

geschichtliche Gründe, wie ich sie in der „Mnemosyne“<sup>1</sup> aufgeführt habe, und andere, die in den Einleitungsfragen betreffs Abfassung zur Geltung kommen, sprechen dafür, daß dieser vorkanonische Text dem Urtext sehr nahe kommt. Die Rekonstruktion des griechischen T (trotz Plooi) ist die nächste<sup>2</sup> Aufgabe; sie ermöglicht den Versuch, den Text herzustellen, der M und T vorlag.

## Zur Verständigung über die Stellung Augustins in der Geschichte

Im Anschluß an E. Troeltschs „Augustin“<sup>3</sup>

Von Karl Bauer, Münster (Westf.)

Die Frage nach der historischen Stellung Augustins ist in neuerer Zeit sehr verschieden beantwortet worden.

Eucken<sup>4</sup> möchte ihn überhaupt keiner besonderen Epoche einreihen, „sondern in ihm eine der wenigen Persönlichkeiten anerkennen, aus denen die Zeiten schöpfen, und an denen sie sich über ewige Aufgaben orientieren, die selbst aber über dem Wandel der Zeiten stehen“.

1) Die Tatianhypothese setzt Reinerhaltung des JHK-Textes bei Tatian voraus. v. Sodens Gründe in der Handausgabe S. V + VIII sind widerspruchsvoll, und abgesehen von anderen Momenten erweisen der Verlust des Mk-Schlusses und die Zitate der nachapostolischen Väter das Gegenteil. Die Tatianhypothese verlangt eine schnelle und weite Verbreitung der Tatianika; sie ist in der kurzen Zeit vor 172 (?; Verketterung) unmöglich, und später erst recht undenkbar angesichts der Bekämpfung Tatians. Der stärkste Beweis gegen sie ist die Apostelgeschichte; ihre eine Textform zeigt gleichartige Lesarten bei ähnlicher Bezeugung, und sie hat doch nichts mit T zu tun.

2) Seit längerer Zeit mit ihr beschäftigt, habe ich ein erstes Heft fast fertig; wann wird es erscheinen können? Dieser Artikel war Anfang 1922 geschrieben und ist bei der Drucklegung ergänzt.

3) E. Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, Im Anschluß an die Schrift „De civitate Dei“. Hist. Bibl., 36. Bd., München und Berlin, 1915. Das Buch ist eine Ergänzung des entsprechenden Abschnittes in Tr.s „Soziallehren“ unter Berücksichtigung des Materials bei: Mausbach, Die Ethik des hl. Aug., 1909, und Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Aug., 1910. Vgl. darüber die ausführliche Besprechung in ZKG. XXXVII, 1918, S. 406–432, über Mausbach und Schilling ebd. XXX, 1909, S. 477f. und XXXIII, 1912, S. 114. Ich beklage tief, daß Troeltsch, dem ich mich für wertvollste Anregungen verpflichtet weiß, seit der Niederschrift dieses Aufsatzes gestorben ist.

4) R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 9. Aufl., 1911, S. 243f.

„Augenscheinlich bildet er die geistige Höhe des alten Christentums und beherrscht er das Mittelalter. Aber auch das neue Christentum hat unablässig aus ihm geschöpft und die Reformation sich auf ihn in ihren Hauptsätzen berufen . . . . Es gibt Punkte, wo Augustin mit seiner weltbewegenden Subjektivität uns näher steht als Hegel und Schopenhauer.“

Viel Nachfolger hat Eucken mit dieser Anregung, wenigstens bei den Theologen bisher nicht gefunden. Hier besteht unverkennbar die Neigung, Augustin einem bestimmten Zeitalter zuzuweisen, und nur darüber gehen die Anschauungen auseinander, welcher Epoche er angehöre.

Zwar die altprotestantische Auffassung, die ihn zum eigentlichen Kirchenvater der evangelischen Kirche und zum Kronzeugen der Reformation machen wollte, hat in der wissenschaftlichen Theologie ihre Geltung längst verloren. Seit Feuerlein<sup>1</sup> Augustin für das Mittelalter reklamiert hat, ist es zu einer Art Homologumenon geworden, in ihm den Vater des mittelalterlichen Katholizismus zu erblicken. Auch Männer, die wie Harnack, Seeberg, Loofs, Scheel die Hegelschen Voraussetzungen Feuerleins nicht teilen, haben doch seine Anschauung selbst, losgelöst von ihrer Hegelschen Grundlage, sich angeeignet.

Dieser Auffassung ist bekanntlich Troeltsch a. a. O. entgegengetreten. In ähnlicher Weise, wie er auf die Zusammenhänge aufmerksam gemacht hat, die zwischen Luther und dem Mittelalter bestehen, versucht er, Augustin für die „christliche Antike“ zu reklamieren. Dabei scheint er dieses neue Augustin-Verständnis wenigstens teilweise von Eucken aus gewonnen zu haben. Euckens Satz, daß Augustin die geistige Höhe des alten Christentums bilde, ist von ihm verabsolutiert zu dem „grundlegenden Satz von der Einreihung Augustins in die christliche Antike“ (171). Und die Bemerkung Euckens (220): „Er hat zuerst auf dem Boden des Christentums ein umfassendes religiöses Kultursystem entworfen“, führt unmittelbar zu der These Troeltschs (172): „Augustin ist . . . der erste große und umfassende Bildner einer christlichen Kulturethik.“ Dabei will aber beachtet sein, daß Troeltschs Auffassung vom Mittelalter von der herkömmlichen der Theologen erheblich abweicht, sofern er unter ihm „in erster Linie bestimmte Formen des sozialen und politischen Lebens“ versteht (2<sup>1</sup>) und es „mehr nach marxistischer als nach dogmengeschichtlich-ideologischer Methode“ betrachtet (4<sup>1</sup>). Das begründet von vornherein eine andersartige Einstellung des Interesses und Urteils als etwa bei Harnack.

Es wird unsere Aufgabe sein, zu hören, wie Troeltsch seine Auffassung begründet, und zu prüfen, ob und wieweit ihm der Nachweis für sie gelungen ist.

1) E. Feuerlein, Über die Stellung Augustins in der Kirchen- und Kulturgeschichte (Hist. Zeitschr. XXII, 1869, S. 270—313.)

## 1.

Indem wir dem Gange folgen, den Troeltsch in seinem Buche eingeschlagen hat, betrachten wir zunächst die grundlegende These von der Zugehörigkeit Augustins zur christlichen Antike. Gemeint ist mit letzterer im Anschluß an L. v. Sybel „das Ergebnis der religiösen Bewegungen, wie es in der nachkonstantinischen Zeit sich festigte“, „eine volle Verschmelzung des antiken Idealismus und der christlichen Religiosität, sowie eine totale Einsaugung der christlichen Ideenwelt in die fortdauernden Formen der materiellen, sozialen und politischen Kultur der Antike“ (5<sup>1</sup>).

Es sind zunächst allgemeine Erwägungen, die uns jene These einleuchtend machen sollen. Augustin „gehörte tatsächlich der römischen Gesellschaft an und drang mit seinem Horizont nirgends über sie hinaus. Er setzte die lebendige philosophisch-theologische Arbeit der christlichen Antike fort und wurde mit Hilarius, Ambrosius und Hieronymus zusammen der Überleiter der griechisch-christlichen Wissenschaft in das Abendland, der letzte große Platoniker, der für das Abendland in noch höherem Sinne wurde, was Origenes und die Kappadozier für den Orient waren“ (5). Troeltsch will ihn deshalb „seiner eigenen Zeit, seinem eigenen Horizont; den Lebensproblemen der christlichen Antike zurückgeben“. „Aus ihr ist er herausgewachsen, sie ist ihm der naturgemäße und einzige Horizont, ihre praktischen Lebensprobleme hat der große, nach absoluter Wahrheit und ethischer Lebensbefriedigung strebende Praktiker und Denker vor allem verfolgt und zu lösen unternommen . . . Er ist in Wahrheit Abschluß und Vollendung der christlichen Antike, ihr letzter und größter Denker, ihr geistlicher Praktiker und Volkstribun. Von hier aus muß er zuerst verstanden werden. Was dann spätere Zeiten aus ihm gemacht haben, ist eine andere Frage. Seinen eigentlichen, antike Kultur, kirchlich-episkopale Autorität und innerlichste Mystik zusammenfassenden Geist können sie gar nicht fortgesetzt haben, da sie, von anderen Verhältnissen umgeben, andere praktische Aufgaben vor sich hatten. Er ist die letzte und größte Zusammenfassung der absterbenden antiken Kultur mit Ethos, Mythos, Autorität und Organisation der frühkatholischen Kirche und konnte mit seinem Wesentlichsten gar nicht auf den Boden einer anderen Kultur übernommen werden“ (6 f.).

Klingen diese Sätze sehr überzeugend, so läßt es Troeltsch doch nicht bei ihrem bloßen Eindruck bewenden, sondern er unternimmt es nachzuweisen, daß gerade an den einzelnen Hauptpunkten, die das Mittelalter kennzeichnen, der Unterschied, ja der Gegensatz zwischen diesem und Augustin handgreiflich ist. „Das Mittelalter hat eine zentralisierte hierarchische Kirche, die an die Weltherrschaft denken kann. Es hat — wenigstens in der Idee — das allgemeine Imperium oder doch mindestens große königliche Staaten, die die Beförderung einer christlichen Kultur sich zur Aufgabe machen und alles, was sie

an Kultur besitzen, dem Klerus verdanken. Aus der Beziehung beider entsteht das staatlich-kirchliche Einheitssystem, in welchem staatliche und geistliche Macht zur Christianisierung der Welt geeinigt sind und nur um das Maß der ihnen in diesem System zukommenden Rechte streiten. Von alledem ist bei Augustin noch nichts, aber auch gar nichts, zu finden“ (25 f.).

Der Staat in *de civ. Dei* ist gerade das Gegenteil von dem Universalstaat des Mittelalters. Der ideale Staat geht von der Familie aus, und solange er im Sinne des wahren göttlichen Naturgesetzes verfährt, bleibt er in den Grenzen familienhafter Kleinheit und Gesinnung. Der Großstaat oder Machtstaat aber ist vom Übel, mögen immerhin relativ günstige Gegenwirkungen gegen die Sünde von ihm ausgehen. Er müßte nach Augustins Ideal in lauter Kleinstaaten verwandelt werden, die nach dem Grundsatz der schlichten und ganz persönlichen Familien- und Nachbarschaftsethik ihr Leben führen. Auch das christliche Imperium vermag an dieser Anschauung nichts zu ändern. Augustin hat noch keinen Justinian und keinen Karl d. Gr., keine römische Staatskirche und keine *translatio imperii* erlebt. So gilt ihm auch das christliche Imperium im Grunde nur als der heidnische Großstaat, dem ein christliches Kaisertum eingepflanzt ist, dessen religiöse Ideale aber sich mit dem Wesen eines solchen Großstaates nicht recht vertragen (36 f.).

Wie die Staatsidee erkennen läßt, daß Augustin die vierhundertjährige Entwicklung bis auf Karl d. Gr. noch nicht kennt, so zeigt sein Kirchenbegriff, daß es zu seiner Zeit noch kein pseudoisidorisches und gregorianisches Papsttum mit all seinen dogmatischen und kirchenrechtlichen Voraussetzungen gab (31). Augustin operiert noch mit dem alten Begriff der Kirche als der Manifestation des Geistes, der in der Anstalt, aber nicht in ihrem Recht und ihren Majoritäten, sondern in ihrem realen Bestand und den Beschlüssen ihrer Bischöfe zum Ausdruck kommt, — also mit dem Begriffe der noch nicht rechtlichen Kirche im Sinne Sohms (32 Anm.). Die Kirche tritt in *de civ. Dei* in keiner Weise heherrschend hervor. „Wenn von ihrer Herrschaft die Rede ist, dann ist es eine rein geistige Herrschaft über Leidenschaft und Sünde, Selbstsucht und Unfrieden, keine Herrschaft des Klerus über Glauben und Seele, am wenigsten eine solche des Klerus über Regierung und Welt . . . Sie heißt wohl gelegentlich *regnum Dei*, häufiger *regnum Christi*; aber das eigentliche *regnum Dei* ist das himmlische und selige Jerusalem des Jenseits“ (29). Soweit sich aber die *civitas Dei* in der Kirche manifestiert, die ein *corpus permixtum* ist von Scheinchristen, Zeitgläubigen und Erwählten, die in der Praxis äußerlich nicht zu unterscheiden sind, fällt sie nur mit dem Kernbestandteil, den Erwählten, zusammen, und schon darum ist die *civitas Dei* ein völlig unhierarchischer, ja antihierarchischer Gedanke (34).

Da somit sowohl der Staats-, als auch der Kirchenbegriff des Mittelalters Augustin fremd ist, so ist es nicht weiter überraschend, daß auch

die Beziehung von Staat und Kirche aufeinander bei ihm noch nicht in der Weise des Mittelalters gedacht ist. Im Mittelalter entspricht das Verhältnis von Staat und Kirche ganz der Erziehungsaufgabe, die das Christentum an den germanischen Völkern zu erfüllen hatte. Die Voraussetzungen für eine solche Erziehungsarbeit fehlen nun aber für Augustins Zeitalter überhaupt noch vollständig. „Es ist noch nicht die kulturlose Barbarenwelt des Mittelalters, für die die Kirche eine Kulturmacht werden konnte und nun ihrerseits den Zusammenhang mit der Antike vermittelte, sondern eine uralte, feste Kultur, Bildung, Schule, Sitte und soziale Struktur, der gegenüber die Christen sich in einer eigentümlichen Mischung von Abhängigkeit und Rebellion befinden“ (45).

Auch eine der christlichen Antike und dem Mittelalter gemeinsame Größe wie das Mönchtum hat bei Augustin eine ganz andere Bedeutung als im Mittelalter. Da ein Weltleben in reiner christlicher Gesinnung für Augustin immer wieder an den Widerständen und Versuchungen des realen Lebens scheitert, so ist ihm schließlich „das Kloster das eigentliche Ideal, die wahre respublica der Christen, die eigentliche Manifestation der civitas Dei . . . . Aber gerade dieses Mönchtum ist nun nicht wie das mittelalterliche eingefügt in den Organismus der Gesellschaft als stellvertretende Steigerung des Religiösen, als entzündendes Beispiel für die Pflege christlicher Gesinnung überhaupt, als Träger christlicher Gesittung. Es ist vielmehr der Ersatz der christlichen Gesellschaft, das einzige Ideal, in welchem die individuellen und sozialen Tugenden der Andacht und Demut, der Liebe und Gleichheit verwirklicht werden können“ (46).

## 2.

Müssen wir die eigene Gedankenwelt Augustins vom Mittelalter und dem, was dieses aus ihr gemacht hat, abrücken, so fragt sich: Worin besteht denn nun seine Bedeutung? „Hat er überhaupt keine ihn wesentlich auszeichnende und darum auch für die Folgezeit wichtige Kulturbedeutung innerhalb der christlichen Antike? Besteht seine Fortwirkung lediglich in den dogmatischen und philosophischen Besonderheiten, die er der Folgezeit vererbte, und die diese, gebrochen genug, sich zu eigen machte?“ (48).

Schon die Fragestellung und die nachdrückliche Hervorkehrung des kulturellen Gesichtspunktes dabei läßt erkennen, in welcher Richtung uns Troeltsch die Antwort wird finden lassen.

Zunächst aber haben wir darauf zu achten, wie er sich mit anders lautenden Antworten auf seine Frage abfindet.

Bekannt ist, welche beherrschende Stellung in dem traditionellen Aufriß der Augustinischen Gedankenwelt das Sündengefühl einnimmt. Für Troeltsch tritt seine Bedeutung zurück. „Das Sündengefühl bei Augustin in die erste Linie zu stellen, ist m. E. erst reformatorische und jansenistische Auffassung, wie auch Paulus in der reformatorischen Sündentheologie zu sehr von dieser negativen Seite genommen wird.

A. hat sichtlich seine wesentliche positive Gesamtposition in den Jahren seiner Bekehrung vom positiven Gedanken des höchsten Gutes aus gewonnen; s. Thimme. Das Sündengefühl wird erst allmählich herausgearbeitet . . . . Der Unterschied der Konfessionen von den Soliloquien liegt vor allem in dieser Eintauchung seiner ganzen positiven Gedankenwelt in das inzwischen gesteigerte Sündengefühl, womit ja auch die Steigerung des kirchlichen Erlösungsgefühls gegeben ist. ‚Getrösteter Sündenschmerz‘ ist m. E. nicht die zutreffende Formel für Augustins Religiosität, sondern Gewißwerden und Wirksamwerden des höchsten Gutes. Es ist eine durch und durch metaphysische Religiosität“ (80<sup>1</sup>). „Das Sündengefühl ist bei Augustin nicht primär, wie später bei den Reformatoren, die die ganze Tradition der Sündentheologie schon voraussetzen. Es ist bei ihm noch sekundär und entsteht am Gefühl des Gegensatzes gegen das Ziel, auf das ihn seine Sehnsucht hintreibt, sowie aus der Rechtfertigung des kirchlichen Heilsinstitutes, das ja gerade durch die Heilung der Sünde das Ziel erst erreichbar macht. An diesem Punkte strömte dann vermutlich der Paulinismus in sein Denken ein, der seinem Sinn für das Persönlich-Lebendig-Irrationale entgegenkam, und den er sowohl seinem Idealismus persönlichster Empfindung einzuverleiben als auf das Sühn- und Heilsinstitut der Kirche praktisch beziehen lernte“ (82).

Mit dieser Zurückstellung des Sündengefühls hängt es zusammen, daß Troeltsch gegen die Harnacksche Formulierung, Augustin sei „Reformator der Frömmigkeit“, starke Bedenken hat. „Kann es“, so fragt er (52 Anm.), „eine Frömmigkeit geben, die praktisch und kirchlich alles beim alten läßt, ja die vulgärchristlichen Tendenzen noch steigert, die also nur auf die Frömmigkeit selbst mit Ausschluß ihrer praktischen Gestaltung und Organisation sich bezieht? . . . . Aber wollte man auch die Möglichkeit einer Reformation der bloßen Frömmigkeit zugeben, so ist nun noch die Frage, ob die Originalität der Religiosität A.s dem wirklich entspricht. Sie erscheint mir doch viel weniger eine Erneuerung der paulinischen Religiosität, als ein Hindurchführen der stets oberhalb des Vulgärchristentums liegenden idealistisch-platonisch-christlichen Idee zu ihrer letzten persönlichen Tiefe, die Verwandlung des absoluten Seins der Spekulation in ein schaffendes und befreiendes Leben, ein Ineinanderziehen der intellektualistischen und voluntaristischen Kategorien, insofern eine reife Frucht der christlich-antiken Religiosität überhaupt, zu deren Reife die Berührung mit Paulus und den Psalmen die entscheidende Kraft gegeben hat. Das wäre dann keine Wiederaufnahme abgebrochener, sondern eine Vollendung kontinuierlicher Entwicklung, wofür eine psychologisch-feinfühligere Forschung vermutlich bei den orientalischen Christen sehr viel mehr Parallelen finden würde, als man heute annimmt . . . . Gerade durch diesen Durchbruch des Spekultativen ins Praktisch-Lebendige vermag A. sich von da aus zu der Volks- und Massenkirche zu wenden, ohne Esoteriker zu werden,

sondern mit der Kraft, sie zum Organ dieses vertieften religiösen Lebens und Fühlens zu machen. Das aber erreicht er durch seine Spekulation und Glaube, Welt und Heil versöhnende Ethik, innerhalb deren dann recht verschiedene dogmatische Einzelinteressen nebeneinander und ohne Ausgleichsbedürfnis Platz haben. Das was Harnack ‚Reformation‘ der Frömmigkeit nennt, scheint mir mehr das Vermögen A.s, wirklich auszusprechen und zu formulieren, was er als Kern der christlich-antiken Frömmigkeit empfand, als Wirkung seines Tiefsinns in der psychologischen Analyse und seiner geistigen Kraft in der Formulierung und Konstruktion. Er vermag zu empfinden und zu sagen, was andere dunkel meinen und mit einem Mund voll griechischer Rhetorik nicht zum Ausdruck bringen können.“

Es ist in diesen Sätzen bereits ausgesprochen, worin wir die eigentliche Bedeutung Augustins zu erblicken haben, und Troeltsch wird nicht müde, es zu betonen: „Er ist — und zwar gerade durch seine Christlichkeit — der größte religiöse Ethiker der Antike. Insbesondere die Schrift *de Civitate* gewinnt erst von hier aus ihren Mittelpunkt; ja sie ist das Sammelbecken und die prinzipiell begriffliche Ordnung, die polemisch-praktische Anwendung all seines ethischen Nachdenkens. Der Mittelpunkt aber dieses Denkens ist auch bei ihm die Idee des höchsten Gutes“ (77).

Es ginge über den Rahmen dieses Referats hinaus, zu zeigen, welchen Aufriß einer Kulturethik nun Augustin nach Troeltsch gibt. Dagegen sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß die Leistung Augustins in einer an Hegel erinnernden Weise geschichtsphilosophisch eingegliedert wird. „Seit die christliche Bewegung aus der anfänglichen Missionsarbeit in den Unterschichten emporgestiegen war in den Bereich von Bildung, Besitz und Gesellschaft, insbesondere seit die Konstantinische Reform das christliche Bekenntnis staatlich begünstigt und in die herrschenden Kreise eingeführt hatte, war das Kulturproblem das große Problem der christlichen Denker. Schon Clemens und Origenes hatten vor ihm gestanden und es den Verhältnissen der damaligen Kirche gemäß noch zögernd und tastend, sowie den Verhältnissen des Orients gemäß in einem höchst spiritualistischen Sinn gelöst. Von da aus dauerte im christlichen Orient die Richtung auf einen philosophisch-religiösen Spiritualismus fort, der sich der Welt und Kultur gegenüber schließlich nur durch das Mönchtum zu retten wußte. Im Abendlande ist es nun Augustin, der dieses große Problem als Ergebnis seiner Lebensentwicklung und seiner Zeitlage mit einer außerordentlichen Kraft persönlicher religiöser Lebensstimmung und prinzipieller Denkfähigkeit aufnahm. Er ist der große Ethiker der christlichen Antike, der die vom Leben vereinigten Elemente durchdachte und theoretisch verband, die gefundene Lösung des Problems in wirkungsvoller Polemik vertrat und in praktischer Arbeit nach allen Seiten betätigte. Das ist wesentlich als alle seine Sonderlehren, die übrigens fast sämtlich erst aus dem Ver-

lauf dieser Arbeit erwachsen. Seine dogmatischen Lehren sind Einzellehren, die er aus dem ihm mit der Kirche und dem Orient gemeinsamen dogmatischen Besitz hervorbildete. Sie haften an einem Ganzen, das früher ist und wichtiger als sie. Dieses Ganze aber das ist die Ethik des höchsten Gutes, von der aus Augustin es unternahm, die Welt- und Kulturwerte als relative Güter in das christliche Heil einzugliedern. Es ist eine prinzipielle Ethik, aber nicht die der mittelalterlichen Halbkultur, sondern die der christlichen Antike, einer zum christlichen Bekenntnis übergegangenen, aus ihm zu verjüngenden oder zu heilenden, jedenfalls zu begrenzenden Hochkultur. Er ist damit Abschluß und Höhepunkt der christlichen Antike und für sein eigenes Gefühl der Ordner und Hersteller der einzig möglichen Synthese, hinter der nur die Barbarei, die letzten Kämpfe und das Weltende liegen können. In dieser Ethik liegt seine wesentliche Kulturbedeutung für seine eigene Zeit, in der fortdauernden Wirkung und dem inneren Gehalt ihrer Konstruktionen seine Bedeutung für das europäische Geistesleben“ (50f.).

## 3.

Man kann den Eindruck gewinnen, daß das Verständnis Augustins bei Troeltsch sehr stark bedingt ist durch die Tatsache, daß er selber das Kulturproblem außerordentlich stark empfindet. Charakteristisch ist es in dieser Beziehung, daß er einmal die Bemerkung einfließen läßt, daß christliche Denker „von Hause aus den Impuls zu einer starken, gegen die Kultur indifferenten Religiosität in sich tragen und darum vor den großen ethischen Fragen des Kulturlebens als ihrem schwierigsten Problem stehen“ (49).

Aber man kann die Konzeption Troeltschs nun doch nicht einfach darauf zurückführen, daß er dieselbe Empfindung von der Schwierigkeit des Kulturproblems, die er hegt, in Augustin hineinprojiziert und damit seinen Schlüssel zu einem neuen Verständnis des Kirchenvaters gefunden habe. Sie beruht vielmehr auf dem Bilde, das er von dem Entwicklungsgange Augustins sich gemacht hat: „Es ist der normale Entwicklungsgang des religiösen Idealisten in der Spätantike“ (74). „In der Art dieser Entwicklung ist es begründet, daß die Dokumente seiner Ethik nicht in einer systematischen, von der Person und ihren Erlebnissen gelösten Darstellung vorliegen. Sie spricht sich vielmehr am klarsten aus in seiner berühmten Autobiographie, jener Mischung von Roman und Beichte, von Rhetorik und Gebet, von Erlebnis und Dogmatik, in der die Grundgedanken am eigenen Leben illustriert werden. Ihnen sind vorausgegangen die Soliloquien, deren Monolog- und Gebetsstil neuplatonische Stilformen fortsetzt, und ihnen sind gefolgt als eine Art Ergänzung die Retraktionen, die in der Weise der Selbstberichte der antiken Autoren über ihre Schriftstellerei gehalten sind. Aber wenn man ihn von hier aus versteht und seine sonstige Schriftstellerei von hier aus auffaßt, dann bezeugt sie an allen Punkten

das hier ausgesprochene, theoretisch gedeutete und praktisch angewendete Ethos“ (76 f.).

Die Quelle also, aus welcher Troeltsch schöpft, ist *De civitate Dei*, und den Kommentar zu dieser Schrift bietet ihm die Entwicklungsgeschichte Augustins. Diese Entwicklungsgeschichte aber wird nur berücksichtigt bis zur Taufe. Sie führt hindurch durch Cicero, die Stoa, den Manichäismus und die Skepsis und endet bei der Autorität der Kirche (75). Das ist das Bild, welches uns einst Harnack von Augustins innerem Werden bis zu seiner „Bekehrung“ mit so eindrucksvoller Anschaulichkeit gezeichnet hat.

Hier scheint mir nun ein Fehler in der Methode Troeltschs zu liegen. Soweit man die Entwicklung Augustins als „den normalen Entwicklungsgang des religiösen Idealisten in der Spätantike“ bezeichnen kann, ist sie 386/87 abgeschlossen. *De civitate Dei* aber ist erst 426 vollendet; dreizehn Jahre ungefähr hat Augustin daran gearbeitet. Nun ist es zwar unbestreitbar, daß die Momente, die seine Entwicklung bis zu seiner Bekehrung bestimmt haben, zeitlebens bei ihm wirksam geblieben sind. Aber ebenso unbestreitbar ist, worauf Loofs (R. E.<sup>3</sup> II) aufmerksam gemacht hat, daß die Entwicklung Augustins mit seiner Bekehrung keineswegs zum Stillstand oder gar zum Abschluß gekommen ist. Nicht nur die äußeren Verhältnisse, unter denen die Kirche lebte, haben sich geändert und den Ton gegen die „Philosophen“ zunehmend gröber, die Rücksicht geringer werden lassen (22<sup>1</sup>). Augustin selbst ist innerlich weitergeschritten im Sinne biblischer Vertiefung und kirchlicher Verfestigung seines Standpunktes. Von entscheidender Bedeutung ist hierfür sein Eintritt in die klerikale Laufbahn geworden. Ein Presbyter, der den Katechumenen predigt, ein Bischof, der seinen Sprengel leitet, mag noch so tief eingetaucht sein in die Gedanken der Antike: die Ausübung seines Berufes bringt es ganz von selbst mit sich, daß er je mehr und mehr eindringt in die biblischen und hierarchischen Gedankengänge. Ich sehe nicht, daß Troeltsch diesen Fortschritt in der inneren Entwicklung Augustins nach seiner Bekehrung berücksichtigt hätte. Er scheint sich vielmehr das Verständnis der von ihm zugrunde gelegten Schrift von 426 durch den Augustin von 386 haben erschließen zu lassen. Er nennt zwar neben den Konfessionen (und Soliloquien) als Quelle für sein Verständnis der Entwicklung Augustins auch die Retraktionen. Aber die Konsequenzen aus der Erkenntnis, daß die Entwicklung bis zu ihnen hin berücksichtigt werden muß, ist seiner Untersuchung nicht zugute gekommen. Die Folge davon ist, daß man nach der Lektüre des Buches nicht einsieht, wie es zu dem donatistischen und pelagianischen Streite hat kommen können, und daß überhaupt jeder Faden abreißt, der die Entwicklung von Augustin zum Mittelalter weiter leitet.

Gerade das letztere aber scheint mir bei einer religionsgeschichtlichen Betrachtung außerordentlich bedenklich. Nimmt man Augustin

lediglich für die christliche Antike in Anspruch, so wird der ganze Fortgang der Geschichte des Christentums zum Rätsel. Grundsätzlich ist dann zwischen der Kulturethik Augustins und der Religionsphilosophie der Gnostiker kein Unterschied. „Religionsgeschichtlich stellte die Gnosis das Christentum an das Ende der Antike, es wäre mit dieser gefallen. Die Gnostiker sind keine Männer der Zukunft, die ganze Erscheinung der Gnosis ist nicht die Eingangspforte zu einer neuen verheißungsvollen Bahn des Christentums, sie ist vielmehr ein Versuch der Antike, die neue Religion konkurrenzunfähig zu machen durch Herüberzerrung ins eigene Lager“<sup>1</sup>. Diese Sätze lassen sich ziemlich genau auf Augustin und den Augustinismus übertragen, wenn sich der ganze Augustin restlos auf die Formel bringen läßt: Kulturethiker auf dem Boden der christlichen Antike. Aber der tatsächliche weitere Verlauf der Geschichte widerspricht dem. Soweit die Entwicklung wirklich von Augustin beeinflußt ist — und wenigstens im Abendlande ist sie das in hohem Maße —, ist sie nicht jener Stagnation verfallen, die den Osten kennzeichnet. Denn an Augustin besaß man als Erbe eine höchst lebendige Anschauung von dem Walten Gottes in der Geschichte der Menschheit, und der Kristallisationspunkt dieser Heilsgeschichte war die Kirche. Das war mehr als die Mönchsmystik der griechischen Kirche, und es führte auch hinaus über die christliche Antike, was eine eschatologisch abgetönte Kulturethik für sich allein nicht vermocht hätte.

Ich bin daher der Meinung, daß der Aufriß, den uns Troeltsch von der Gedankenwelt Augustins gegeben hat, nach der doppelten Richtung der biblischen Vertiefung und der Verkirchlichung einer Ergänzung bedarf<sup>2</sup>.

## 4.

Die biblische Vertiefung Augustins zeigt sich am deutlichsten an seinem Verhältnis zum Paulinismus, aber sie greift darüber noch weit hinaus.

Bereits H. Reuter hat in seinen „Augustinischen Studien“ (492—494) in diese Richtung gewiesen, indem er urteilte: Den Paulinismus habe die werdende katholische Kirche sich nur halb zum Verständnisse gebracht. Dann habe Marcion ihn in exzentrischer Einseitigkeit zu erschließen gesucht. Die Kirche habe ihn hierauf in Opposition gegen Marcion nahezu abgewiesen. Dem Namen nach sei er zwar anerkannt geblieben, aber doch, abgesehen von den Versuchen des Irenäus und

1) W. Köhler, Die Gnosis (Religionsgesch. Volkab. IV, 16), S. 53.

2) K. Holl, Augustins innere Entwicklung (Abh. der preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1922, Phil.-hist. Kl., Nr. 4), Berlin 1923, der den Werdegang Augustins bis zur Abfassung der Konfessionen verfolgt, setzt sich mehrfach (S. 32 Anm. 6, S. 39 Anm. 5, S. 45 Anm. 1) mit Tr. auseinander. Seine berechnete Klage (S. 30 Anm. 1), es sei ein schwerer Mangel der bisherigen Forschung, daß sie die Briefe Augustins, in denen sich die klarsten Aussagen finden, vernachlässigt und dafür zumeist nur mit de civ. Dei arbeitet, ist auch Troeltsch gegenüber begründet.

des Ambrosius (?), kaum fruchtbarer gemacht worden. Erst von Augustin sei das unternommen worden, aber der Natur der Dinge nach in der Art, daß die einmal traditionell gewordenen Positionen — das gewohnheitsmäßige gesetzliche Christentum, gegen das Marcion angekämpft hatte — nicht angegriffen wurden. „Ich kenne vor ihm“, hat Reuter in diesem Zusammenhange (494) geschrieben — „keinen katholischen Schriftsteller, welcher Gesetz und Evangelium in dieser, wenn nicht paulinischen, doch paulinischer Weise so gegenübergestellt hätte, wie in dem *liber de spiritu et litera* geschehen ist, keinen, welcher das spezifisch Neue des letzteren, die christliche Freiheit dem gesetzlichen Gehorsam gegenüber in der Art enthüllt, das Gesetz als Zuchtmeister auf Christum, den Kampf des Fleisches mit dem Geiste in so ergreifenden Bekenntnissen gewürdigt, — keinen, welcher mit solcher Schärfe zu zeigen verstanden hätte, daß das Christentum zuhöchst ein anderes sei als alles, was ‚Lehre‘ heißt. Wieviel richtiger (wenn gleich nicht ganz richtig) als früher ist doch hier und in anderen Schriften die paulinische *πίστις* erkannt, — wie die Erkenntnis der apostolischen Rechtfertigungslehre durch ihn (relativ) vertieft, — wie die Verkündigung der Gnade Gottes ‚durch‘ Christum so ganz anders betont und dargelegt, als von den meisten früheren Theologen geschehen war. — Man darf sagen, der Bischof von Hippo Regius habe das paulinische Evangelium, wenn auch nicht in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Tiefe, doch so, wie man es seit drei Jahrhunderten nicht mehr gekannt hat, wieder erschlossen, — in die Herzen wenigstens vieler Zeitgenossen übertragen, weil er es zuvor in dem eigenen erlebt hatte, — diesen dem Namen nach hochgeehrten, vielfach zitierten, aber doch verbannten Apostel wieder in die Kirche zurückgerufen. Gar manche Momente der bisherigen traditionellen, lediglich auktoritativen Doktrin sind durch ihn in wirklich religiöse Größen verwandelt; er hat in den Kreisen, in denen, auf die er wirkte, eine Umstimmung des religiösen Bewußtseins bewirkt, ohne doch die Katholizität desselben gefährden zu wollen.“

Wir können noch feststellen, wie Augustin seit seiner Taufe im Verständnisse des Paulinismus Fortschritte gemacht hat<sup>1</sup>. Der Presbyter Augustin (391—395), der sich mit dem Römerbrief beschäftigt, hat von Paulus bereits gelernt, daß die ganze Menschheit eine *massa peccati* oder *peccatorum* ist, die ohne die Gnade Gottes verloren wäre. Aber er hält noch den Gedanken fest, daß des Menschen freier Wille über sein Schicksal entscheide: *deus non miseretur, nisi voluntas praecesserit*. Freilich wirkt Gott dieses velle durch seine Berufung (*vocatio ante meritum voluntatem operatur*). Aber die Menschen lassen die Berufung verschieden auf sich wirken, und deshalb kommt es nicht in allen zum velle. Die Menschheit ist für den damaligen Augustin

1) Vgl. Loofs, Art. Augustin, R. E.<sup>3</sup> II, S. 276 ff.; Holl a. a. O., S. 33 ff. Über die Beschäftigung Augustins mit Paulus vor der Taufe vgl. Jens Nørregaard, Augustins Bekehrung. Übersetzt von A. Spelmeyer, Tübingen 1923, S. 71 ff.

noch keine unterschiedslose *massa peccati*, und die Prädestination führt sich auf eine Präszienz zurück: *nec praedestinavit deus aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam*. Augustin kannte freilich bereits damals einige (*nonnullos*), welche in Röm. 9 eine „die Freiheit des *liberum arbitrium* aufhebende“ unbedingte Prädestination gelehrt sehen. Aber er war noch überzeugt, daß das nicht richtig sei. Erst als Bischof hat er in dieser Frage umgelernt. Besonders 1 Kor. 4, 7 belehrte ihn eines anderen. In *de praed.* 3, 7 schreibt er darüber: *Quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem (sc. wie die Massilienser), putans fidem, qua in deum credimus, non esse donum dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrari dei dona, quibus temperanter et iuste et pie vivamus in hoc saeculo. neque enim fidem putabam dei gratia praeveniri, . . . nisi quia credere non possemus, si non praecederet praeconium veritatis; ut autem praedicato nobis evangelio consentiremus, nostrum esse proprium et nobis ex nobis esse arbitraber, quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant ante episcopatum meum scripta*. Wir sind in der Lage, die Richtigkeit dieser Sätze noch nachprüfen zu können. Während nämlich die jüngsten der aus der vorbischöflichen Zeit Augustins stammenden (wenn auch erst während seines Episkopates gesammelten) *quaestiones LXXXIII* noch jene ältere Lehre von der eigenen Entscheidung des Menschen darbieten, tritt uns in der ersten Schrift, die Augustin als Bischof geschrieben hat (*de diversis quaestionibus ad Simplicianum libri II*) bereits die neue Lehre entgegen. Reuter (10) meinte, in keiner anderen Schrift des großen Mannes sei uns in dem Grade wie hier die werdende Überzeugung, das Ringen nach Gewißheit zur Anschauung gebracht. In Betracht kommt von dieser Schrift das erste Buch, das Fragen über Röm. 7, 7—25 und 9, 10—29 gilt. In den Retraktionen hat er später darüber geurteilt (II, 1, 1): *In huius quaestiones solutione laboratum quidem est pro libero arbitrio voluntatis humanae*. Röm. 9, 16 und 1 Kor. 4, 7 behaupten das Feld selbst gegenüber der Frage, ob nicht das *non contemnere vocationem* als des Menschen eigenes Tun zu bezeichnen sei: *Si ut non obtemperet vocatus, in eius est positum potestate, recte etiam dici potest: „igitur non miserentis dei, sed volentis atque currentis est hominis“*, *quia misericordia vocantis non sufficit, nisi vocati obedientia sequatur*. *Nullius deus frustra miseretur, cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*. Mit dieser Erkenntnis ist Augustins spätere Gnadenlehre prinzipiell fertig geworden. Erst die mit ihr vollzogene Erneuerung des Paulinismus hat die Reaktion des Pelagianismus hervorgerufen, die unverständlich bleibt, solange man Augustin rein von der christlichen Antike aus verstehen will.

Das Ringen Augustins mit den paulinischen Gedanken und die Tatsache, daß er unter paulinischem Einflusse in der Frage der Willensfreiheit umgelernt hat, scheint mir dafür zu sprechen, daß der

Paulinismus als ein weiterführendes Element in der Entwicklung Augustins seit 387 sehr stark zu berücksichtigen ist. Ich mache auch darauf aufmerksam, daß seine ganze Entwicklung bis 386 gerade bis zu Paulus geführt hat. Den Römerbrief hatte er bei der bekannten Szene im Garten bei sich<sup>1</sup>. Hier fügt sich wie von selbst ein Glied der Kette in das andere. Gerade bei Paulus fand er die Deutung seines Ringens und Suchens. Neben Röm. 13, 13f. trat Röm. 7, 7—25 und Röm. 9.

Aber die Linie, die damit gezogen war, führte nun noch weiter. Bei Paulus las er auch Röm. 5, 12—21, und diese Skizze einer christlichen Geschichtsphilosophie fügte sich aufs schönste zusammen mit den Andeutungen, die dem Symbol und dem Kanon zu entnehmen waren. Der Kanon begann mit der Schöpfung Himmels und der Erde, und er endete mit dem Ausblick auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Dazwischen liegt die Geschichte der Menschheit von Adam an. Ihr Angelpunkt ist die Geschichte des Gottessohnes, der ins Fleisch gekommen ist und gelitten hat und aufgenommen ist in die Herrlichkeit, bis er kommen wird, das Weltgericht zu halten. Das Symbol ergänzt dieses grandiose Geschichtsbild, indem es an der Spitze den Herrn der Geschichte, Gott, nennt und zum Schlusse davon redet, wie die Gläubigen seit der Erhöhung Christi unter dem Schutz und Segen des

1) Codicem Apostoli. Conf. VIII, 29. Auch Pontitian hatte Conf. VIII, 14 nur die Paulusbriefe bei Augustin gefunden. Nach Contra Acad. II, 5f. setzte die Beschäftigung mit Paulus ein, nachdem Augustin mit dem Neuplatonismus bekannt geworden war; Leben und Leistungen des Apostels hatten ihn zu dem Urteil geführt, zwischen diesem und der von dem Neuplatonismus vertretenen Wahrheit werde kein Gegensatz bestehen. Nörregaard S. 74 folgert aus diesem Paulusstudium, daß der Neuplatonismus Augustin nicht voll befriedigt habe. Da der Paulinismus Augustin später „wertvoll für ... die Auseinandersetzung mit dem Manichäismus“ war (Holl, S. 33), so steht nichts der Annahme entgegen, daß er ihn auch schon damals unter diesem Gesichtspunkt gewürdigt habe. Nach Holl, S. 21 soll die Einwirkung des Paulus bei Augustin erst mit Beginn der neunziger Jahre spürbar werden. Aber die Berufung auf de mag. 39, Migne 32, 1216 *ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia vocamus*, zeigt vielmehr, daß jetzt zu dem Paulinismus noch die Synoptiker und der johanneische Literaturkreis hinzugekommen sind (Matth 26, 41 u. Par.; Joh. 3, 6; 6, 63); die Feststellung aber (S. 28), daß jetzt die Berufung auf das Doppelgebot der Liebe an die Stelle der bisherigen Berufung auf die Gottesliebe getreten sei, beweist überhaupt nichts für einen Einfluß des Paulinismus, denn diese Änderung kommt auf Rechnung der Synoptiker (Mark. 12, 30f. u. Par.) und des 1. Johannesbriefs (4, 20—5, 2), aber nicht des Paulus zu stehen, — Röm. 13, 8 ff. gibt nicht das Doppelgebot der Liebe. Richtig aber ist, was Holl, S. 34 über die spätere Auswertung des Paulinismus bei Augustin (in den Konfessionen) schreibt: „Augustin macht ... den Versuch, das, was ihm beim Nachdenken der Gedanken eines anderen aufgegangen war, in ein persönliches Erlebnis umzuwandeln.“ Doch stellt er (S. 47) fest, „daß der Einfluß des Paulus nicht bis in die letzten Tiefen bei Augustin hinabgereicht hat. Unberührt ist geblieben der eudämonistische Grundzug seiner Ethik und — trotz alles Redens von der *caritas* — die Einstellung des ganzen Strebens auf das eigene Selbst“.

heiligen Geistes stehen, Glieder der Kirche sind und Vergebung der Sünden und Gewißheit des ewigen Lebens empfangen. Diese Anschauung von dem Geschichtsverlauf, die alles irdische Geschehen unter eine große leitende Idee bringt, hat auch bei Augustin ihres Eindruckes nicht verfehlt. In seiner ersten christlichen Zeit hat er einmal (de vera relig. 24, 45) von einer quaedam temporalis medicina geredet, welche die credentes ad salutem vocat, und diese temporalis medicina war ihm nichts anderes, als die historia et prophetia temporalis divinae providentiae (de vera relig. 7, 13), die Heilsgeschichte von der prophetischen Vorbereitung an bis hin zu der sittlichen und numerischen Autoritätsstellung der ecclesia catholica (de vera relig. 3, 5). Diese Geschichtsanschauung hat ihm dann noch viel später auch den Rahmen abgegeben, in dem er in de civitate Dei XI—XXII, ohne damit, wie Troeltsch (16) meint, sein Thema zu verschieben, seine Dogmatik vorgetragen hat. Ich halte es daher trotz Troeltsch und Scholz<sup>1</sup> für richtig, bei Augustin von einer Geschichtsphilosophie zu reden, worüber man sich auch nicht täuschen lassen darf durch das Schwebende der Terminologie, wenn die duae civitates bald als rein geistige Begriffe, bald als empirische Größen erscheinen; denn das ist eben bedingt durch das Bestreben, das „Übergeschichtliche“ im Geschichtlichen aufzuweisen. Daß in dieser Geschichtsphilosophie die Reflexion über den weiteren Gang der Dinge auf Erden fehlt, hat nichts Überraschendes. Denn hier wirkt die eschatologische Orientierung des neutestamentlichen Vorbildes und die Gleichgültigkeit der Regula fidei der irdischen Zukunft gegenüber nach. Bot die Bibel kein Material, um Aussagen über die Spanne Zeit zwischen Gegenwart und Endgericht zu machen, so entfiel jeder Anlaß, ein Programm für diese Zukunft aufzustellen. Über die Frage, wie die Dinge weiter gehen würden, ob Rom nur gezüchtigt oder gar vernichtet werde und man sich auf eine Zukunft einrichten müsse, hat Augustin nicht spekuliert, — verständlich genug in einem Zeitalter, dessen Literatur und Sitte überhaupt bestimmt war „vom Gedanken der Transzendenz, des jenseitigen Heils, der Herabsetzung alles Irdischen zu Mitteln und Durchgangspunkten, durch einen radikalen Pessimismus gegenüber dem saeculum“ (46). Das Originale an der Leistung Augustins auf dem Gebiete historischer Betrachtung offenbart sich, wenn man seine Anschauung mit derjenigen des Origenes vergleicht. Auch Origenes bringt das Ganze der christlichen Gedankenwelt in das Schema eines großen Werdeganges. Aber es erscheint bei ihm nicht als Geschichtsverlauf, sondern als Weltprozeß, der mit der ἀποκατάστασις πάντων endet. Bei Augustin ist es unter den leitenden Gesichtspunkt der Heilsgeschichte gebracht. Dadurch unterscheidet sich Augustin auch von Hieronymus, der keine

1) „Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte“, 1911. Vgl. darüber das Referat in ZKG. XXXIII, 1912, S. 591f. Auf die Bedeutung des prädestinationalen Gedankens für diese Geschichtsphilosophie macht Holl, S. 37 aufmerksam.

letzten Prinzipien für den Geschichtsverlauf aufstellt, sondern sich im Anschluß an Daniel mit der Abfolge der Weltreiche begnügt, wie noch viel später Sleidan getan hat. Bei ihm steht die Geschichte vielmehr unter dem beherrschenden Gesichtspunkt, den bereits Paulus, Röm. 5, 12—21 aufgewiesen hat: die großen Prinzipien des religiös-sittlichen Lebens sind als historische Größen in die Erscheinung getreten. Sie heißen Adam und Christus, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben, — „Das war ein wunderbarer Krieg, — Da Tod und Leben rungen; — Das Leben, das behielt den Sieg — Und hat den Tod verschlungen.“ Aber Tod und Leben sind hier nicht als physische Größen gemeint, wie im Morgenlande. Augustin kennzeichnet sich als Sohn des Abendlandes, indem er sie als religiös-sittliche Kräfte nimmt. Eben dadurch hat er wiederum auf das abendländische Denken den stärksten Einfluß ausgeübt. Der Urstand, der Fall und der dadurch bewirkte Eintritt von Erbsünde und Tod, die ganze durch Adam bestimmte Entwicklung der Menschheit, die Erscheinung Christi, die Begründung der Kirche, der Kampf der beiden civitates, das Weltgericht: das ist das Bild der Geschichte, das sich dem Abendlande seitdem unvergeßlich eingeprägt hat. Und da „die Darstellung mit ihrem exortus, progressus und debiti fines duorum civitatum bisweilen wie eine ernstgenommene Geschichtskonstruktion aussieht (16<sup>1</sup>), so war es in der Natur der Dinge begründet, daß man später die Konsequenzen daraus zog und hier das Programm für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche ablas. Aber auch die Gedanken der Antike, zumal der neuplatonische Gottesbegriff, finden in dieser Totalanschauung Augustins ihren Platz. Das Symbol legte es nahe, diesen ganzen Ideenkomplex vorauszuschicken. So setzen denn auch die der alttestamentlichen Entwicklung gewidmeten Bücher von de civitate Dei mit der Lehre von Gott ein. Aber aus dieser formalen Voranstellung folgt keineswegs die sachliche Überordnung. Maßgebend ist das von Paulus und dem Kanon übernommene Schema einer Geschichtsphilosophie.

## 5.

Wie steht es nun mit der Verkirchlichung des Denkens Augustins seit seiner Taufe?

Man kann mit Reuter (100f.) vollkommen überzeugt sein, daß nicht die Kirche, wie Ritschl meinte, die Zentralidee in dem Denken des Kirchenvaters ist, daß wir vielmehr seine religiös-dogmatische Zentralidee in der ausschließlich beseligenden gratia Christi (gr. per Christum, gr. propter Christum) zu erblicken haben. Und man kann doch von der Bedeutung der Kirche bei Augustin eine höhere Meinung haben, als es bei Troeltsch der Fall zu sein scheint. „Die katholische Kirche, nicht wie er dieselbe begrifflich konstruierte, sondern sie in ihrer von allem Lehrbegrifflichen unabhängigen Existenz, in der Großartigkeit ihrer Organisation, in der reichen Gliederung der Episkopate, mit ihrer die persönliche Selbstgewißheit ersetzenden auktoritativen Tradition, mit ihrem

alle Irrungen und Differenzen menschlichen Meinens aufhebenden, einheitlichen, überlieferten Dogma, in der Pracht ihres mysteriösen Zeremoniells, der Fülle der Gnadenmittel war für den Mann, in welchem neben den Bedürfnissen des abstrakten Idealismus die der Phantasie und der sinnlichen Andacht in gleicher, ja noch in gesteigerter Stärke sich erhielten, ein Unentbehrliches, das Urelement, in welchem er atmete“ (98f.). Sein bekanntes Wort: *ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*, zeigt zur Genüge, daß die Kirche für ihn über Cicero und Stoa und Neuplatonismus hinaus wirklich ein Erlebnis war. Und ihre Bedeutung erhöhte sich für ihn naturgemäß in demselben Maße, in welchem seine kirchliche Stellung sich hob und er mit seinem kirchlichen Amte verwuchs.

Die Tragweite dieses Tatbestandes ist deshalb nicht ganz leicht zu erkennen, weil Augustin die entscheidenden Ausdrücke für Kirche und Reich Gottes nicht immer in demselben Sinne nimmt. Bereits Reuter (S. 121f.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß er das Wort Kirche in verschiedener Bedeutung gebraucht. Einmal stellt er die Kirche als gegenwärtige dem Reiche Gottes als dem zukünftigen entgegen. Ein andermal hält er die gegenwärtige Kirche und die zukünftige Kirche auseinander. Dann unterscheidet er wieder die dermalige irdische *civitas Dei* von der *civitas* im Himmel, aber auch von der in der endlichen Zukunft vollendeten *civ. Dei* und von der Kirche im Himmel. Und schließlich bezeichnet er indirekt oder direkt die irdische Kirche als Reich Gottes. Auch der Ausdruck *civitas Dei* ist nicht eindeutig: er bezeichnet sowohl die historische sichtbare Kirche, als auch die *communio sanctorum s. electorum* (Reuter, S. 151).

Will man einen Leitfaden durch das Wirrsal dieser Terminologie finden, so muß man sich gegenwärtig halten, daß Augustin — worauf übrigens meines Wissens noch nicht hingewiesen worden ist — sich mit seinem Ausdruck *civitas Dei* orientiert hat an Phil. 3, 18—21. Das *πολιτευμα* dieser Stelle gibt er nicht wie die Vulgata mit *conversatio* (Luther: Wandel), sondern mit *civitas* wieder, und aus dem Kontext ergibt sich ihm einmal der Gegensatz der beiden *civitates*, von denen er *mystice* redet (XV, 1), und in denen sich *amores duo* oder die *duo genera* des Menschengeschlechtes — *unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt* — spiegeln (XIV, 20; XV, 1), dann aber auch der *supranatural-eschatologische* Charakter der *civitas Dei* mit *platonischer* Färbung. Der *Schlußsatz* des vielzitierten Kapitels XV, 1 ist hierfür entscheidend; er liest sich wie eine Erklärung oder Umschreibung jener Philipperstelle: *Superna est enim sanctorum Civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur* (vgl. v. 17: *τοὺς οὕτω περιπατοῦντας*, zu denen sich der Apostel selber rechnet), *donec regni eius tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes* (vgl. v. 21: *ὁς — sc. Ἰ. Χρ. — μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι*

της δόξης αὐτοῦ), quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe Rege saeculorum sine ullo temporis fine regnabunt. Die Stelle wirft aber ihre Schatten auf den Anfang des Kapitels voraus, wenn hier, wo erst die Anfänge zur Sprache kommen, der Blick schon auf das letzte Ende gerichtet wird, indem es in Anlehnung an v. 19 (ὡν τὸ τέλος ἀπόλεια) von der societas der Fleischesmenschen heißt: praedestinata est ... aeternum supplicium subire cum diabolo. Von hier aus wird es verständlich, daß über dem ganzen Buche und über der ganzen darin niedergelegten Anschauung Augustins die eschatologische Stimmung ausgebreitet ist, die namentlich am Ende von de civ. Dei machtvoll zu Worte kommt. Wenn aber Augustin hier in begeisterten Worten das himmlische Jerusalem preist, das über alles Erdenleid triumphiert, so verbreitet diese jenseitige Herrlichkeit ihren Glanz bereits über die civitas coelestis, von der eine umbra quaedam et imago prophetica seit den Tagen Abels und Isaaks auf Erden existiert (XV, 2), und dieser Gottesglanz der Ewigkeit gibt nun der empirischen Kirche für Augustin jenes unvergleichliche Ansehen, das er den Donatisten gegenüber so nachdrücklich zur Geltung brachte, und das allen priesterlich-hierarchischen Ansprüchen der Gregore und Innocenze zugrunde liegt.

Diese Autorität der Civitas Dei drückt nun aber sehr stark auf ihr Gegenbild, und als dieses Gegenbild erscheint bereits bei Augustin der Staat, und zwar nicht bloß der römische und heidnische Staat, sondern der Staat schlechtweg. Auch die von Troeltsch gemachte Unterscheidung zwischen dem Kleinstaat und dem Weltstaat kommt gegen diesen Sachverhalt nicht auf. Entscheidend ist hier die Zurückführung des Staates (XV, 1) auf Kain gemäß Genesis 4, 17, gegen deren Tragweite sich Troeltsch (12<sup>2</sup>) allerdings sträubt. Es ist damit nichts entschieden, daß man übersetzt: Kain gründete eine Stadt. Entscheidend ist erstens, daß diese Tat als die erste Städtegründung prinzipielle Bedeutung hat, und zweitens, daß die Stadt = Polis eben der Staat ist, der als solcher schon dem ältesten Christentum bedenklich sein mußte, weil er das religiöse Interesse auf sich lenkte und für seine Zwecke absorbierte. Daß die Zurückführung des weltlichen Staates auf Kain für Augustin von vornherein tatsächlich über die Qualität des Staates präjudiziert, bestätigt sich uns daran, daß Augustin der Gründung Kains, was Troeltsch entgangen ist, typische Bedeutung zuschreibt. Es ist nicht richtig zu sagen (13), es fehle jede Kontinuität der Stadt Kains mit den späteren civitates. Augustin bringt sie vielmehr (XV, 5, von Troeltsch S. 18 abgeschwächt) mit der Gründung der für seine Darstellung wichtigsten Städtegründung, mit der Erbauung Roms in Zusammenhang. Die civitas Kains steht für die civitas terrena überhaupt, und Romulus wiederholt nur, was Kain getan hat. Primus itaque fuit terrenae Civitatis conditor fratricida... Unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quae fuerat huius terrenae

Civitatis, de qua loquimur, caput futura, et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo, et ut Graeci appellant ἀρχεῦπω, quaedam sui generis imago respondit. Hiernach glaube ich nicht, daß sich der Satz Troeltschs aufrechterhalten läßt: „Er selbst dachte weder an die Göttlichkeit noch an die Widergöttlichkeit des Imperiums, sondern ließ es sich gefallen als Ergebnis und Berichtigung der bisherigen römischen Geschichte“ (41). Wenn das caput huius terrenae Civitatis seinen ἀρχεῦπος in der civitas des Brudermörders Kains hat, bei dem der amor sui usque ad contemptum Dei geht (XIV, 28), so ist eben damit der Staat für widergöttlich erklärt.

Nun hat Troeltsch von den Brüdern Carlyle (A History of mediaeval political theory in the west) den Satz übernommen, daß Augustin „einen natürlich guten, aber darum doch noch nicht gerechten, sondern erst durch Gnade und Glaube, d. h. durch Zuteilung seines Rechtes an Gott, gerecht werdenden Staat lehrt“ (41<sup>1</sup>). Dieser Satz scheint auf den ersten Blick unverträglich mit der soeben festgestellten prinzipiellen Beurteilung des Staates. Aber er ist notwendig gegenüber der Tatsache des christlichen Imperiums. Soll es ein solches christliches Imperium geben, dann muß allerdings eine von Hause aus indifferente Beschaffenheit der Staatsidee behauptet werden, die die Basis bildet, auf welcher sich das christliche Imperium realisieren kann. Dieser Gedanke orientiert sich an dem platonischen Idealismus und hat prinzipiell mit der aus Genesis 4, 17 erschlossenen Widergöttlichkeit des Staates nichts zu schaffen. Aber beide Betrachtungsweisen münden in dieselbe Richtung ein: der Staat bedarf erst der supranaturalen Heiligungskräfte des Christentums, um in der Welt sich als ethische Größe auszuweisen. Es bedurfte also gar nicht erst mittelalterlicher Voraussetzungen, um „die augustinsche Schrift De civitate Dei als Steinbruch für Argumente zu behandeln“. Augustins eigene Anschauungen wiesen bereits in die Bahnen, in denen sich dann das Mittelalter unter ganz anderen äußeren Verhältnissen bewegt hat. Seine Lehre vom sacramentum ordinis ist für die römische Hierarchie von grundlegender Bedeutung geworden, und ähnlich verhält es sich mit der Erklärung, welche er de civ. Dei 20, 9 zu Apoc. 20, 4 (et vidi sedes et sedentes super eas, et iudicium datum est) gibt: sedes praepositorum et ipsi praepositi intelligendi sunt, per quos Ecclesia nunc gubernatur. Ähnlich verhält es sich mit dem Staat. Das Material für die mittelalterliche Lebensanschauung ist bei ihm bereits vorhanden, wenn er (5, 24) Christianos quosdam imperatores erwähnt, die suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt. War das auch kein Programm für die Zukunft, so war es doch der naturgemäße Anknüpfungspunkt für die spätere Entwicklung. Es wäre ja sonst auch nicht recht verständlich, warum erst Spätere, die keine Tradition mit ihm verband, über eine Kluft von vier und mehr Jahrhunderten hinweg auf ihn zurückgriffen, um seine Anschauungen umzubilden und ihren eigenen Zielen dienstbar zu machen,

wenn nicht seine Anschauungen schon für die Grundlegung des Mittelalters selbst wichtig geworden wären<sup>1</sup>.

## 6.

Es erübrigt noch, das Ergebnis unserer Prüfung zu ziehen.

Es ist kein Zweifel, daß die Arbeit, die Troeltsch vorgelegt hat, einmal unternommen werden mußte. Nachdem Augustin einmal von der Reformation und dem Protestantismus abgerückt und dem Mittelalter und dem Katholizismus wiedergegeben war, mußte auch die Frage untersucht werden, ob damit der richtige Standort für das Verständnis des Kirchenvaters gewonnen sei, und ob dabei nicht manches Mittelalterliche ihm unvermerkt zugeschrieben werde.

Das Verdienstliche an der Leistung Troeltschs erblicke ich darin, daß er uns gezeigt hat, welches Bild Augustins sich ergibt, wenn man ihn von der christlichen Antike aus zu erfassen sucht: „Er ging unmittelbar aus der allgemeinen geistigen Bewegung des orientalisierenden, Christentum und Spekulation versöhnenden, eine neue Ethik und Weltanschauung ausbildenden Spätaltertums hervor“ (5). „Die Augustinische Ethik ist die erste große Kulturethik des Christentums“ (154). Sie „hat nicht bloß wie alle Väter die durchschnittliche wissenschaftliche Bildung und die politisch-soziale Wirklichkeit aufgenommen, sondern als einer der Führer hat Augustin die christliche und die stoisch-neuplatonische Religiosität verschmolzen und die politisch-soziale Theorie des antiken Naturrechts und der ciceronischen Staatsphilosophie in starker christlicher Umfärbung sich angeeignet. Und alles das hat er in einem großen ethischen System des höchsten Gutes gegliedert um den Gedanken der christlichen Seligkeit und Gottesliebe“ (158f.).

Damit hat die Frage nach der Stellung Augustins in der Geistes- und Kulturgeschichte der christlichen Welt eine interessante Beantwortung gefunden. Augustin ist reklamiert für die Geschichte der Wissenschaft. Es ist nicht der Reformator der Frömmigkeit, wie ihn Harnack uns zeigte, noch weniger der Herold der kirchenpolitischen

1) Holl, S. 32 erinnert mit Recht: Im Streit mit den Donatisten „erscheint Augustin wie das Urbild eines mittelalterlichen Ketzerverfolgers. Er hat in der Tat ... die Vorstellung des christlichen Staats, von der das Mittelalter ausging, die Anschauung, daß die Kirche das Recht hat, für ihre Zwecke auch das brachium saeculare zu gebrauchen, und der Staat die Pflicht, ihr zu gehorchen, in allem wesentlichen begründet“. Über civitas terrena und civitas Dei (= Römerstaat und katholische Kirche) vgl. ebd., S. 39 Anm. 5; über civitas terrena: H. Hermelink, Die c. t. bei Augustin. Festgabe für A. von Harnack (Tübingen 1921), S. 307ff.; über den Staats- (und Kirchen)begriff Augustins: Beyerhaus, Neuere Augustinprobleme (Hist. Ztschr. 127, N. F. 31, 1922, S. 189ff.), nach dem wir die Pflicht haben, „die großen antidonatistischen Streitschriften der Jahre 393—402, die mehr oder weniger sicher datierbaren Briefe 23, 33—35, 43—44, 49, 93, 105, 133—134, 138 und die außerordentlich wichtige Evangelienharmonie De conclusa Evangelistarum von 399 zugrunde zu legen, ehe wir den Aufstieg zu de Civitate beginnen“ (S. 197).

Ideale des Mittelalters, der uns hier entgegentritt, sondern der Ethiker, an dem wir uns heute noch zu orientieren haben. „Die Lösungen, die er gefunden hat, zeigen zum erstenmal und in voller Frische und Lebendigkeit sowohl die Größe und Tiefe als die Problematik des christlichen Ethos. Das Christentum hat nicht viele, aus Prinzipien denkende Ethiker nach ihm hervorgebracht. Man wird da nur nennen können den heiligen Thomas, Luther-Calvin, Schleiermacher-Kant und Kierkegaard, allenfalls noch den Meister Ekkart. Sie alle sind nicht zu verstehen ohne die Kenntnis der ersten und ursprünglichen Lösung des Problems bei Augustin, soweit sie auch vielfach von ihm abgehen. Ja, man wird sagen können, für alle Gegenwartsprobleme einer religiösen Ethik ist die Augustinische Ethik heute noch ein entscheidender Orientierungspunkt“ (173).

Daß damit ein neuer und wertvoller Gesichtspunkt für die Würdigung Augustins erschlossen ist, begründet unseren Dank für die wertvolle Gabe Troeltschs, der noch erhöht wird im Hinblick auf die solide Fundierung seiner Arbeit, über die uns die zahlreichen, überaus eingehenden Anmerkungen unterrichten.

Dabei kann ich freilich nicht den Eindruck verhehlen, daß Troeltsch diesen neuen Gesichtspunkt mit einer Ausschließlichkeit zur Geltung bringt, bei der die volle Bedeutung Augustins auch auf anderen Gebieten und nach anderen Richtungen nicht mehr zu ihrem Rechte kommt. Vor allem den Schnitt zwischen Augustin und dem Mittelalter, den Troeltsch vollzieht, um seine These von der Zugehörigkeit Augustins zur christlichen Antike recht deutlich durchzuführen, kann ich nicht in der Sache begründet finden, glaube vielmehr die Fäden aufgewiesen zu haben, die von Augustin sich zum Mittelalter hinüber ansinnen. Ich bin mit Troeltsch darin einverstanden, daß man aus ihnen noch kein fertiges Programm des mittelalterlichen Katholizismus ablesen kann. Aber sie scheinen mir mit hinreichender Deutlichkeit darzutun, daß die Wirkung Augustins auf das Mittelalter nicht lediglich in dem besteht, was andere aus ihm gemacht haben. Das, dünkt mich, gehört mit zu der Größe und dem Reichtum dieses universalen Geistes, daß er, obwohl eingestellt auf die Gesichtspunkte und Fragestellungen der christlichen Antike, doch Formulierungen und Perspektiven gefunden hat, die ebenso über die Antike wie über die Ethik hinausgreifen, weil sie von der Bibel und der Historie aus erschlossen sind.

Troeltsch hat (51<sup>1</sup>) gemeint, erklären zu können, sein Verständnis Augustins sei „schon die Auffassung Euckens“. Das ist ein Irrtum. Unmittelbar neben dem von ihm zitierten Satze: „Augenscheinlich bildet er die geistige Höhe des alten Christentums“, steht die Fortsetzung: „und beherrscht er das Mittelalter“ (S. 243), und wie das gemeint ist, erfahren wir an einer anderen Stelle: „So entsteht ein eigenartiges, auch in seiner Verzweigung ganz von der Religion beherrschtes Lebenssystem, die Grundlage der Kultur des Mittelalters“ (S. 225). Da-

mit kommt allerdings etwas Zwiespältiges in die Gedankenwelt Augustins, und damit kann sich Troeltsch anscheinend nicht recht befreunden; wenigstens beanstandet er es (52 Anm.), daß bei Harnack „ein äußerst widerspruchsvolles und unruhiges Bild A.s“ entstanden ist. In dem Bemühen, dieses Bild zu rationalisieren und unter einen festen Gesichtspunkt zu bringen, hat er seine These von dem Schöpfer der ersten christlichen Kulturethik aufgestellt, der ganz der christlichen Antike angehöre. Richtiger dürfte hier Eucken gesehen haben, der von einem „Durcheinander widersprechender Elemente“ geredet hat. Nach ihm „verbleibt es bei schroffen Kontrasten, einem sprunghaften Verfahren, einem Hin- und Herwirken und vielfachen Sichdurchkreuzen der Gegensätze“ (S. 213). In der Frage nach Augustins historischer Stellung aber, meint er, „ist es wohl besser, ihn keiner besonderen Gruppe und Epoche einzureihen, sondern in ihm eine der wenigen Persönlichkeiten anzuerkennen, aus denen die Zeiten schöpfen, und an denen sie sich über ewige Aufgaben orientieren, die selbst aber über dem Wandel der Zeiten stehen“ (S. 244).

Diesem Urteil glaube auch ich zustimmen zu sollen. Das Verhältnis Augustins zu Antike und Mittelalter scheint mir dann in Erinnerung an ein bekanntes Urteil F. Chr. Baur über Gregor I. am besten dahin bestimmt zu werden, daß wir in ihm einen Januskopf in der christlichen Kirche erblicken, der mit einem Gesichte zurückblickt auf die Antike, während das andere dem Mittelalter zugekehrt ist.

## Zur Synode von Elvira

Von Ludwig v. Sybel, Marburg

Im ersten Heft dieses Jahrgangs (S. 41—49) hat Jülicher gegen Batiffol gezeigt, daß Kanon 58 der Synode von Elvira als Zeugnis für den römischen Primat nicht gelten kann. Ich möchte nun auf einen andern Kanon derselben Synode aufmerksam machen, in dem zwar „eine Spur von Rom auftaucht“, der aber geradezu gegen Rom gerichtet ist.

Der Dekalog untersagt Götzenbilder anzufertigen und anzubeten. Kanon 36 von Elvira gibt dem eine eigene Wendung; er verbietet, Kirchengemälde, Gegenstände kultischer Verehrung sollten nicht an den Wänden dargestellt werden: *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*. Gemeint sind göttlich verehrte Personen; da aber Gott zu jener Zeit noch nicht dargestellt wurde, so ist wesentlich an Bilder des himmlischen Christus gedacht.

Verboten wird nichts, was nicht vorgekommen ist; folglich muß es zur Zeit der Synode (um 300 oder 313) Kirchengemälde mit Darstellungen