

Über die Anfänge der christlichen Staats- und Gesellschaftsanschauung

Von **Justus Hashagen**, Hamburg

I. Bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts

Wären die urchristlichen Gemeinden wesentlich proletarisch gewesen, so würden sich ihre Anschauungen über Staat und Gesellschaft vielleicht als proletarische Ideologie darstellen, etwa im Stile gewisser radikaler Lehren, wie sie bei den aus niederen Volksschichten stammenden Kynikern oder Stoikern hervortreten. Sie müßten dann Staat und Gesellschaft ablehnen und durch ein einheitliches Ressentiment gegenüber Staat und Gesellschaft charakterisiert sein. Ähnliches würde dann auch für die urchristliche Sozialethik gelten. In der Tat hat Nietzsche sie als Sklavenmoral bezeichnet.

Allen diesen und ähnlichen Mißdeutungen ist durch die verbreiterte sozialgeschichtliche Forschung der Boden unter den Füßen weggezogen. Die ältesten christlichen Gemeinden machen gesellschaftlich keinen einseitigen, sondern einen vielseitigen Eindruck. Sie werden nicht durch das Band der Klasse, sondern durch das Band der Religion zusammengehalten, ähnlich wie die Stoa in ihrer späteren Entwicklung. Infolgedessen ist auch das theoretische und praktische Verhalten des Urchristentums zu Staat und Gesellschaft weit entfernt davon, einheitlich und folgerichtig zu sein. Es ist vielmehr zwiespältig, ausgezeichnet durch offenkundige Disharmonien, Polaritäten, Widersprüche. Staatsfeindschaft und Loyalität gegenüber dem Staate sind beide ausgiebig vertreten. Kulturfeindschaft, aber daneben ein ernster Wille, die Kultur mit christlichem Sozialgeiste positiv zu durchdringen, kommen beide vor. Es ist die *complexio oppositorum*, die als charakteristisches Merkmal der urchristlichen Staats- und Sozialanschauung zu bezeichnen ist. Und die Spannungen werden in der Welt des

werdenden Christentums noch schärfer als in der heidnischen Spätantike, weil das Christentum über ganz andere Energien verfügt. Wenn wir keine direkten Zeugnisse über die soziale Vielseitigkeit der Zusammensetzung der ältesten Gemeinden besäßen, so müßten wir diese schon aus dem Zwiespalt der Anschauungen erschließen.

Damit hat die Staats- und Gesellschaftslehre des Urchristentums Töne angeschlagen, die die folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart zuerst beherrscht und später immer noch beeinflußt haben, das Mittelalter und dann den weiteren Katholizismus, aber auch den gläubigen Protestantismus.

Diese Töne ließen sich nicht immer zu einem einheitlichen Klangbilde zusammenschließen. Das war vielleicht auch deshalb nur schwer zu erreichen, weil ein klarer und eindeutiger Ausgangspunkt für diese ganze Ideenentwicklung kaum gefunden werden kann. Denn die einigermaßen sicher beglaubigten Aussagen Jesu über Staat und Gesellschaft sind überaus spärlich und haben von jeher zu den verschiedensten Ausdeutungen Anlaß gegeben. Das Herrenwort vom Zinsgroschen (Mark. 12) wird gerne als Zeugnis der Loyalität Jesu gegenüber dem Staate behandelt. Aber diese Auslegung befriedigt nicht durchaus. Weinel vermutet „eine geringschätzigte Handbewegung nach der Kaisermünze hin“, und Deißmann sieht darin einen „stillen Protest gegen den Caesarenkult“, da die Münzen gerade aus der Zeit des Kaisers Tiberius in ihrer Legende einen deutlichen Hinweis auf den Divus Augustus enthielten. Andererseits liegt aber auch eine Spitze gegen die Pharisäer und ihre revolutionäre Gesinnung gegenüber der römischen Herrschaft nahe. Jesus lehnte das politisch-kriegerische Messiasideal der Juden durchaus ab, wie H. Windisch in seiner Schrift über den Messianischen Krieg und das Urchristentum (1909) gezeigt hat. Ähnliche Schwierigkeiten stellen sich der Deutung der einschlägigen Äußerungen der Bergpredigt entgegen, wenn in ihnen gewiß auch der Gegensatz gegen die Welt und ihre Ordnungen weit stärker hervortritt als in dem Worte vom Zinsgroschen.

Erst als die rasch sich ausbreitenden Christengemeinden mit dem römischen Staate in noch nähere Berührung kamen, was häufiger schon in der apostolischen Zeit geschah, erhielten sie

einen starken Antrieb, sich mit politischen und sozialen Fragen näher auseinanderzusetzen. Das geschah zunächst in durchaus feindseliger Weise. Man begreift, daß die Staatsbeurteilung in den christlichen Gemeinden, die sich vor den Schergen des Staates nie ganz sicher fühlten, anders ausfallen mußte, als im Kreise der behaglichen spätantik-heidnischen Philosophenschulen, die nur ausnahmsweise einmal vorübergehend in Konflikt mit dem Staate gerieten. Es sind Zeugnisse genug vorhanden, welche eine leidenschaftliche Staatsfeindschaft in urchristlichen Kreisen allen Zweifeln entrücken. Die Ablehnung des Kaiserkultes nach jüdischem Vorbilde ist die bekannteste Tatsache. Sollte diese Ablehnung, verschärft durch eine erbitterte Staatsfeindschaft, nicht auch in der aus der Zeit Kaiser Domitians stammenden, auf jüdische Quellen zurückgehenden Apokalypse zum Ausdruck kommen? Die neueste Exegese, vertreten etwa in Ernst Lohmeyers Kommentar von 1926, bestreitet das mit kaum durchschlagenden Gründen. Die altstoische Ansicht, daß der Staat ein Produkt der menschlichen Sünde und Unvollkommenheit sei, wird im zwölften Kapitel dahin verschärft, daß der als Drache vorgestellte Staat vom Satan stamme. Im siebzehnten Kapitel wird der Haß gegen den Staat doch wohl auf Rom zugespitzt. Da erblickt der Seher die große Hure, die auf einem rosinfarbenen Tiere reitet und in einen roten Mantel gehüllt ist. Trunken aber ist sie vom Blute der Heiligen und der Zeugen Christi. Aber sie wird stürzen. Wir vernehmen den Triumphruf des Engels, der den Untergang der großen Babylon verkündet. Das ganze achtzehnte Kapitel erscheint doch wohl als ein wildes Triumphlied über den Sturz des von der rächenden Hand des allgewaltigen Gottes getroffenen römischen Staates. Das neunzehnte Kapitel, in dem der königliche Logos als Werkzeug Gottes erscheint, reitend auf einem weißen Pferde, macht dem Staate vollends den Garaus. Man kann doch wohl in der Literatur aller Jahrhunderte lange suchen, ehe man eine derartige haßerfüllte Vernichtung des historischen Staates findet wie in diesen furchtbaren Bildern. Immerhin darf man auf den aus der Zeit des Kaisers Hadrian und aus der alexandrinschen Schule stammenden Barnabasbrief verweisen, der im Anschluß an das siebente Kapitel des Danielbuches den römischen

Staat als das vierte und schlimmste der Weltreiche brandmarkt. Noch schwerer fällt der etwa gleichzeitig in Rom von einem römischen Christen verfaßte „Hirt des Hermas“ ins Gewicht, in dem der erhabene Weltindifferentismus des Urchristentums bereits zu der bekannten schroff gegensätzlichen Verkörperung der „beiden Städte“ hinüberführt. Auch haben ja die alten Christen die politischen Ehrennamen des römischen Kaisers auf ihren eigenen Herrn Jesum Christum übertragen und damit wenigstens indirekt dem ihnen verhaßten Staate die religiös-sakrale Weihe geraubt: die Namen Kaiser, Herr, Heiland werden auf Christum angewandt, d. h. die geheiligten Prädikate des Kaiserkultes (Deißmanns Theorie vom „polemischen Parallelismus“).

Es gewinnt den Anschein, als wenn eine Verständigung mit dem Staate in immer weitere Fernen rückt. Und doch trägt dieser Schein. Bei näherer Einsicht in die Quellen und in die Literatur zeigt sich doch, daß die Staatsfeindschaft nie eine vollständige Alleinherrschaft ausgeübt hat. Schon das praktisch, abgesehen von der Verweigerung des Kaiserkultes, vorsichtige Verhalten der Christen ist geeignet, die Bedeutung der theoretischen Staatsfeindschaft abzuschwächen. Es gibt eine Reihe von Gegenbeispielen, die lehren, daß ganz ähnlich wie in der Stoa eine Verständigung mit dem Staate doch wieder versucht wird. Freilich bleibt die originär religiöse Beurteilung des Staates durchaus gewahrt. Aber sie wird nun nicht mehr zur Bekämpfung oder zur apokalyptischen Vertilgung des Staates verwandt, sondern ganz im Gegenteil zur Rechtfertigung und zur theoretischen Unterstützung.

Besonders das praktische Verhalten des Apostels Paulus zum Staate und zu den staatlichen Behörden war im allgemeinen durchaus korrekt. Er machte von seinem römischen Bürgerrechte Gebrauch und appellierte an den Kaiser. Freilich wird man dabei auch jenen urchristlichen Weltindifferentismus nicht übersehen dürfen. Denn auch die Staats- und Gesellschaftsanschauung des Apostels Paulus zeigt die bekannte Gegensätzlichkeit des Urchristentums. Zwei Strömungen kreuzen sich in ihr, ohne daß die eine die andere aufhöbe. Daß auch Paulus dem Staate in feierlichen Augenblicken ganz gleichgültig gegenüberstehen konnte, zeigt der Satz aus dem römischen Gefangenschaftsbriefe an die

Philipper 3, 20ff.: „Unser Staatswesen (*πολίτευμα*) ist im Himmel, von wo wir auch als den Heiland erwarten den Herren Jesum Christum.“ Aber daneben finden sich über den Staat auch ganz andere, viel positivere und geradezu loyale Äußerungen. Pauli Verhältnis zum Staate hat wohl nicht zufällig eine Ähnlichkeit mit seinem Verhältnisse zum jüdischen Gesetze: auch dies Verhältnis ist gegensätzlich, widerspruchsvoll, von Spannungen erfüllt. Der Apostel urteilte abfällig über das jüdische Gesetz, wenn er die Heiden gewinnen wollte. Aber er predigte auch den Juden die frohe Botschaft. Da mußte er mildere Saiten aufziehen. Sind vielleicht auch seine Aussagen über den Staat durch missionarische Rücksichten bestimmt?

Es gibt kaum eine Stelle im Neuen Testamente, die in der staatsfreundlichen Literatur des Mittelalters so häufig zitiert würde wie die ersten sechs Verse des dreizehnten Kapitels des paulinischen Römerbriefs. Diese autoritativen Darlegungen haben aber auch noch über das Mittelalter hinaus auf die Neuzeit, ja auf die Gegenwart eingewirkt. Es wurde für alle christlichen Freunde des Staates von größter Bedeutung, daß sie sich auf diese autoritativen und dabei völlig klaren und in keiner Weise in paulinisches Dunkel gehüllten Sätze als auf ein eindeutiges Apostelwort berufen konnten. Die Loyalität gegenüber dem Staate ist hier einmal völlig einwandfrei apostolisch bezeugt, während man die Staatsfeindschaft nicht selten nur auf indirektem Wege erschließen kann. Noch Ranke erklärte gewiß nicht zufällig, die Sätze seien das Wichtigste, was der Apostel hinterlassen habe. Der erste Grundgedanke ist die Zurückführung der Obrigkeit, d. h. doch des heidnischen römischen Kaisertums auf Gott. Der Gehorsam gegen die Obrigkeit wird deshalb als etwas Gottgewolltes hingestellt. Wer dem Staate und dem Kaiser den Gehorsam verweigert, verweigert ihn auch Gott. Mit dieser Lehre war der klerikal-hierokratischen These des Mittelalters, daß der Staat nicht direkt von Gott stamme, eigentlich schon das Urteil gesprochen. Denn der Apostel ist nun fernerhin weit davon entfernt, diese Ableitung des Staates von Gott nun einfach kraft apostolischer Autorität zu diktieren. Er begründet sie auch, und zwar mit dem ernststen Hinweise auf den sittlichen Zweck des Staates: die Unterdrückung des Bösen und

die Förderung des Guten. Daher braucht nur der Böse, nicht aber der Gute den Herrscher zu fürchten. Der Apostel erklärt deshalb sinngemäß, daß der Gehorsam gegen die Obrigkeit nicht nur in der Furcht begründet sein dürfe, sondern im Gewissen. Er begründet also diesen Gehorsam innerlich-sittlich. Paulus scheut sich deshalb, wiederum sinngemäß, keineswegs, auf die heidnische Obrigkeit religiös-sittliche Prädikate anzuwenden. Er nennt sie Gottes Gehilfen. Ja, er bezeichnet sogar die Juden und Heiden gleich verhaßten Steuerbeamten als Gottes Beamte. Er muß also doch wohl die Überzeugung gehabt haben, daß der Staat nicht nur mit seiner Handhabung des Rechtes, sondern auch mit seiner Verwaltung den Dienst Gottes versehe.

Der erste Petrusbrief, der vielleicht erst der nachneronischen Zeit angehört, führt 2, 13—17 den Staat zwar nicht mehr direkt auf Gott zurück. Er bezeichnet ihn vielmehr als eine menschliche Schöpfung (*ἀνθρώπινη κτίσις*). Aber der Staat hat auch hier Anspruch auf Gehorsam, weil er sittliche Zwecke verfolgt: „Fürchtet Gott, ehret den Kaiser!“

Einen sichtbaren Ausdruck findet die loyale Richtung der urchristlichen Staatsanschauung in der merkwürdigen Sitte, im Gottesdienst für den Kaiser zu beten, von der schon in den Pastoralbriefen die Rede ist. Wir besitzen am Schlusse des sogenannten ersten Clemensbriefes c. 60, 4—61, 2, d. h. eines gegen Ende des ersten Jahrhunderts in griechischer Sprache geschriebenen Briefes der römischen an die korinthische Gemeinde, ein förmliches Formular für ein liturgisches Gebet für die heidnische Obrigkeit, in dem dreimal versichert wird, daß Gott den Kaisern ihr Amt verliehen habe: „Du, Herr, hast ihnen kraft Deiner erhabenen und unsagbaren Macht die Kaiserherrschaft gegeben, damit wir zur Erkenntnis der Majestät und Ehre, die Du ihnen verliehen hast, gelangen und uns ihnen unterwerfen. . . .“ Eine Abwandlung der paulinischen Motivierung wird hier deutlich. Gott hat dem Fürsten nicht in erster Linie deshalb die große Macht verliehen, damit sie das Recht schützen und das Unrecht strafen, obwohl natürlich auch der Friede in diesem Gebete eine Rolle spielt, sondern ganz allgemein: um seine göttliche Majestät den Menschen sichtbar vor die Augen zu führen. Der Fürst ist hier

also bereits ein mit göttlicher Majestät ausgestattetes Wesen, entwicklungsgeschichtlich eine Lehre von einschneidender Bedeutung auf dem Wege zum Gottesgnadentum. Die mehr sachlich motivierte paulinische Loyalitätstheorie erhält hier bereits eine persönliche Färbung.

Freilich darf man dies alles nicht überschätzen. Man kennt aus den Kreisen der Stoa einen ähnlichen Zwiespalt in der Staatsanschauung: einerseits die Bekämpfung und andererseits die Anerkennung, Rechtfertigung und Verteidigung des historischen Staates und seiner Machthaber. Vielleicht kann man sowohl den stoischen wie den christlichen Zwiespalt und insbesondere die Existenz einer loyalen neben einer staatsfeindlichen Richtung auf ein und dieselbe Wurzel zurückführen: das Interesse für die jenseitige Welt ist in beiden Fällen höher, brennender als das Interesse für die irdische und für die staatliche Welt. Dies schlechthin transzendente Interesse führt einerseits gewiß zur heftigsten Bekämpfung des Staates, wo er mit diesem höchsten Interesse im Widerspruch lebt. Es führt aber andererseits auch zu einer überlegenen Duldung des Staates, der doch nur ein irdisch Ding ist und wie alles Irdische in Abhängigkeit von dem Allerhöchsten steht.

* * *

Es ist anzunehmen, daß sich auf dem Gebiete der Gesellschafts- und Wirtschaftsanschauung ein ähnlicher Befund ergeben wird, so bei der Stellungnahme zu den Fragen der Gliederung der menschlichen Gesellschaft, besonders der Sklaverei, im Verhältnis zu Arbeit und Geld, zu Armut und Reichtum.

Das Urchristentum entwickelt einen eigentümlichen, durchaus überirdisch begründeten Gleichheitsgedanken. In der geistvollen, von Otto Schilling keineswegs widerlegten Darstellung, die Troeltsch von den Soziallehren des Urchristentums gegeben hat, kann man seine Behandlung des Gleichheitsgedankens und dessen Verflechtung mit der Idee der Prädestination als einen Höhepunkt bezeichnen, vor allem deshalb, weil Troeltsch diesen Gleichheitsgedanken den irdischen sozial-wirtschaftlichen Bedingungen und Auswirkungen durchaus fernhält und ihn vielmehr in ein überirdisch-religiöses

Fluidum eintaucht. Gerade weil der urchristliche Gleichheitsgedanke religiös so stark und einseitig ist, neigt er zu sozialpolitischer Schwäche. Es ist „nicht eine Gleichheit des Anspruchs, sondern eine Gleichheit des Abstandes . . . gegen die unendliche Heiligkeit Gottes . . . : in der gemeinsamen Sündhaftigkeit verschwinden Gott gegenüber alle Unterschiede der Menschen“. Aus dieser rein religiös-soteriologischen Auffassung der Gleichheit ergibt sich auch sofort, daß sie zunächst nur auf einem Gebiete eine wirklich durchschlagende praktische Wirkung ausübt, nämlich auf dem Gebiete des Kultus, so daß sogar Sklaven zu Kultusvorstehern emporsteigen können. Als ein zweites Gebiet wäre die mit dem Kultus enge zusammenhängende Kirchenverfassung hinzuzufügen. Eine gesellschaftliche Qualifikation für die Bekleidung auch des höchsten Kirchenamtes ist auch heute noch grundsätzlich nicht erforderlich, und so oft der Grundsatz in der Praxis von Jahrtausenden durchbrochen worden ist: der Grundsatz selbst ist stets bewußt geblieben. Aber diese religiöse Gleichheit gilt nach Troeltsch nicht absolut, sondern nur relativpotentiell. Es folgt aus ihr nicht der gleiche Anspruch auf die Erlangung der göttlichen Gnade. Paulus lehrt die Prädestination im Zusammenhange mit der voluntaristischen jüdischen Gottesidee: „Es bleibt Gottes Sache, die einen zu berufen und die andern nicht zu berufen. . . . Der prädestinarianische Gedanke zerbricht den Nerv der absoluten . . . Gleichheitsidee. . . .“

Wer sich auf den idealen Boden dieser spezifisch urchristlichen Gleichheitslehre stellte, die in dieser Form weder im Heidentum noch im Judentum eine genaue Parallele zu haben scheint, für den verlor der schroffe Unterschied zwischen Freien und Sklaven seine herkömmliche Bedeutung. Paulus brauchte deshalb kein Mißverständnis zu befürchten, wenn er die sittlich-religiöse Erlösung unter dem Bilde der Freikaufung aus der Sklaverei verständlich machte und seine Rechtfertigungslehre mit Anleihen aus dem heidnischen Sklavenfreilassungsrechte ausstattete. Die religiös-prädestinarianische Gleichheitsidee des Urchristentums hat zusammen mit anderen äußeren und inneren Gründen, nicht zuletzt mit der Erwartung der nahen Parusie, zusammengewirkt, um jene Distanz gegenüber Staat, Gesellschaft und Wirtschaft hervor-

zurufen, die auch noch in den folgenden Jahrhunderten wirksam bleibt.

Aber diese Distanz ist nun ähnlich wie beim Staate nichts Einhelliges oder Eindeutiges. Sie enthält Spannungen, Antinomien, Polaritäten. Sie zeigt wie die Staatsanschauung eine negative und eine positive Seite.

Wird die Distanz rein und schroff zur Geltung gebracht, so erfolgt die Abkehr von der Welt. Hier liegen Wurzeln der urchristlichen theoretischen und praktischen Askese, die sich ungeachtet protestantischer Ablehnungen schon auf Herrenworte berufen konnte, freilich darüber hinaus auf die Anregungen der nichtchristlichen Umwelt zurückgriff.

Aber es gibt auch hier eine positive Kehrseite. Jene Distanz befruchtet doch auch positiv die Anschauungen über die Gliederung der Menschen in nationaler und sozialer Beziehung. Indem sie ideell Schranken niederlegt, führt sie zu einem gewissen nationalen und sozialen Universalismus. Auch hier wurde es für alle Folgezeit von grundlegender Bedeutung, daß autoritative Aussprüche der paulinischen Briefe vorlagen. An die Galater 3, 28 und an die Kolosser 3, 10f. schreibt der Apostel in diesem universalistischen Sinne. Wesenhaft sind von den Unterschieden unter den Menschen nur noch die religiösen. Das war ja schon eine wichtige Voraussetzung der Predigt Jesu gewesen, ganz abgesehen von reichlich vorhandenen spätantiken Parallelen heidnischer und jüdischer Provenienz. Die Christengemeinden schließen sich zu einer weltbürgerlichen Genossenschaft zusammen, die auf der praktischen Bruderliebe beruhte. Man hat mit Recht von einer „Neugliederung der Menschheit nach der Gesinnung“ gesprochen, die über die nationalen Schranken hinwegschreitet. Ganz ähnlich steht es mit der theoretischen Beseitigung der sozialen Unterschiede unter den Menschen, insbesondere mit der Stellung des Urchristentums zur Sklaverei. Nach dem Vorbilde der Stoa verwarf Paulus die aristotelisch-aristokratische Annahme, daß die Natur selbst eine tiefe Kluft zwischen Freien und Unfreien aufgerichtet habe. Aber das für den entlaufenen Sklaven Onesimos an seinen christlichen Herren Philemon in Kolossä gerichtete Empfehlungsschreiben predigt nur die theoretische, nicht aber

die praktische Emanzipation. Die Stoa, besonders Seneca, hatte vielfach eine radikalere Haltung angenommen. Das Urchristentum verhielt sich dagegen gegenüber der praktischen Lösung der Sklavenfrage schon im Hinblick auf die Nähe des Weltendes passiv. Wenn christliche Sklaven das Ansinnen stellten, sie auf Gemeindegeldern freizukaufen, wurden sie abgewiesen. Sie wurden vielmehr dazu angehalten, in ihrem Stande ihre Pflicht zu tun. Da die Sklaverei durch die Gleichheitslehre religiös geädelt war, galt sie nicht mehr als entwürdigend. Ebenso wenig wie im allgemeinen die Stoa hat das Christentum nach der praktischen Emanzipation gestrebt. Sowohl Jesus, wie seine Jünger Petrus und Paulus nahmen die Sklaverei als etwas Gegebenes hin. Petrus predigt im ersten Briefe 2, 18—25 die Unterwürfigkeit der Sklaven auch gegenüber launenhaften Herren. Auch wird den Christen nirgends verboten, Sklaven zu halten. Freilich scheint es in den ersten vier Jahrhunderten auch kein Beispiel dafür zu geben, daß ein Christ einen Sklaven an einen anderen Christen verkauft habe. Wenn die altchristlichen Kirchenordnungen sich nirgends gegen den Sklavenhandel wenden, so darf man daraus vielleicht schließen, daß er unter Christen im allgemeinen nicht vorkam. Wenn andererseits auf den Grabdenkmälern die Bezeichnung Sklave oder Freigelassener selten auftritt, so folgt daraus wohl, daß man das Unfreienverhältnis für nicht so belangreich hielt, um es auf einem Grabsteine zu verewigen. Für die Bekleidung hoher kirchlicher Ämter war die rechtliche Freilassung keine notwendige Vorbedingung. Noch zu Beginn des dritten Jahrhunderts wurde ein noch dazu mit einem betrügerischen Bankrott belasteter Sklave unter dem Namen Callistus Papst (217—222).

Ähnlich gestaltet sich das Verhältnis des Christentums zu Arbeit und Geld, zu Armut und Reichtum. Entscheidend bleibt auch hier die Distanz. Aber ihre Wirkungen sind auch hier nicht nur negativ-asketisch, sondern auch positiv, befruchtet von den spätjüdischen stark religiösen Anschauungen, die von Dunkmann (Lehre vom Beruf, 1922) mit Recht in den Vordergrund gestellt werden. Die hellenistisch-römischen Anregungen traten dahinter zurück. Schon im Alten Testamente war die Würdigung der Arbeit durchaus positiv gewesen. Weit mehr als die griechischen, römischen

oder germanischen Volksreligionen verband das Judentum die Frömmigkeit mit der Arbeit. Der jüdische Sabbat hat nur Sinn, wenn an den übrigen sechs Tagen gearbeitet wird. Daß redliche Arbeit ihren Lohn findet, davon ist man überzeugt. Die Besten des auserwählten Volkes arbeiten, die Könige und die Propheten: es gibt eine Ehre der Arbeit. Und auch außerhalb des Alten Testaments bleibt die religiöse Hochschätzung der Arbeit im Spätjudentum unerschüttert. Jeder Schriftgelehrte muß ein Handwerk lernen. Es ist also nicht so wie bei den Heiden, wo die Gebildeten und die Vornehmen nicht mit der Hand arbeiten. Daß diese spätjüdische Wertung der Arbeit von den Christen im allgemeinen nicht aufgegeben wurde, ist anzunehmen.

Auch die freundliche Stellung des Urchristentums zu den Armen ist jüdisch beeinflußt. Schon das Alte Testament enthielt eine umfassende Gesetzgebung zugunsten der Armen, schon in vorprophetischer Zeit. Schon dem Alten Testamente ist der Gedanke nicht fremd, daß Armenpflege ein Gott wohlgefälliges Werk sei. Das hebräische Wort für Gerechtigkeit (Sedakah) wurde später auch für Almosen gebraucht. Nach der Rückkehr aus dem Exil erwiesen sich gerade die Armen als die religiös Strengeren, und so konnten die Gleichungen arm = fromm und reich = gottlos aufkommen. Bis tief in das Mittelalter und die Neuzeit haben diese spätjüdischen Gleichungen nachgewirkt. Es ist der Grundsatz: Reiche oblige, den die Juden ähnlich wie ihre späteren Nachfolger, die Calvinisten, den Reichen einschärfen. Aber es wird schon im Judentum nicht zur Abschaffung, nicht einmal zur Einschränkung des Reichtums aufgefordert. Denn Reichtum und Armut sind von Gott verordnet. Das ist auch wohl Jesu Ansicht.

Es ist verfehlt, wenn Kautsky den ersten Christen „einen wilden Klassenhaß gegen die Reichen“ zuschreibt, und wenn sogar Pöhlmann am Schlusse seines bedeutenden Werkes über die soziale Frage und den Sozialismus in der antiken Welt viele Worte und viele Zitate an den Nachweis dieses Satzes verschwendet und insbesondere auch Jesum keineswegs ausnimmt. Aber ist der Reiche Mann im Gleichnisse nicht die proletarische Karikatur des satten Kapitalisten? Aber dieser Reiche wird im Gleichnisse doch nicht deshalb angegriffen, weil er reich ist, sondern weil er im Sinnen-

genusse aufgeht und den armen Lazarus brutal behandelt. Mit Recht hat man gesagt: „Der Reichtum, der hier gestraft wird, ist ein ethisch qualifizierter . . ., und die Armut, die hier Wertschätzung findet, ist eine ethisch qualifizierte Armut.“

Auch Jesu Stellung zum Gelde ist nicht sozial-wirtschaftlich, sondern religiös bedingt. Wenn Gott das „einzig wahre“ Gut ist, kann es das Geld natürlich nicht mehr sein, und am wenigsten kann es besondere Verehrung verlangen. Wenn Gottes Hauptforderung die Bruderliebe ist, dann darf man sein Herz nicht mehr an das Geld hängen. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Das aramäische Wort Mammon, das ursprünglich nur Geld ohne üble Nebenbedeutung meint, wird von Jesus offenbar verächtlich gebraucht, weshalb es im griechischen Texte auch nicht durch ein griechisches Wort wiedergegeben wird. Daß der Heiland zwischen Arm und Reich keinen grundsätzlichen religiös-sittlichen Unterschied macht, ergibt sich aus seinem praktischen Verkehr mit beiden Gruppen. Treffend meint F. Hauck: „Der so scharf gegen das Geld redet, steht doch unabhängig allen Gruppen des Volkes gegenüber.“ Er kann nicht der von modernen Sozialisten und ihrem Gefolge ausgemalte wilde Fanatiker gewesen sein, wenn er von den Reichen immer wieder zu Gaste geladen wird. Das Religiöse ist bei Jesus nicht eine Nebenfrucht des Wirtschaftlichen, wie Kautsky es darstellt, sondern umgekehrt. Anschauungen über Wirtschaft und Gesellschaft werden nur im Zusammenhange mit religiösen Anschauungen ausgesprochen und können deshalb auch nur vor einem religiösen Hintergrunde richtig gewürdigt werden. Auf das soziale Gesamtverhalten Jesu fällt abermals helles Licht von den jüdischen Quellen her, besonders von den alttestamentlichen Propheten, die man ebenfalls ganz zu Unrecht in moderne Sozialreformer verwandelt hat. Aber der Gedanke an eine primäre Sozialreform lag ihnen ebenso fern wie ihrem größeren Nachfolger.

Die Lebensverhältnisse der christlichen Urgemeinde in Jerusalem, wie sie in der Apostelgeschichte des Lukas (2, 44—47. 4, 32—35) geschildert werden, haben bekanntlich Kautsky dazu verführt, von einem modernen Kommunismus dieses urchristlichen Lumpenproletariats zu sprechen, während es sich in Wirklichkeit

nur um Liebes- und nicht um Zwangskommunismus handelt. Die Ergebnisse der protestantischen Forschung werden hier von katholischer Seite bestätigt. Otto Schilling erinnert daran, daß der griechische Ausdruck *κοινωνία* Liebes-, Sakraments-, Lebensgemeinschaft im Herrn bedeute, nicht aber Gütergemeinschaft. Außer der Freiwilligkeit des ganzen Zustandes sind auch die von Lukas selbst angeführten Ausnahmen wohl zu beachten. Jedenfalls sind die idealen Zustände der Urgemeinde, wie sie sich im Liebeskommunismus ausdrücken, vereinzelt geblieben und haben sich auf die heidenchristlichen Gemeinden nicht ausgedehnt. In den paulinischen Briefen gibt es keine Stelle, aus der man auf etwas Ähnliches schließen könnte.

Paulus' eigene Anschauungen über Eigentum und Geld sind mit denen seines Meisters durchaus verwandt. Den Mammondienst erklärt er für Götzendienst. Der Christ muß vom Gelde innerlich unabhängig sein. Es findet sich bei ihm der Begriff der *αὐτάρκεια*, der ja auch der spätgriechischen Wirtschaftsethik nicht fremd war. Besonders verächtlich sind ihm diejenigen, die aus der Religion eine Erwerbsquelle machen. Andererseits schätzt Paulus die Arbeit sehr hoch. „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“, heißt es 2 Thess. 3, 10. Im Gegensatz zu manchem Heiden sieht auch Paulus in der Arbeit das selbstverständliche Mittel zur Gewinnung des Lebensunterhalts. Mit Stolz spricht er den Thessaloniern gegenüber von seiner Zelttuchweberei. Wenn der Apostel ein Handwerk lernte und sich dadurch eine gewisse wirtschaftliche Selbständigkeit sicherte, so folgte er nur altrabbinischer Tradition. Freilich hat auch Paulus ebensowenig wie Jesus der Arbeit einen höheren Kulturwert zugesprochen. Außer dem Zwecke der Lebensfristung kann die Arbeit nur noch den religiösen Zweck haben, die Heiligung zu befördern. Vor allem aber ist die Arbeit ein Gebot der Bruderliebe.

Der Jakobusbrief hat gewiß einen beträchtlichen sozialen und sozialpolitischen Inhalt. Meisterhaft zeichnet er in wenigen Strichen einige Typen von Ausbeutern, den nur auf seinen Gewinn bedachten Kaufmann, der nach Gott und dem Nächsten nichts fragt, oder den Grundherrschaft auf dem Lande, den Lohndrucker und den Leuteschinder. Aber die Armen bekommen auch ihr Teil, be-

sonders wenn sie einer gehässigen Gesinnung Raum geben: wer seinen Bruder haßt, der ist ein Mörder. Wenn die Armen nichts weiter tun, als äußerlich nach der Lebensführung der Reichen zu streben, so sind sie nicht besser als diese. Es ist nach Ansicht des Verfassers „dieselbe buhlerische Weltliebe und dieselbe unchristliche Überschätzung des irdischen Besitzes und des sinnlichen Genusses, welche den Reichen hartherzig, den Armen . . . unzufrieden macht“ (Th. Zahn). Im übrigen ist es bemerkenswert, daß Sklaven nicht vorkommen, weil sie offenbar bei den Judenchristen ebenso selten vertreten sind wie bei den Juden selbst. Auch für den Jakobusbrief ist ein gewisses Maß von sozialpolitischem Quietismus charakteristisch. Der Verfasser ist gewiß kein Freund der reisenden Kaufleute. Aber er verlangt von ihnen nicht, daß sie sich äußerlich irgendwie umstellen. Es kommt ihm lediglich auf den inneren Geist an. Die Grundherren sollen daher ihren Arbeitern keinen höheren Lohn geben. Man findet keinen praktischen Vorschlag zum Ausgleich zwischen Reich und Arm und ebensowenig wie bei Paulus einen Hinweis auf Jesu Wort an den Reichen Jüngling oder auf den Liebeskommunismus der Urgemeinde.

In der nachapostolischen Zeit treten dann die positiven Gedanken über die Arbeit noch stärker hervor. Das ergibt sich aus der Apostellehre (Didache) vom Ende des ersten Jahrhunderts. Sie weist der Arbeit einen festen Platz im Gemeindeleben an und ist bemüht, die paulinischen Arbeitsermahnungen in die Wirklichkeit umzusetzen. Die Bruderliebe soll nicht schranken- und kritiklos ausgeübt werden, sondern ihre Grenzen an der Arbeitspflicht finden, die besonders gegenüber den Zureisenden mit Schärfe geltend gemacht wird. Es gibt sogar einen technischen Ausdruck für Tagediebe, die sich unter dem Deckmantel des Christentums dem Müßiggange ergeben und mit dem Heilande gewissermaßen Geschäfte machen wollen. Das sind die *χραιοτέμποροι*. Infolgedessen gelang es vielleicht, die Arbeitsscheuen den jungen Gemeinden fernzuhalten, damit aber auch den Bettel und den Hang zur Beschaulichkeit. Aber auch hier schwebt ein selbständiger Kulturzweck der Arbeit kaum vor. Der Eigentumsbegriff wird zwar durch die Apostellehre im Dienste der Nächstenliebe erweicht, aber doch keineswegs kommunistisch verflüchtigt.

II. Das frühkatholische Zeitalter bis auf Konstantin

Man kann in der Geschichte der Staats- und Soziallehren vom Urchristentum nicht sofort zu Augustin übergehen; denn drei Jahrhunderte trennen die Zeit seines Todes vom Ausgange des Urchristentums. Diese drei Jahrhunderte sind auch abgesehen von der Anerkennung des Christentums durch den römischen Staat, dem wichtigsten äußeren Ereignisse, an der Entwicklung der Staats- und Soziallehren nicht spurlos vorübergegangen. Man muß diese sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Wandlungen kennen, wenn man zu den für das Mittelalter grundlegenden Lehren Augustins das richtige geschichtliche und besonders ideengeschichtliche Verhältnis gewinnen will.

Gegenüber der urchristlichen Zeit andererseits traten in der frühkatholischen Periode gewisse innere Wandlungen ein. Die erste betrifft das Verhältnis zum Judentum. Die Abgrenzung gegen das Judentum wurde jetzt schärfer durchgeführt. Der jüdische Einfluß auf die christlichen Staats- und besonders auf die Soziallehren fing an, zurückzugehen. Freilich verschwand er keineswegs ganz. Im selben Verhältnisse wuchsen die hellenistisch-römischen Einflüsse nicht nur auf das Dogma im allgemeinen, sondern auch auf die Staats- und Soziallehren. Von diesen Einflüssen ging besonders in Alexandrien eine mildernde Wirkung aus: der altererbte Radikalismus fand hier weniger Nahrung. In dieselbe Richtung wirkte die Tatsache, daß der Glaube an die Nähe des Weltendes, eine entscheidende Triebkraft der urchristlichen Staats- und Sozialanschauung, und damit die ganze herbe sogenannte Interimsethik ins Wanken geriet. Der schroff jenseitige Charakter auch der Sozialethik wurde etwas eingeschränkt. Man findet die Neigung zum Kompromisse häufiger als im Urchristentum. Die apokalyptischen Neigungen brachen zwar auch in der frühkatholischen Periode wieder hervor und wirkten dann wie im Urchristentume sofort gegen den Staat. Auch in dieser Zeit war dafür gesorgt, daß die Bäume der Vermittlungsmänner nicht in den Himmel wuchsen, daß die in der christlichen Staats- und Gesellschaftslehre wurzelhaft steckende Gegensätzlichkeit und Polarität auch jetzt wieder hervortrat. Gerade diese Gegensätzlichkeit wurde nun

aber abgesehen von den selbstverständlichen Nachwirkungen des so hochgeschätzten Urchristentums noch durch eine dritte Wandlung befördert. Denn der Ausdruck „frühkatholisches Zeitalter“ deutet ja vor allem an, daß jetzt eine starke Verkirchlichung der christlichen Religion einsetzt. Und diese nun äußert ihre Rückwirkung auf die Staats- und Soziallehren nicht wie die beiden ersten Wandlungen in mildernder, sondern abermals in verschärfender Richtung. Dadurch wird der urchristliche Weltindifferentismus wachgehalten. Er hatte zwar gewisse urchristliche Beweggründe eingebüßt. Aber er erhielt jetzt neue. Zu diesen neuen Verstärkungen gehörte auch das Wachstum des gegenüber der urchristlichen Zeit außerordentlich verschärften asketischen Gedankens. Gewiß ist auch die äußere Geschichte der Christenverfolgungen seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts für die Geschichte der frühkatholischen Staatsanschauung nicht belanglos. Wenn die Verfolgung wütet, meldet sich auf seiten der Christen die alte Staatsfeindschaft. Treten friedlichere Zeiten ein, so wächst die Neigung zum Kompromiß. Doch ist das keineswegs ohne Ausnahme der Fall. Es hieß die tiefreligiöse Verwurzelung der altchristlichen Staatsanschauung unterschätzen, wenn man glaubte: sie ist nur dann gegen den Staat gerichtet, wenn er die Christen verfolgt, und sie tritt nur dann für den Kaiser ein, wenn dieser den Christen ein freundliches Gesicht macht. Vielmehr ist auch hier der Gegensatz, die Antinomie, der Primat der zwiespältigen Idee das Entscheidende, und sie ist nicht immer nur der grobe Reflex des praktischen Verhaltens des Staates.

Trotz des Fortgangs der Verfolgungen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hat die Staatsfeindschaft und Staatsverachtung des Urchristentums im frühkatholischen Zeitalter wenigstens zunächst keine Nachfolge gefunden. Die vorherrschende altchristliche Literaturgattung war damals die Apologetik. Neben der dogmatischen Verteidigung des Christentums erblickte sie ihre Hauptaufgabe darin, sich mit dem Staate auch theoretisch auf guten Fuß zu stellen. Man betont deshalb die politische Harmlosigkeit des Christentums und sucht den Nachweis zu führen, daß in christlichen Kreisen von den Zeiten der Apostel her eine staatsfreundliche Gesinnung geflissentlich gepflegt worden sei. Gerne wollten

die Christen alle staatlichen Pflichten, besonders die Steuerpflicht, auf sich nehmen. Nur den Kaiserkult müßten sie natürlich verweigern, wenn sie auch bereitwilligst für den Kaiser beten wollten. Aus der Zeit nach dem scharf christenfeindlichen Reskripte Marc Aurels ist eine christliche Bittschrift des athenischen Philosophen Athenagoras von ca. 178 erhalten, *προσβεβα περὶ χριστιανῶν*, welche ähnlich wie der sogenannte erste Clemensbrief mit einem Gebete für das kaiserliche Haus schließt. Alles Trennende, sofern es nicht den Kern der neuen Religion berührt, wird in den Hintergrund gedrängt. Insbesondere suchen es die Apologeten so darzustellen, als wenn das Verhalten der Christen zum Wirtschaftsleben mit dem ihrer heidnischen Volksgenossen in allen wesentlichen Punkten übereinstimme.

Als weiteren Vertreter dieser staatsfreundlichen Gruppe kann man mit einem gewissen Vorbehalt auch noch den wenig jüngeren Bischof Irenäus von Lyon nennen. Auch bei ihm ist eigentlich der einzige Punkt, wo Kompromisse ausgeschlossen sind, der Kaiserkult. Irenäus beschäftigt sich eingehend mit den auch sonst in der frühkatholischen Zeit immer wieder zitierten loyalen Sätzen aus dem dreizehnten Kapitel des Römerbriefs. Er gibt ihnen eine bestimmtere Ausdeutung und theologische Begründung. Dabei fließen nun freilich dem vorsichtigen und mißtrauischen Exegeten Urteile über den Staat und besonders über die Entstehung und über den Zweck des Staates in die Feder, die von irgendeiner Verherrlichung des Staates wieder weiter abführen. Irenäus bringt, was nahe lag, und was schon die Sophisten getan hatten, die Frage nach dem Zwecke mit der Frage nach der Entstehung des Staates in Verbindung. Die Gründung des Staates durch Gott sei nur deshalb notwendig geworden, weil Gott ein äußeres Zwangsmittel gegen die Sünde habe bereitstellen müssen. Der Staat erscheint damit nach seiner Entstehung und dann auch nach seinem Zwecke als Heilmittel gegen die Sünde. Daraus wurde dann eine besondere Verpflichtung der Obrigkeit gegenüber Gott gefolgert, von der bei Paulus ebenfalls noch nicht die Rede gewesen war. Insbesondere muß sie sich aller tyrannischen Unterdrückung der Guten enthalten. Die Figur des Tyrannen hält damit auch in die christliche Staatslehre ihren Einzug. Jedenfalls ist

aber der Staat erst eine Erscheinung des Sündenzustandes. Ehe die Sünde in die Welt kam, im Urzustande, gab es noch keinen Staat. Damit war denn auch der Wiederaufnahme der stoisch-juristischen Lehre vom „doppelten“ Naturrecht der Boden bereitet, über die sich freilich Irenäus selbst nicht näher ausspricht.

Im zeitgeschichtlichen Rahmen wird man diese Ausführungen des Irenäus auch sonst nicht überschätzen. Sie bleiben vorerst noch vereinzelt und können nicht verhindern, auch ihn noch der staatsfreundlichen Gruppe zuzurechnen.

Das damalige christliche Streben, mit dem heidnischen Staate freundschaftliche Beziehungen herzustellen, gelangt bei dem zweiten berühmten Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, bei dem vielleicht aus Athen gebürtigen T. Flavius Clemens Alexandrinus (150—220), zur bezeichnendsten Ausprägung und auf einen leuchtenden Gipfelpunkt. Allerdings folgt bei Clemens auf die erste erklärte staatsfreundliche Periode seit etwa 202 eine zweite, in der er, da wieder eine neue Verfolgung ausbricht, die eingenommene Position teilweise aufgibt. Clemens ist eine ausgesprochen irenische, friedebedürftige Natur, und er ist noch mehr als alle bisherigen christlichen Lehrer von der heidnischen Vergangenheit und Umwelt beeinflusst. Dieser Einfluß ist so stark, daß man sogar gemeint hat, Clemens sei eigentlich ein Stoiker, und sein ganzes Christentum sei nur äußerer Firniß. Freilich könnte man mit ähnlichem Erfolge aus seinen Schriften eine ziemlich vollständige platonische Philosophie zusammenstellen. Clemens verlangt in Übereinstimmung mit den Apologeten von den Christen volle Anerkennung und Erfüllung ihrer politischen Pflichten, nun aber, und darin liegt der beachtenswerte Fortschritt (vom christlichen Standpunkte ist es allerdings ein Rückschritt), nicht nur einem Kaiser gegenüber, der nach Gottes Gebote regiert. Sondern Gehorsam verlangen kann, wer nach dem Gesetze, d. h. nach dem heidnischen Gesetze seine Herrschaft führt (Stromateis I, 24). Es ist die bekannte aristotelische Unterscheidung zwischen der Gesetzesherrschaft und der Gewaltherrschaft, die Clemens damit in der christlichen Literatur einbürgert. Auch die Notwendigkeit des Eides und des Kriegsdienstes, die den Christen sonst manche Skrupel bereiteten, wird von Clemens rückhaltlos anerkannt. Aus dem Alten und

Neuen Testamente trägt er sogar Stellen zusammen, die ihm auf die verschiedenen Berufe des heidnischen Kaiserreichs besonders berechnet zu sein scheinen. Es erinnert an Epiktet, wenn Clemens von seinen Schülern verlangt, sie sollten einerseits treue Christen und andererseits gute Staatsbürger werden. Auch sein Verhältnis zu Arbeit, Geld, Reichtum, Eigentum läßt auf stoischer Grundlage ein starkes Entgegenkommen gegenüber der heidnischen Wirtschaftsethik erkennen. Dagegen hat Clemens einen naturrechtlich oder gar göttlich begründeten Kommunismus ausdrücklich abgelehnt. Clemens fragt echt christlich: wie man denn nach Abschaffung des Privateigentums noch das Gebot der Bruderliebe erfüllen könne? Er hat der alten, schon dem Spätjudentum geläufigen Schwierigkeit, ob ein Reicher selig werden könne, im Anschluß an Mark. 10, 17 ff. eine besondere Predigt gewidmet, die in der Form an eine Diatribe Epiktets anknüpft. Hinsichtlich der Sklaverei fordert Clemens die Veredelung, aber nicht die Abschaffung. Sonst ist er aber als Staats- und Sozialtheoretiker der typische Eklektiker der Spätantike und der Mann der Kompromisse: er saugt aus jeder heidnischen Blüte Honig. Die heidnische Philosophie ist für ihn eine providentielle Einrichtung. Der christliche Weltindifferentismus wird bei ihm abgeschwächt und erweicht. Es ist derselbe Mann, der in der frühkatholischen Dogmengeschichte als Führer bei der Hellenisierung des christlichen Dogmas bekannt ist.

Aber allerdings ist sein Charakterbild damit nicht erschöpft. Denn seine Schriftstellerei wurde durch die unter dem Kaiser Septimius Severus (193—211) im Jahre 202 in Alexandrien und anderen Teilen des Orients ins Werk gesetzte Christenverfolgung in zwei Perioden auseinandergerissen. Es ist begreiflich, daß seine Staatsanschauung von den blutigen Ereignissen nicht unberührt geblieben ist. Die Anerkennung des heidnischen Gesetzes gibt er jetzt auf. Aber Karl Johannes Neumann macht mit Recht darauf aufmerksam, daß das heidnische Gesetz und das heidnische Vaterland für Clemens selbst jetzt noch keine schlechthin verwerflichen Dinge sind.

Andere waren aus härterem Holze geschnitzt. Sie setzten dem neuen heftigen Vorstoße des Staates jene andere Tendenz der urchristlichen Staatsanschauung entgegen: die Kritik und die Ab-

lehnung des Staates, die Feindschaft gegen den Staat, die nun sofort auch wieder apokalyptisch begründet wird. Ihre wichtigsten Zeugnisse stammen aus den drei damaligen Zentren des kämpfenden Christentums: aus Rom, aus Alexandrien und aus Karthago.

Der asketische Gegenpapst Hippolyt von Rom († 236 als Staatsgefangener in den Bergwerken Sardiniens) hat seine von Neumann meisterhaft analysierten staatsfeindlichen Anschauungen nicht in besonderen politischen oder auch nur apologetischen Schriften niedergelegt, sondern in einer dogmatisch-eschatologischen Schrift über den Antichrist und in einem Daniel-Kommentar, beide in griechischer Sprache. Schon in dem Buche über den Antichrist werden die im zweiten und siebenten Kapitel des alttestamentlichen Buches enthaltenen Visionen Daniels von dem Kolosse auf den tönernen Füßen und von den vier Tieren aus dem Abgrunde eifrig ausgebeutet, die schon vom Verfasser des Barnabas-Briefes zur Bekämpfung des Staates verwertet worden waren. Die Danielischen Visionen von ca. 165 v. Chr. hatten den damaligen seleukidischen Diadochenstaat mit größter Heftigkeit bekämpft. Sie werden nun von Hippolyt gegen den römischen Staat und gegen den Staat überhaupt umgedeutet. Babel wird mit Rom gleichgesetzt. Die Danielischen Weissagungen suchte Hippolyt für seine eigene Zeit nutzbar zu machen und auf das deutlichste gegen das römische Kaiserreich zu richten. Zu diesem Zwecke verband er die ganz verschiedenen Gesichte des zweiten und des siebenten Kapitels miteinander und suchte zu beweisen, daß die fünf Teile des Kolosses im zweiten Kapitel den vier Tieren des siebenten Kapitels entsprächen, eine exegetische Leistung, auf die er gewiß besonders stolz war. Und dann gab er vor allem eine neue zeitgemäßere Deutung der von Daniel geschauten vier Weltreiche, indem er als das letzte und verworfenste das römische Reich brandmarkte. Die Reiche der Welt tragen den Todeskeim immer schon in sich. Das eine wird durch das andere verschlungen. Das Gottesreich der Zukunft aber triumphiert über das letzte dieser Weltreiche, das römische. Im Daniel-Kommentar sagt Hippolyt dann noch deutlicher als in der Schrift über den Antichrist, daß er den Staat für ein satanisches Produkt halte: „Das Kaisertum herrscht nur kraft satanischer

Gewalt.“ Zugleich werden christliches Gottesreich und römisches Reich in schärfsten Gegensatz zueinander gebracht. Mit der Lehre von den vier Weltreichen verbindet sich die Lehre von den beiden „Staaten“, die im Zusammenhange mit der stoischen Metaphysik schon bei Seneca aufgetreten war. Man findet bei Hippolyt endlich auch noch die Keime zu einer neuartigen, spezifisch christlichen, freilich auch jüdisch beeinflussten, von schärfstem Gegensatze gegen den Staat überhaupt erfüllten Tyrannenlehre, die dem Christentum nicht wieder verloren ging und während des Mittelalters eine reiche Nachblüte erlebte. Hauptkennzeichen eines solchen Tyrannen ist weder die Illegitimität des Herrschaftserwerbs noch die Gesetzwidrigkeit der Herrschaftsausübung, sondern der Hochmut, die Hybris, der Ungehorsam gegen Gottes Gebot. Und in seiner Kirchenordnung von ca. 220 verbot Hippolyt den Christen den Kriegsdienst und den Eintritt in die Beamtschaft.

Auch in Origenes' von Alexandrien († ca. 254) Schrift gegen den Platoniker Celsus von 248 ist von einem Kompromisse mit dem Staate keine Rede. Eine erklärte Staatsfeindschaft liegt auch hier überall am Tage, ja sie geht über Hippolyts apokalyptischen Radikalismus gelegentlich noch hinaus. Das ist von Schilling durchaus verkannt worden. Was Origenes zur Gesetzeslehre, zur Tyrannenlehre und zur Stellung der Christen gegenüber den staatlichen Verpflichtungen ausführt, läßt darüber keinen Zweifel aufkommen. Das positive Recht kann nur dann Gehorsam verlangen, wenn es mit Gottes Gebot übereinstimmt. Tut es das nicht, so ist es eine Schöpfung des Teufels. Ob der Staat die Versammlungen der Christen verbietet, ist völlig gleichgültig: sie werden sich doch versammeln. Origenes verächtet dann wirklich auch die Berechtigung des Tyrannenmordes, wobei er sich auf ausgiebigere heidnische Parallelen kaum berufen konnte. Es wird dabei immer eine beachtenswerte Erscheinung bleiben, daß hier der äußerste Radikalismus nicht in bitterer Verfolgungszeit, sondern während äußeren Friedens von einem leidenschaftlichen Kirchenlehrer vertreten worden ist. Auch ist zu bedenken, daß Origenes als Dogmatiker dem Hellenismus ähnliche Zugeständnisse machte wie sein Lehrer Clemens.

Wenn die christliche Staatsanschauung die Bahnen eines Hippolyt oder eines Origenes weiter verfolgt hätte, so war voraussehen, daß sie sich dem Staate vollständig entfremdete. Wie nun aber die erstaunliche Anpassungsfähigkeit des Christentums von jeher das Geheimnis seiner weltgeschichtlichen Erfolge gewesen ist, so zeigten sich auch im frühkatholischen Zeitalter, d. h. vor der konstantinischen Versöhnung mit dem Staate, friedlichere Möglichkeiten. Es ergab sich, daß Hippolyt und Origenes noch nicht das letzte Wort gesprochen hatten. Schon hatte ein älterer abendländischer Kirchenlehrer, Tertullian von Karthago († ca. 225), die Lösung der einschlägigen Fragen selbständig in Angriff genommen. Tertullian fing bereits wieder an, zum Rückzuge zu blasen.

Tertullian ist weder ein weltfremder Gelehrter wie Clemens, noch ein von jüdischen und christlichen Phantasien berauschter Apokalyptiker wie Hippolyt, sondern in mancher Beziehung ein nüchterner Wirklichkeitsmensch, übrigens Jurist von Haus aus, jedenfalls aber ein Mensch auch in theologischer Hülle, der sich seiner starken Individualität, freilich auch seiner religiösen Bindungen, wohl bewußt ist. Bei Tertullian ist die Staatsanschauung nicht das Ergebnis vorübergehender Stimmungen, sondern fest eingewurzelter Überzeugungen. Diese Staatsanschauung hat ihre starke Nachwirkung nicht nur dem lateinischen Gewande zu verdanken.

Tertullian hat sowohl in seiner christlichen wie in seiner montanistischen Periode die heidnische Kultur im allgemeinen in Grund und Boden bekämpft. Hier stehen die feindlichen Grundlinien durchaus fest. Kein Mensch kann an ihnen rütteln. Von seinen Anschauungen über den Staat kann man dasselbe nun aber nicht mit derselben Zuversichtlichkeit behaupten. Es zeigen sich in ihr allerlei Unstimmigkeiten, und es ist ein Hauptfehler der katholischen Forschung, daß sie sich nicht dazu herbeilassen will, diese Unstimmigkeiten anzuerkennen.

Zu den apokalyptischen Staatsfeinden kann Tertullian nicht gerechnet werden. Niemals hat er sich, auch wenn er den Staat angreift, jener schauerlichen, vom Judentum entlehnten Schreckbilder bedient, die wir verfolgt haben. Sein Apologeticus von 197,

der während der afrikanischen Verfolgung erschienen ist, sagt vielmehr ausdrücklich: der Staat und besonders der römische Staat sind nicht die Werke Satans, sondern Gottes. Obwohl Tertullian aus einer Offiziersfamilie stammte, so hatte er für die militärischen Erfolge Roms gewiß keinerlei Verständnis. Wenn er von Roms Kämpfen mit den Barbaren spricht, so weiß man nicht recht, auf welcher Seite er eigentlich steht. Und doch erscheint es ihm als undenkbar, daß die Barbaren das Reich stürzen werden. Denn das römische Reich wird wie alle staatliche Ordnung durch den Willen Gottes gehalten. Diese Anschauung überträgt Tertullian ohne jedes Zögern auf das Kaisertum und damit auf die Monarchie überhaupt. Die kaiserliche Macht stammt ebenso wie die ganze Staatsordnung von Gott. Der Kaiser ist Gottes Stellvertreter auf Erden. Als solcher muß er auch von jedem guten Christen verehrt werden: *Noster est . . . Caesar, a nostro Deo constitutus*. Auf den irdischen Monarchen fällt ein überirdischer Abglanz: „Da der Kaiser von Gott eingesetzt ist, so hat der Christ nie einen anderen zum Kaiser zu begehren.“ Vielleicht gab es auch in Nordafrika revolutionäre Anhänger der origenistischen Rechtfertigung des Tyrannenmordes. Demgegenüber entfaltet Tertullian die Lehre vom Absolutismus des Monarchen, anscheinend beinahe im Stile Bossuets.

Sehr schön sagt Harnack: „Der Thron des Satans ist in Rom aufgerichtet, und hinter jedem Kaiserbilde lauert der Dämon. Das ganze Reich geht dem Untergange entgegen und wartet auf die Flammen, die es verzehren sollen. Aber eben dieses Reich hat einen göttlichen Auftrag, und sein Herrscher . . . strahlt in seiner irdischen Monarchie die himmlische . . . ab. Kann ein und dasselbe Gemüt beides empfinden, ein und derselbe Kopf beides nebeneinander denken?“ Das ist in der Tat die schwierige Frage, die auch für Tertullian zu beantworten ist. Das ist nur möglich, wenn man die unpolitisch-theologischen Triebkräfte seiner Staatsanschauung beachtet. Seine Theorie des Absolutismus ist religiös bedingt. Die Zurückführung der Monarchie auf Gott dient nicht so sehr der Verherrlichung des Monarchen, als der Verherrlichung Gottes. Darin ist Tertullian mit Paulus und Calvin ganz einig. Tertullian ist nicht der politische Anwalt des Absolutismus, son-

dern der religiöse Prediger vor der Gemeinde. Er liefert einen Beitrag zur Theodizee.

Dieser wahre, d. h. der religiös-unpolitische Sinn der Monarchielehre Tertullians wird noch klarer, wenn man einige andere Stücke seiner ebenfalls durchaus religiös bedingten Staats- und Gesellschaftslehre noch kurz berücksichtigt, wie seinen politischen Indifferentismus und verwandte Anschauungen, seine Stellung zu dem Verhältnisse von Kaisertum und Christentum und seine Würdigung der Pflichten der Christen gegenüber dem Staate. Bei Tertullian findet sich im achtunddreißigsten Kapitel des Apologeticus der oft zitierte Satz: *nec ulla [nobis] magis res aliena quam publica*: was ist uns gleichgültiger als der Staat! Und die Gesellschaft? *Nemo alii nascitur*, sagt Tertullian. Patriotismus und politischer Betätigungsdrang sind mit der christlichen Bruderliebe unvereinbar. Die Christen sind Fremdlinge in der Welt: sie haben kein Vaterland, sie sind nur Bürger des himmlischen Jerusalems. Es ist bezeichnend, daß die zeitgenössischen christlichen Grabinschriften im Gegensatze zur heidnischen Sitte die Heimat des Begrabenen verschweigen, und daß man in Märtyrerakten auf die Frage nach der Herkunft des Delinquenten die einfache und stolze Antwort findet: „Ich bin ein Christ!“ Diesen grundsätzlichen politischen Indifferentismus muß man sich bei Würdigung der anscheinend so positiven Monarchielehre Tertullians stets vor Augen halten. Damit stimmt die ablehnende Haltung gegenüber der römischen Geschichte, die sich auch bei M. Minucius Felix und später bei Augustin findet. Die entscheidende Bedeutung der religiösen Triebkraft erkennt man ferner daraus, daß Tertullian, der sonst den erblichen Absolutismus für gottgewollt erklärt, diesen selben Absolutismus in schärfsten Gegensatz zum Christentum bringt. Tertullian erörtert die Frage, ob Kaisertum und Christentum sich je würden vereinigen lassen, nur, um sie auf das bestimmteste zu verneinen. Das ist nun doch geeignet, die ganze schöne Lehre von dem von Gott eingesetzten absoluten Herrscher nachträglich beträchtlich zu entwerten. Die Christen haben nichts mit dieser Monarchie zu tun. „Notwendig für die Welt“ ist sie gewiß, aber eben deshalb christenfeindlich, zum mindesten überflüssig für die Christen. Es verdient alle Beachtung, daß ein christ-

licher Kaiser oder ein christlicher Staat ganz außer Betracht bleibt. Ein christliches Kaisertum ist eine *contradictio in adjecto*. Wie wird sich der Christ verhalten, wenn dieser Staat ihn verfolgt? Tertullians Antwort ist stolz und hoheitsvoll, einfach und klar: der Christ hat nur ein Mittel dagegen: das auch von Origenes so hoch gepriesene und so heiß erstrebte Martyrium. Tertullian war eben doch kein politischer Friedensapostel. Seine Ausführungen über die Pflichten der Christen gegenüber dem Kaiser sind durchsetzt mit Vorbehalten und Ausnahmen aller Art. Tertullians Lehre von den Untertanenpflichten ist beinahe eine Lehre vom Widerstande gegen den Staat, besonders vom passiven, aber auch vom aktiven. Nicht als wenn er gar nichts wüßte von christlichen Pflichten gegen die Obrigkeit. Man findet davon eine ziemlich lange Liste bei ihm. Aber es ist nun eine feine Beobachtung des sonst nicht immer unbefangenen genug urteilenden Guignebert, daß in dieser Liste das Wort Gehorsam nicht vorkommt. Denn überall ist der Christ in der Berührung mit der Staatsgewalt nach Tertullian den schwersten Gefahren für seinen Glauben ausgesetzt. Überall muß er im besonderen befürchten, daß er in Götzendienst, Idololatrie, verfällt, die Wurzel aller anderen Sünden. Am schlimmsten natürlich, wenn sich der Christ am Kaiserkulte beteiligt. Äußerlich zwar wird der Christ dem Kaiser alle Ehre erweisen. Vor allem wird er für ihn beten. Des Christen Gebet für den Kaiser wird auch dann noch ertönen, wenn sich schon das Folterwerkzeug in seinen Körper eingräbt, wenn das Kreuz ihn in die Höhe zieht, wenn die Flammen ihn umzüngeln, wenn die Bestie sich anschickt, ihren Sprung zu tun. Aber ebenso gewiß wird der Christ sich gegen die Anerkennung der Göttlichkeit des Kaisers auflehnen oder seines ungesetzlichen Regimentes. Tertullians Tyrannenbegriff vereinigt das heidnische Motiv der Ungesetzlichkeit mit dem christlichen des Ungehorsams gegen Gottes Gebote. Was nützte es denn schließlich, wenn Tertullian versicherte, der Christ sei kein grundsätzlicher Feind des Kaisers, wenn er dem Kaiser den Titel *Dominus* gnädigst zugestand? Es ist also halber Zufall, wenn Tertullian lediglich aus religiösen Gründen zu einer dem Absolutismus freundlichen Theorie gelangt ist. In der Praxis hat er von dieser Theorie keinen Gebrauch

gemacht. Die Verweigerung des Kriegsdienstes und die Ämter-scheu sind neue Beweise für Tertullians Abwendung vom Staate.

Aber anderseits verwirft Tertullian jede Anstiftung eines Auf-ruhrs oder einer Revolution, wie sie in jener kritischen Phase der römischen Kaisergeschichte an der Tagesordnung waren. Kein Christ darf sich der Staatsgewalt widersetzen, auch wenn er Grund dazu hat. Irgend eine Art von Widerstandsrecht wird ihm nicht zugebilligt.

Wenn wir gegenüber Hippolyt und Origenes bei Tertullian eine Abschwächung der frühkatholischen Staatsfeindschaft wahr-zunehmen glauben, so liegt der Beweis darin, daß Tertullian sich fast nie auf eine Bekämpfung des Staates mit apokalyptischen Mitteln einläßt, obwohl er von der Nähe des Weltendes wieder fest überzeugt ist. Gerade aus religiösen Gründen sind für ihn vielmehr Staat und Monarchie gottgewollte Einrichtungen, und zwar auch in der spezifisch römisch-absolutistischen Ausprägung seiner Zeit. Diese Teile seiner Staatsanschauung sind eine Weiter-bildung des loyalen Paulinismus. Zieht man nur sie in Betracht, so macht seine Staatsanschauung einen gemäßigten Eindruck. Aber andere Äußerungen zeigen, daß man ihn nicht als politi-schen Verfechter der Monarchie ansprechen kann. Deshalb be-zeichnet der Ausdruck „konservativ“, den Noeldechen anwendet, nur die eine Seite der Sache. Jene anderen Äußerungen lassen ihn vielmehr immer wieder als letzten eindrucksvollen Zeugen altchristlicher Staats- und Gesellschaftsfeindschaft und -fremdheit im vorkonstantinischen Zeitalter deutlich werden.

Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts wird dieser Strom christ-licher Gedankenentwicklung immer dünner und verschwindet auf lange Jahrzehnte ganz. Es tritt eine merkwürdige Pause ein, die sich bis an den Anfang des fünften Jahrhunderts erstreckt. Als Augustin mit seinem Gottesstaate auf der Szene erschien, trat er gewissermaßen in ein Vakuum ein. Die Gründe für diese Pause sind schwerlich innerlicher Art. Eine so reich entwickelte geistige Erscheinung wie die altchristliche Staats- und Soziallehre kann trotz all ihrer Widersprüche um so weniger aus inneren Gründen zum Erliegen gekommen sein, als sie sich immer mehr mit den religiösen Zentralgedanken des Dogmas verflocht. Es

waren vielmehr die äußeren weltgeschichtlichen Ereignisse, die diese Entwicklung, von einigen Ausnahmen abgesehen, für etwa $1\frac{1}{2}$ Jahrhunderte größtenteils abbrachen. Auch eine hier nicht vorzunehmende Betrachtung dieser äußeren Ereignisse könnte eine wichtige, nicht immer genügend beachtete Voraussetzung für das geschichtliche Verständnis der Staatsanschauung Augustins liefern.

Aus der Zeit nach der Diokletianischen Verfolgung ist wenigstens eine Schrift erhalten, aus der man gewisse Schlüsse ziehen kann auf die allgemeine Stimmung der damaligen Christen gegenüber Staat und Monarchie. Etwa in das Jahr 315 ist das Buch *De mortibus* [Todesarten] *persecutorum* zu setzen, die das schreckliche Ende aller christenverfolgenden Kaiser schildert und damit ein Thema behandelt, das schon von Hippolyt gestreift worden war. Die Kritik, die auch hier wieder am Kaisertume geübt wird, kennt abermals kaum eine Grenze. Es ist ein letztes Zeugnis der Kaiserfeindschaft unmittelbar vor dem großen Friedensschlusse mit dem Staate. Nach allgemeiner Annahme war der Verfasser der an klassischen Mustern geschulte Rhetor Laktanz von Karthago († 325). Mit noch größerer Sicherheit sind ihm die sieben Bücher *Divinae Institutiones* zuzuschreiben, die dem Staate gegenüber die größte Zurückhaltung beobachten. Eid und Kriegsdienst verfallen der Verwerfung. Die römische Geschichte wird verächtlich gemacht. Aber ebensowenig wie bei Tertullian fehlt es bei Laktanz an Gegenbeispielen, besonders auf dem auch von Tertullian kultivierten Felde der Naturrechtslehre. Die Neigung zum Staate stecke doch tief in der Menschennatur, wie Laktanz in gewisser Annäherung an Aristoteles darlegt: *Deus animal nos voluit sociale*. Auch Laktanz tritt also aus der bekannten Duplizität der altchristlichen Lehren nicht heraus.

Durch den Umschwung, der sich dann in den Jahren 311—323 in der äußeren Lage des Christentums vollzog, sind dem Christentum ganz neue staatstheoretische und politische Aufgaben gestellt worden. Der durch Konstantin begründete Friedenszustand zwischen Staat und Kirche gab der christlichen Staats- und Soziallehre einen neuen Antrieb.

Die vorstehende Skizze war vor allem dem Nachweise gewidmet, daß in der christlichen Staats- und Soziallehre von Anfang an zwei gegensätzliche Strömungen vorhanden sind: eine negative und eine positive, eine weltindifferente, weltabgewandte, weltfremde und weltfeindliche, die von der gegen Staat und Gesellschaft gerichteten Kritik zu den heftigsten Angriffen übergeht, daneben aber eine ganz andere vermittelnde, die von Kompromissen lebt und jene Teile der heidnischen Kultur in gewissen Grenzen duldet und anerkennt, ja sogar verteidigt, rechtfertigt und im äußersten Falle verherrlicht. Auf den ersten Blick gewiß zwei ganz verschiedene und geradezu gegensätzliche Strömungen, die aber doch in ein und dasselbe Bett gebannt sind. Sie werden zusammengehalten und zu einer höheren Einheit verschmolzen durch eine religiös-theologische, sozusagen apolitische und asoziale Grundanschauung, die sich als Triebkraft genuin christlicher Staats- und Soziallehren bis zur Gegenwart behauptet hat. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß die in den ersten christlichen Jahrhunderten angeschlagenen Leit motive in späteren Zeiten immer wieder erklingen sind. Besonders Max Lenz hat ihnen gelauscht und sie vor den Zeitgenossen zu Gehör gebracht.