „De pulchro et apto“ hatte Augustins erste Jugendschrift, die bereits zu seinen Lebzeiten verloren ging, gehandelt. Der charakteristische Titel ist allein davon erhalten geblieben. Am Platonismus mochte wohl vor allem auch die ästhetische Ader ihn angezogen und den von ästhetischen Interessen erfüllten Rhetor mochte so die Verbindung des Ästhetischen mit dem logischen, ethischen und religiösen Geiste den Weg zur religiösen Metaphysik gewiesen haben. Und diese Grundrichtung seines Wesens bleibt auch in späteren Arbeiten fort und fort zu erkennen. Auch in den Büchern *De Civitate Dei* kommt die ästhetische Theodicee, vornehmlich mit dem höchsten religiösen Aufschwung zusammenfallend, zu Worte¹; und sind die Konfessionen teilweise ein bewußtes Kunstwerk, so reicht bei Augustin in diesem Falle, wovon im allgemeinen Augustin ja selbst theoretische Kenntnis besaß, die Kunst wohl noch weiter als das bewußte Kunstwollen. Er räumt dem unbewußten künstlerischen Wollen einen wichtigen Ort ein. Troeltsch weist auf die ästhetisch-kritischen Studien Augustins hin, auf seine Beschäftigung mit Platon, Aristoteles, Plotin, mit den Einzelkünsten und auf eine gewisse Originalität seiner Begriffsbestimmungen in dieser Hinsicht, die ihn dem Geiste des spätrömischen Kunstschaffens verwandt zeigen. Als das Wesentliche wird jedoch die Fortdauer der antiken Idee betont, daß das Schöne, wie es der Geist erschaut, zugleich der Inbegriff des Guten und Wahren, das Symbol des Sinnes der Dinge, ihrer metaphysischen Einheit, ihrer rhythmischen Gestaltung ist. Die ethische Doktrin des Stufenganges, des Aufstieges vom Endlichen und Relativen zum Absoluten wird von ihm am Ästhetischen stärker, wie Troeltsch glaubt, als am Logischen erhärtet. Augustins Ethik erscheint ihm als durchtränkt von ästhetischem Geiste, von einer Ästhetik, die das in der sinnlichen Erscheinung verborgene Geheimnis des Schönen, das selig ist in sich selbst, in den Hüllen des körperlichen Daseins und physischen Lebens wie in den höheren geistigen Lebensformen, ja in der Ideenwelt und Gott erfaßt. Er hat den Gegensatz der in sich selber seligen Immanenz des Schönen, die der Welt Einheit und Form leiht, gegen die christliche Idee mit Be-

1) Das Ganze erscheint gut, trotz und wegen der Teile. Zur Theodicee aus dem Gesichtspunkte der Totalität vgl. meine Theodicee im 18. Jahrhundert (1911) S. 61, zur Theodicee aus dem Gesichtspunkte des Rückblickes: Sainte-Beuve, Port-Royal 4. (4. Aufl.) p. 263.

wußtsein nicht empfunden (113). Ja, vielleicht korrigierte er den sinnenüberlegenen Platonismus nach einer noch sinnenfreudigeren Richtung hin, indem ihm zu dieser Korrektur der in der Sinnenwelt tiefer haftenbleibende Schöpfungsglaube des Judentums den Weg wies. Entfernt wurde andererseits von ihm aus dem Gedanken des Absolut-Schönen der im Neuplatonismus lebendige Charakter des Naturprozesses; an dessen Stelle trat die schöpferische Willenswirkung Gottes. Außerhalb der göttlichen Gnade gab es für ihn keine Schönheit. In der rechten Proportion von Lohn und Strafe zu den entsprechenden Handlungen wurde von ihm die *pulchritudo rationalis* der Weltordnung im Sinne einer *Theodicee* gedeutet. Das einzeln Häßliche fügt und ordnet sich dem schönen Ganzen ein. Neben dieser harmonischen *Theodicee* findet sich jedoch auch die Form, die man die melodische nennen könnte, und die anthropozentrisch orientiert ist. — Die ästhetische Weltanschauung Augustins ist im allgemeinen nicht antik plastisch gestimmt: nicht sowohl an der Verherrlichung des einzelnen Leibes freut er sich, wie an der Entfaltung der Künste, die seinen ästhetischen Grundbegriff, den Rhythmus des einheitlichen Erfassens eines gegliederten Ganzen, in eine andere, dem Plastischen fernere ästhetische Region verlegen; so treten ihm die figürlichen Darstellungskünste zurück hinter Architektur und Musik.

Neben den ästhetischen bilden die logisch-intellektuellen Werte, insofern sie sich „auf die dialektische Erkenntnis der letzten Wirklichkeiten“ beziehen und auf die Gotteserkenntnis hinführen, ein Gut von der allerhöchsten Bedeutung (116). Gemeint ist hier natürlich nicht die offizielle Bildung der von Augustin bekleideten Literaturprofessur, sondern jener Neuplatonismus, den er nicht vom Platonismus selbst unterscheidet, und der ihm geeignet scheint, den sinnengefesselten Verstand in höhere Sphären zu erlösen. Vor der Gefahr des Hochmuts, die den nach Wahrheit trachtenden Forscher bedroht, warnt er und läßt das höchste Gut des Wahren in das christliche der lebendig sich erschließenden und mittelnden Gottheit übergleiten (119). Es soll die Selbsterlösung des philosophischen Denkens nicht als eigene stolzmachende Leistung, sondern in Demut die Gottesliebe als Erlösung aufgefaßt werden. Troeltsch sucht auch hier Augustins Stellung im Sinne seiner These als die des Abschlusses antiken Denkens zu beleuchten. Augustin habe die Dialektik und Metaphysik des Begrifflichen mit dem Glauben und der Gottesgewißheit der christlichen Herzenslogik, mit Pascal zu sprechen, verschmolzen, ohne sich der Verschiedenartigkeit dieser ungleichen Mischungsbestandteile der Synthese klar bewußt geworden zu sein. Die Verschiedenartigkeit dieser Stücke kommt nicht zum Bewußt-

sein, aber Ausdruck findet sie; der Widerspruch wird nicht erkannt, aber empfunden. Das Fremde meldet sich ihm unter dem sogleich verdächtigen Zeichen des selbstgenügsamen Hochmuts. Dagegen zieht sich Augustin zunehmend auf die Autorität, den kirchlichen Gemeingeist und die geschichtlichen Offenbarungen zurück, ohne doch prinzipiell die Dialektik vollständig aufzugeben. Er hält an der Verbindung des begrifflichen Erkennens sowie des metaphysischen Weltbildes der Stufenfolge mit dem in der Gottesliebe lebendigen Gefühle des Absoluten fest. Aber darin, daß es von ihm doch für notwendig gehalten wird, von der Erkenntnis die Liebe und von der dialektischen Begründung den Autoritätsbeweis zu unterscheiden, zeigt sich, daß der Intellektualismus und der Emotionalismus nicht ganz restlos sich durchdringen konnten. Schroffer noch als bei Origenes kommen bei Augustin die Gegensätze gegen die naturalistischen Elemente des Platonismus zu philosophischer Ausbildung. Einer kosmologischen Auffassung der Emanation und Remanation im Sinne eines Naturprozesses widersetzte die augustinische Christlichkeit. Andererseits grub er tiefere Grundlagen des Idealismus in den apriorischen Ideen aus, um seinen eigenen Platonismus gegen Skepsis und relativistischen Psychologismus zu schützen.

Als ein neues Gebiet, in dem doch das „uti“ fortan eine größere Bedeutung annimmt als das „frui“, haben wir das Reich der sozialen Güter zu betreten, wenn Augustin auch in ihm die christliche Gesellschaftsethik aus einer Kritik des nüchternen Rationalismus und Utilitarismus des Ciceronianismus entwickelt. Ehe und Familie sieht Augustin als durch den Willen Gottes geboten an; als eine Schule des Gehorsams läßt er sie gelten und bemüht sich, die ihm an sich bedenklich scheinende Erotik in einem Lichte zu erblicken, das alle Momente, die zu ihrer Entsühnung und Heiligung führen, beleuchtet. In Wahrheit wird die Virginität doch vorgezogen. — Der Staat ist ihm *poena et remedium peccati* (133, 141, 147). Im Sündenstande ist der Staat zu einer Räuberbande geworden (133, 147, 151), doch er kann, wie das Sexualeben, geheiligt werden durch christliche Gesinnung in der Beziehung aller Güter auf Gott (135 f.). Den Besitz würdigt Augustin als positives ethisches Gut untersten Grades (138), da er mit allen Werken und Künsten der Kultur und der Ausbreitung der Herrschaft des Geistes über die Natur zusammenhängt, doch wird das Eigentum antik als Erbgut aufgefaßt und nicht auf Arbeit gegründet. Arbeit wird als heilsame Übung, nur von den Mönchen als asketisches Mittel der Konzentration, der Liebe und Seelenreinhaltung von bösen Lüsten gefordert (139, 145), Caritas allgemein empfohlen (142, 146). Das Weltleben fordert mit Ehe und Staat auch das Privateigentum, von dem

man guten Gebrauch machen könne, aber eine vollkommene Lösung all der Probleme, die die Gefahr der Habsucht und Genußsucht behandeln, scheint ihm doch erst der radikale Bruch mit dem weltlichen Treiben überhaupt, also das Mönchsleben, zu enthalten. Die gesellschaftlichen Klassen- und Standesunterschiede nimmt Augustin als gottgegeben hin. Troeltsch hebt, seiner These gemäß, an dieser Stelle hervor, daß die spätere Systematik und der ethische Gedanke der Gefolgschaftstreue dem augustinischen Feudalismus fehlt (144). Das Ideal der Willensverschmelzung also wird von Augustin wohl auch erst im Gemeinschaftsleben des Klosters radikal zu verwirklichen unternommen (149). Und so kehrt denn die Betrachtung, von den irdischen Gütern ungesättigt, zum höchsten absoluten Gute zurück: „Für den großen Idealisten gibt es nur das eine Licht des Absoluten, und wer trotzdem in jenen Gütern ein Eigenlicht erkennen wollte“, der würde dem Heidentum und seiner Vergötterung der Kreatur, der *Civitas terrena*, verfallen (150f.). Das Kloster erscheint doch als das sicherste Refugium des in der fremden Welt nach der himmlischen Heimat sich sehrenden Erdenpilgers, als der Hafen im *Saeculum*.

*

*

*

Wenn nach diesen Ausführungen Troeltsch die augustinische Ethik als die „erste große Kulturethik des Christentums“ bezeichnet (154, 172), so hat er ihren Charakter innerer Gebrochenheit und ihren weltablehnenden Pessimismus doch nicht verkannt (157). Einheit mit dem antiken Geiste und Zwiespältigkeit, die diese Einheit aufzulösen trachtet, ruhen in gleicher Weise auf dem damaligen geschichtlichen Boden. Augustin selbst mit seinem eigenen geistigen Horizonte, darauf will Troeltsch wieder und wieder zurückkommen, ist etwas anderes, als was die Späteren aus ihm machten, indem sie sich von ihm etwas Förderndes für ihre geistige Situation zu holen suchten. Am Schlusse seiner gehaltvollen Untersuchung beleuchtet Troeltsch noch einmal seine Augustinauffassung durch ein dagegen gehaltenes Bild des Thomismus (160ff.). „Das ist nicht eine Fortentwicklung des Augustinismus“, schließt er, „das ist ein anderer Geist und Sinn“ (169).

In den Verfassungsformen der christlichen Kirche steckt als das eigentlich Entscheidende die Kulturlage, und hiernach gilt es die Perioden der Geschichte des Christentums zu bestimmen (171f.); es ist, mit Schmarsow zu sprechen, die Architektur als Raumbildung von innen heraus, die auf dem ideellen Gebiete dieser Troeltschischen Periodisierungsarchitektur in Kraft treten soll.

Dabei ist der Gegenstand in gewisser Beziehung auch von

zeitüberlegener Bedeutung, da die Fragen nach den Beziehungen des christlichen und religiösen Ethos zur weltlichen Kultur überhaupt in grundlegender Weise von Augustin aufgeworfen, tiefgreifend behandelt und in seiner Ethik des höchsten Gutes überwältigend durchlebt werden.

*

*

*

Es ist ein weiter Weg, den wir an der Hand des Troeltschischen Buches zurücklegten — „Babylon

Ist von Jerusalem, wie ich den Weg,
Seitab bald rechts, bald links, zu nehmen bin
Genötigt worden, gut zweihundert Meilen —“

und doch läßt sich als das Ergebnis des Ganzen in drei Worten aussprechen, was hier öfters schon gesagt wurde, und was in dürftiger Abstraktion ausgesprochen vielleicht nicht einmal eine Wahrheit sein dürfte, sicherlich unfruchtbar für jeden, der nicht, wie Troeltsch, die Liebe zur Behandlung des Gegenstandes überhaupt dem Leitsatze entnimmt oder sie an ihn heranbringt. Gegen die Aufstellungen von Tröltsch läßt sich sehr viel einwenden. Seiner Arbeit wird gleichwohl sehr viel zu danken sein. Die Methode ist anfechtbar, die Resultate desgleichen, aber über Resultate und Methode hinweg spricht zu uns fördernd ein Denker und Historiker, der seinen Stoff studiert hat, und schon deshalb ist viel von ihm zu lernen. Gegen das Buch zu erinnern oder richtiger vielleicht nur vervollständigend anzuführen hätte ich folgendes (vgl. Kantstudien XXI, 333f):

1. Es würde sich nicht ausschließen, daß Augustin als Abschluß der Antike und zugleich als Anfang einer neuen Epoche aufgefaßt wird. Es ist dies sogar nach dem Gesetze der Kontinuität des geschichtlichen Lebens a priori voranzusetzen.

2. Es ist für die nach richtig und unrichtig fragende Philosophie, sowie für die nach gut und böse fragende Lebensweisheit theoretisch fast ohne jede Bedeutung und hat nur ein untergeordnetes und sozusagen subalternes Interesse (*Curiositas, libido sciendi*), genau und mit eigensinnigem Studium feststellen und erforschen zu wollen, wann, wo, in welcher Situation, aus welchen Gründen usw., ja wer eine inhaltliche Wahrheit von richtunggebender Wichtigkeit entdeckt, gesagt oder wiederholt hat. Vor sinnlosen Konsequenzen dieses radikalen Rationalismus muß uns *Caritas* und *Pietas* schützen. Den entgegengesetzten Fehler begehen die Streitsüchtigen.

3. Augustins Orientierung nach dem höchsten Gute ist sach-

lich zunächst ein lediglich struktur-psychologisches, aus der Natur der Seele, nicht geschichtlich durch Quellenforschung aufzuklärendes Phänomen. Die Gottesliebe geht dem gottliebenden Herzen nach einer mathematischen Gesetzmäßigkeit über alles in der Welt.

4. Die Bevorzugung des positiven Verhältnisses zur Kultur bei Augustin gegenüber dem nachdunkelnden Hintergrund von Pessimismus und Mönchtum ist vielleicht nicht frei von subjektiver Willkürlichkeit.

5. Das Buch fordert, wie der Verfasser selbst gelten läßt, zur Ergänzung ein zweites über Augustin im Wandel der Jahrhunderte. Ein Teil dieses Buches, das ergreifende Kapitel hat (Pascal), findet sich bereits zerstreut in vielen einzelnen Werken.

6. Es liegt ein gewisser dialektischer Gegensatz in jeder Thema-stellung, die einen bedeutenden Geist und die Geschichte einander gegenüberzustellen und die Persönlichkeit in die Geschichte einzuordnen sucht, und so hat denn auch, wie jede große Geisteskraft in der menschlichen Ideengeschichte die Persönlichkeit Augustins gerade insofern Anspruch auf einen geschichtlichen Charakter, als sie Anteil an dem Bleibenden zu besitzen scheint, das wir jenseits des zeitlichen Verlaufs der Geschichte systematisch in Sicherheit zu bringen haben. Augustin sprengt die Geschichte; er durchbricht den ihm zeitgeschichtlich zugewiesenen Raum, indem sein Werk und seine Wirkung ideengeschichtlichen Sinn hat und zum mindesten nach seinen Tendenzen in die zeitlose Ewigkeit des Allgemeingültigen hineinblickt. Aller Reiz auch der vorliegenden Darstellung entspringt aus diesem in der Tiefe widerspruchsvollen und der Auflösung wieder und wieder bedürftig scheinenden Verhältnis:

Wie kann man einen Heiligen in Zeitenmessung engen?

Des ew'gen Gutes Geisteslicht wird die Geschichte sprengen. —

Der Historiker Troeltsch bemüht sich einerseits, die Lehren des großen Heiligen auf einem ihm im Laufe langjähriger Studien deutlicher gewordenen kulturgeschichtlichen Grunde zu lokalisieren, und doch kann der Philosoph Troeltsch andererseits nicht umhin, schon mit jedem Gedanken und in der artikulierten Aussprache jedes Gedankens über eine solche Lokalisierung hinaus nach zeitloser Geltung des ihm als wahr und richtig Scheinenden (die Lokalisierung selbst eingeschlossen) zu trachten. Die ideengeschichtlich relativierende Betrachtung, die er den Lehren Augustins zuteil werden lassen möchte, soll aber keineswegs als eine Vermessenheit abgelehnt werden. Im Gegenteil: sie war notwendig, soweit sie möglich schien, und es ist ebenso notwendig, soweit es möglich scheint, die Troeltschischen Wertungen

ihrerseits desgleichen wiederum nicht absolut zu nehmen. Bei einer diese Relativierungen ablehnenden prinzipiellen Absolutheit würde ja jedem Menschen bange werden müssen; denn der Verstand kann sich der kritischen Haltung seinen eigenen Erzeugnissen gegenüber nun einmal nicht entschlagen, solange er als Verstand am Leben bleiben möchte.

2.

Die Stimmung katholischer Bauern im Stift Hildesheim zur Zeit des schmalkal- dischen Krieges.

Von

J. H. Gebauer.

Rings um die überwiegend evangelische Stadt Hildesheim legt sich noch heute ein schmaler Kranz katholischer Dorfgemeinden. Teils sind sie in der Zeit der Gegenreformation durch Bischof und Domkapitel zum römischen Bekenntnis wieder mit Gewalt zurückgeführt, teils aber hat in ihnen auch der Protestantismus niemals feste Wurzel geschlagen. Dies ist der Fall vor allem in den sogenannten Propsteidörfern, einer Gruppe von etwa zehn Ortschaften, die den Dompropsten zu Hildesheim unmittelbar gehörten und von denen diese daher auch die protestantische Propaganda fernzuhalten vermochten, für welche die Bistumshauptstadt sonst einen natürlichen Mittelpunkt abgab.

Als letzte unter den größeren Städten Niedersachsens hatte auch die Stadtgemeinde Hildesheim sich im Herbst 1542 der Reformation zugewandt. Lange hatte „der gemeine Mann“ schon diesen Schritt gefordert, oft die befreundeten Nachbarstädte dazu angetrieben: erst als jetzt Herzog Heinz von Wolfenbüttel vor den Schmalkaldenern sein Land räumen mußte und damit die letzte feste Stütze des Katholizismus in den niedersächsischen Landen niederbrach, gab der altgläubige Rat den Widerstand auf und nahm die neue Lehre an. Im Frühjahr 1543 trat die Stadt