

# U N T E R S U C H U N G E N

## Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins.

Von Ernst Lewalter,  
Hamburg 57, Hansastrafte 58.

### I. Eschatologie und heilsgeschichtliche Teleologie.

Es scheint kaum einer methodischen Rechtfertigung zu bedürfen, wenn im folgenden an das Werk des Augustinus die Frage gestellt wird, inwieweit seine weitschichtigen Gedankenmassen von einem eschatologischen Grundgedanken her als Einheit zu begreifen sind. Wohl aber bedarf es einer gewissen methodischen Besinnung auf die Grundkategorien eschatologischen Denkens, um ebensowohl die Stellung des Geschichts Bewußtseins Augustins zu seinem eschatologischen Bewußtsein zu ermitteln als auch die Stellung Augustins in der Geschichte der Eschatologie zu bestimmen.

Eschatologische Erwartungen unterscheiden sich fundamental in geschichtstranszendente und endgeschichtliche, je nachdem ob das Bild eines Gottesreiches unter der Voraussetzung eines vorangegangenen *finis saeculi* entworfen ist oder ob es als weltgeschichtliches Endreich, also gewissermaßen als Konsequenz der Weltgeschichte innerhalb der Weltgeschichte gedacht wird <sup>1)</sup>.

1) Keinesfalls ist es angängig, die Geschichte der Eschatologie als Wiederkehr eines immer gleichen Motivs zu verstehen. So geschieht es etwa noch letzthin bei H. Leisegang, Eschatologie (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 9. Jahrg., Heft 4, S. 502 ff.), wo „die europäische Eschatologie“ ganz einheitlich aus einer immer wiederkehrenden „Vorstellung vom zyklischen Ablauf der Zeit“ verstanden wird und demgemäß bei Hesiod, Paulus, Augustinus, Luther, Rousseau, Spengler und Stalin überall die gleichen „eschatologischen Klänge“ gefunden werden. Der von Leisegang in den Vordergrund gerückte Umstand, daß Eschatologie als eine lebendige Form des Weltverständnisses ein Element der weltgeschichtlichen Bewegung selbst ist, schließt nicht aus, daß sie ebensowohl selbst eine Geschichte hat.

Daß dieser systematisch ausschlaggebende Unterschied nicht immer zur Geltung gebracht ist, ist für das Verständnis der Geschichte der Eschatologie von nachteiligen Folgen gewesen. Es muß daher zunächst versucht werden, die Tragweite dieses Unterschiedes zu verdeutlichen. Dabei bleibt das Problem der Wahrheit eschatologischer Gedankengänge — sei es in theologischem, sei es in philosophischem Sinne — außer Betracht. Wir skizzieren nur die Umrisse für ein Verständnis der Geschichte der Eschatologie<sup>2)</sup>.

Die neutestamentliche Eschatologie legt die Erwartung eines geschichtstranszendenten Gottesreiches aus, die ja das Element des Lebens in der alten Kirche ist. Wohl differenzieren sich etwa bei Paulus die ἔσχατα so, daß zwischen Parusie und Gottesreich ein besonderer αἰών zu denken ist; aber auch der αἰών des Christusreiches ist transzendent; das Geschehen in ihm wird nicht von der Welt her bewirkt, sondern ist ja gerade das Erliegen der ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου vor dem angekommenen Christus.

Die Beziehung dieses Endgeschehens auf das Geschehen in dieser Welt nun ist jetzt durch uns gegeben. Wir, die wir ἐν Χριστῷ sind und in denen der Χριστός ist, leben ebensowohl noch in diesem αἰών, dem wir in der Taufe schon gestorben sind, als auch schon im anderen.

Damit ist ein Bereich des Geschehens ausgegrenzt, der gewissermaßen Endgeschehen in dieser Welt ist. Eine kritische Reflexion auf dieses Geschehen — die Heilsgeschichte — findet zunächst nicht statt. Denn in der unmittelbaren Einsichtigkeit des Wir in der apostolischen Zeit bleibt die Hoffnung als ungebrochene erhalten.

Was nun die Gedankenwelten der nächsten christlichen Jahrhunderte betrifft, so hat man sie immer wieder aus einem „Abstumpfen der urchristlichen Erwartung“ verstehen wollen. Ganz offenbar ohne Grund. Denn da die Erwartung keine innergeschichtliche, sondern eine geschichts-transzendente war, ihr also ausdrücklich die chronologische Bestimmtheit mangelte, so konnte

2) Für das Detail der Eschatologie in der nachapostolischen Zeit muß hier verwiesen werden auf Rob. Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis auf Origenes und Augustin, Gießen 1928.

sie auch über Jahrhunderte als eschatologische erhalten bleiben und ist erhalten geblieben. Parusie, Auferstehung, Weltgericht, Gottesreich sind Gegenstände der Erwartung geblieben, und zwar, wie es der Sache nach nicht anders sein kann, der „Nah“-Erwartung. Denn was könnte näher sein als das, was ohne chronologische Bestimmtheit ist? Was dagegen in den Stürmen der ersten Jahrhunderte nicht erhalten blieb, ist die unmittelbare Einsichtigkeit des „Wir“. Es kommt in dem Ringen um die Einheit des Wir zur Ausbildung eines kritischen Begriffs von Kirche, der wohl ein lebendiger Gedanke ist, aber immer zugleich Problem wird. Damit ist aber auch jener Geschehensbereich, der in hoc saeculo auf das Gottesreich hingeeordnet ist — die Heilsgeschichte — zum Problem geworden. Es tritt die Frage auf, die die Grundfrage des heilsgeschichtlichen Verständnisses ist: in welcher Beziehung steht das Heilsgeschehen zum Geschehen in dieser Welt und zum Endgeschehen?

Sie kann auf zwei Arten beantwortet werden.

Nämlich: es kann angenommen werden, daß das gesamte gegenwärtige Geschehen gleichsam ein jetzt stattfindendes Vorspiel zur Endgeschichte ist. Der Eintritt der  $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\alpha$  — so wird gelehrt — manifestiert sich schon durch Anzeichen, die es gilt, in ihrer Bedeutung aufzufassen. So kann die Eschatologie, obwohl streng geschichts-transzendent, sich mit einer Deutung des gesamten gegenwärtigen Geschehens als Endgeschehens verknüpfen. Diese endgeschichtliche Geschichtsdeutung entnimmt ihr Auslegungsmaterial den Bekundungen der Enderwartung im Neuen Testament, indem sie etwa das in der Johannes-Apokalypse oder dem 2. Thessalonicherbrief Geweissagte als gegenwärtig schon geschehend versteht (etwa: der Antichrist ist schon da; der Teufel ist schon losgebunden).

Wer so das gegenwärtige Geschehen erlebt, lebt gleichsam schon in der Endgeschichte. Seine Zeit stellt sich ihm dar als das Werden des neuen  $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$ , von dem die ganze Welt schon betroffen ist. Das Leben hat gleichsam seine Weltlichkeit schon eingebüßt und ist in den Endkampf hineingestellt<sup>3)</sup>.

3) Es muß angemerkt werden, daß das Grundbuch dieser Geschichtsdeutung, die Johannes-Apokalypse, wohl das exegetische Material zu

Neben dieser endgeschichtlichen Geschichtsdeutung, die ja bekanntlich vor allem in der Beziehung der Antichrist-Vorstellung auf zeitgenössische Personen eine gewaltige geschichtsbildende Kraft entfaltet hat, hat sich nun schon frühzeitig eine zweite Antwort auf die Frage nach den Beziehungen von Weltgeschehen, Heilsgeschichte und Endgeschehen aufgedrängt.

Diese Antwort stellt die Verknüpfung so her, daß sie die V o l l e n d u n g d e r H e i l s g e s c h i c h t e als Bedingung des Eintritts der Endgeschehnisse erwartet.

„Du willst doch nicht mehr eilen als der Höchste? Denn du willst Eile um deiner selbst willen, der Höchste aber für viele“ — so läßt der Verfasser von IV. Esra (4, 54) den Engel Uriel sprechen. „Wann endlich erscheint die Frucht auf der Tenne unseres Lohns?“ — „Wenn die Zahl von euresgleichen voll ist.“ (ib. V. 55 f.)

Hier wird ein Gedanke entwickelt, der der endgeschichtlichen Geschichtsdeutung Widerpart bieten kann. Der Kairos liegt zwar im Ratschluß Gottes verborgen; aber er ist doch in eben diesem Ratschluß wieder bestimmt dadurch, daß er an die V o l l e n d u n g d e r „Zahl der Gerechten“ geknüpft ist. Aus diesem

---

dieser Deutung liefert, aber — eben als apokalyptisches Buch — keine solche Deutung sein will. Ebenso wenig trifft dies für Paulus zu. Wenn Al. D e m p f (Sacrum Imperium 1929, S. 72) dem „Pauluskreis“ eine „durchgebildete Lehre vom Beginn eines neuen Weltreichs“ zuschreibt, „dessen zeitlicher Anbruch aus der Tradition exegetisch erschlossen werden kann“, so widerspricht dies der von Dempf selbst (S. 86) herangezogenen Stelle 1. Thess. 5, 2: „Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht.“

Der Verfasser des 2. Thessalonicher-Briefes stimmt hierin mit Paulus ganz überein, wenn er (2, 2) es von sich weist, er habe gesagt, „der Tag Christi sei vorhanden“. Wenn der Sinn dieses Kapitels der ist, wie Alb. S c h w e i t z e r (Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, S. 45) sagt, „die Gläubigen mit der Verzögerung jenes Ereignisses (sc. der Parusie) vertraut zu machen“, so kann daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß der Brief erst nach dem Tode des Paulus geschrieben ist, wie Schw. meint. Denn der 1. Thess.-Brief enthält ja in Kap. 5 ganz den gleichen Gedankengang. Der Tenor beider Kapitel ist nicht ein Trost über ausgebliebene Parusie, sondern die Ermahnung zum Wachsein im Hinblick auf die jederzeit bevorstehende Parusie. Aus der Wendung 2. Thess. 5, 7 („Es regt sich bereits das Geheimnis der Bosheit“), in der der Verf. eine (wohl ganz unapaulinische) endgeschichtliche Deutung vornimmt, ließe sich nur schließen, daß er sich „n ä h e r“ an der Parusie sieht als Paulus, nämlich überhaupt chronologisch nahe!

Gedanken lebt die Mission und das Streben nach Universalität der Verkündigung an „πάντα τὰ ἔθνη“.

Von dieser Stimmung her wird das gegenwärtige Geschehen nicht e n d geschichtlich, sondern i n n e r geschichtlich-heilsgeschichtlich erlebt.

Der Bezug auf das Endgeschehen ist dabei nicht im mindesten abgeschwächt. Nur insofern das Kommen des Gottesreiches als ein zukünftiges Geschehen erwartet wird, kann der christliche Sinn auf den Gedanken einer vorgängigen Vollendung der Heilsgeschichte gelenkt werden. Zugleich aber wird das gegenwärtige Geschehen als sich vorgängig vollendende Heilsgeschichte und nicht als Vorspiel des Endgeschehens gedeutet.

Während also der endgeschichtlich Deutende immer sagt: Es ist so weit; denn wir sehen die und die Zeichen, sagt der heilsgeschichtlich Deutende: Es ist noch nicht so weit; denn die Heilsgeschichte ist noch nicht vollendet.

Die heilsgeschichtliche Deutung des gegenwärtigen Geschehens bleibt also i n der Geschichte. Zwar nicht in dem Gesamt des Geschehens in dieser Welt; auch sie legt, wie sich von selbst versteht, die Unterscheidung von profanem und heiligem Geschehen der Auffassung des gesamten Geschehens zugrunde. Indem sie aber bedenkt, daß „der Höchste für v i e l e Eile will“, muß sie dazu kommen, von der leitenden Idee einer Vollendung der Heilsgeschichte her das gegenwärtige Geschehen als ein F o r t s c h r e i t e n zu dieser Vollendung zu verstehen.

So erst erhält das „Wir“ der christlichen Rede seine eigentümliche universale („katholische“) Bewandtnis.

Schon von Anbeginn an ist das „Wir“-Bewußtsein der Christenheit eschatologisch, d. h. auf das Beieinanderseinwerden im Gottesreiche gerichtet. Ἐκκλησία ist immer auch eine „eschatologische Größe“<sup>4)</sup>.

Ἅγιοι sind wir in dieser Welt insofern wir „mit ihm im Paradiese sein werden“. Diese sanctorum communio bedarf des G a n z w e r d e n s, oder, wie wir im IV. Esra und der Johannes-

4) Dietr. Bonhoeffer, Sanctorum Communio (Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, 26. Stück), Berlin 1930, S. 72. Für das einzelne der Frühgeschichte F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, in: Festgabe für Harnack, Berlin 1921, S. 143 ff.

Apokalypse (7, 4 ff.) lesen, der Vollzähligkeit. Denken wir die Gnade Gottes mit der Weissagung von der bevorstehenden „Erfüllung der Zeit“ zusammen, so kommen wir dazu, die Geschichte teleologisch zu verstehen. Christus ist nicht für mich gestorben, sondern für uns. Dieses „wir“ kommt zwar in der Gemeinde zur Repräsentation, aber nicht zur Begrenzung. Die ἀρεσις begrenzt das Wir und zerstört es eben damit. Denn eine Begrenzung kann nicht durch uns geschehen; sie muß, ineins mit der Stiftung der ἐκκλησία, durch Gott gesetzt sein. Wir dürfen hoffen, daß wir, wie wir jetzt beieinander leben, bald in das Gottesreich hineingehoben werden; aber wir sollen auch hoffen, daß mehr und mehr an der Herrlichkeit teilhaben. Dazu aber bedarf es — immer wieder — der Zeit.

Für die heilsgeschichtliche Deutung besteht also kein Widerspruch zwischen geschichts-transzendenter Eschatologie und der Erwartung eines Abschlusses der Geschichte. Die weltgeschichtliche Teleologie folgt für sie aus der ernstlichen eschatologischen Reflexion.

Daß diese beiden Grundtypen eschatologisch bestimmten Geschichtsbewußtseins in der faktischen Geschichte der Eschatologie nicht klar auseinandertreten, hat nun seinen Grund darin, daß sich von Anbeginn an mit dem geschichts-transzendenten Gedankenkreis des Gottesreiches ein anderer überlieferter Gedankenkreis verschlungen hat: der Gedankenkreis vom endgeschichtlichen Gottesreich. Er wächst, wie wir wissen, aus dem messianisch-politischen Gedankenkreis hervor, der sich, in mancherlei Abwandlungen im Christentum als die Vorstellung vom Christusreich in dieser Welt erhält. Während für Paulus auch das Christusreich geschichts-transzendent ist — beginnt es ja mit der Parusie und dem ἀλλάγεσθαι —, so wird im Schrifttum der nachapostolischen Zeit nicht nur der sinnlich-realistische Charakter der Messiasreich-Vorstellungen wieder hervorgetrieben, sondern es kann sich auch, ohne daß die Erwartung eines geschichts-transzendenten Gottesreichs am Ende der Zeiten verkürzt wird, der Gedanke eines Endreiches als eines kontinuierlich an das Geschehen dieser Welt sich anschließenden Gottesreiches in der Geschichte erhalten.

Diese Tendenz auf Entwicklung einer Endreichvorstellung wird nun für die Ausbildung des Geschichtsbewußtseins ungemein folgenreich. Es wird der Grund gelegt für eine immanent-  
endgeschichtliche Eschatologie, für die Verkündung eines αὐτὸν  
μέλλον in der Weltgeschichte. Die Geschichtsdeutung wird zur  
Spekulation über den zukünftigen Verlauf der Weltgeschichte.

Die Elemente dieser Endreich-Eschatologie werden in mehreren  
Überlieferungsreihen zubereitet. Einmal verschmelzen danieli-  
sche Weltreichprophetie und antiker Romglaube zu der Über-  
zeugung von der Unzerstörbarkeit des Orbis Romanus für die  
ganze Zeit dieser Welt. Sodann entwickelt sich aus der Sukzes-  
sionsidee der Traditionalismus als Überzeugung von der Dauer  
der Papstkirche bis zum finis saeculi.

Soweit wir sehen, ist Joachim von Floris der erste ge-  
wesen, der im Rahmen dieser Voraussetzungen den Begriff eines  
geschichts-immanenten endgeschichtlichen Reiches entwickelt hat.  
Dieses Reich (der tertius status) ist nicht, wie die βασιλεία Χριστοῦ  
der frühen christlichen Hoffnung, ein Reich, dessen Heraufkunft  
erhofft wird, sondern eines, dessen Bestand nach Beginn,  
Dauer und Wesensart exegetisch zu erschließen ist. Errech-  
nung auf Grund chronologischer Kombination und schlüssige Be-  
gründung durch allegorische Schriftexegese wirken zusammen  
zu der methodisch durchgeführten Wahrsagung eines welt-  
geschichtlichen Zustandes vor dem Ende, der sich aus den Ele-  
menten des gegenwärtigen geschichtlichen Zustandes (des secun-  
dus status, der Papstkirche) entwickelt<sup>5)</sup>.

5) Für die Analyse der Kategorien dieser Wahrsagung vgl. im  
einzelnen die Untersuchung von Ernst Benz, Die Kategorien der reli-  
giösen Geschichtsdeutung Joachims (in dieser Zeitschrift Bd. 50 [1931],  
S. 24 ff.). Für die Umdeutung dieser methodisch exakten Vorher-  
bestimmung der Zukunft in eine Prophetie, wie sie die Franzis-  
kaner-Spiritualen des 13. Jahrhunderts, sich selbst als die Erfüllung  
dieser Prophetie verstehend, vornahmen, vgl. desselben Verf. Vor-  
trag über „Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des  
13. und 14. Jahrhunderts“ (in dieser Zeitschrift, 52. Band [1935] S. 90 ff.).

Dazu darf ergänzend folgendes bemerkt werden:

Die methodische Erschließung eines endgeschichtlichen Zustandes  
ist es, was die Eschatologie Joachims von aller Prophetie abgrenzt. Die  
Lehre Joachims ist weder εὐαγγέλιον noch κήρυγμα, sondern rationelle  
Wissenschaft. Das Element unmittelbarer Offenbarung — das Kenn-

Die weltgeschichtliche Spekulation Joachims ist wohl die Wurzel aller späteren Endreicherschließung; immerhin aber trennt sie von dieser noch ein entscheidender Schritt: sie ist heilsgeschichtlich-traditionalistisch orientiert. Derselbe Joachim, dessen Bild im Kampfe der Spiritualen mit der Kurie für lange Jahrhunderte häretischen Charakter annehmen sollte, sieht doch die gesamten profanen Lebensordnungen der Kirche unterstellt; nur weil er den Papst als den Herrn der Welt sieht, kann er überhaupt den Begriff des *secundus status* als den eines ganzen „Zustandes“ fassen. Die gesamte Geschichte schreitet von *status* zu *status* in der Universalität des Heils fort. Der dritte *status* — so erfordert es die Logik der Geschichtstheorie Joachims — kennt nur *electi*. Er ist also ein heilsgeschichtlicher *Endzustand*.

Es muß nun aber der Unterschied zwischen diesem Begriff der gesamten Geschichte als eines sich entwickelnden Fortschreitens zu einem heilsgeschichtlichen Endzustand und dem Gedanken der heilsgeschichtlichen Teleologie klar aufgefaßt werden. Dieser geht, wie wir sahen, davon aus, daß die „Zahl der Gerechten“, d. h. der Bürger des geschichtstranszendenten Gottesreiches, „voll“ sein muß. Aus einem bestimmten Gottesbegriff folgt die Unbestimmbarkeit der Dauer der Geschichte für menschliche Erkenntnis; die wachsenden Erfolge der Kirche, die Ausbreitung des Christentums vermögen die *Hoffnung* zu erwecken, daß die Anzahl der Gerechten nun mit immer größerer Schnelligkeit wächst und sich der von Gott bestimmten Zahl nähert. An einen Zustand innerhalb der Geschichte kann hierbei nicht gedacht wer-

---

zeichen aller Prophetie — ist ganz ausgeschaltet; ein innergeschichtlicher Tatbestand wird erschlossen.

Die ganze Spannung zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Offenbarungsglauben und strenger Theorie, in der die Lehre Joachims steht, kommt darin zum Ausdruck, daß Joachim von der Zeit der Geistkirche lehrt, in ihr werde das „offene Buch“ (Ap. Joh. 10, 4) die Bücher des Alten und Neuen Testaments ablösen (vgl. Benz, Kategorien, S. 110). Da aber *Offenbarung* nur bei einer *Verborgenheit* Gottes möglich ist, so ist die *contemplatio* des *homo spiritualis* im *tertius status* nicht mehr Hinnahme der Offenbarung, sondern Schau des offenbaren Gottes.

Es ist Joachim verborgen geblieben, daß er mit seiner ganzen Lehre vom dritten *status* die Grenze der Aeonen aufhebt; denn eben die Offenbarkeit Gottes ist ja der Gegenstand geschichts-transzendenter Hoffnung.



den; denn die Geschichte als Ganzes wird hier nur als der Raum aufgefaßt, den die Bürger des Gottesreiches durchwandern müssen.

Die heilsgeschichtliche Wahrsagung vom Typus Joachims dagegen denkt gerade an einen Zustand innerhalb der Geschichte. Sie ist nicht teleologisch — von der Vollendung her —, sondern endgeschichtlich-eschatologisch — von einem letzten Zustand her — orientiert. Sie entnimmt zwar die Kategorien ihrer Geschichtsdeutung einem ausdrücklichen Begriff des Transzendenten, aber sie versetzt in der Vorstellung dieses Transzendenten in die Geschichte in der Gestalt eines Zustandes, auf den hin die Geschichte fortschreitend sich entwickelt. Die heilsgeschichtliche Teleologie dagegen denkt nicht an eine fortschreitende Entwicklung der Geschichte, sondern an eine fortschreitende Entwicklung des Gottesreiches durch die Geschichte<sup>6)</sup>.

Die endgeschichtlich-innergeschichtliche Eschatologie vom Typus Joachims nun gehört einer späteren Zeit an. Für die Frühgeschichte der christlichen Eschatologie ist es wichtig, zu wissen, daß sie solchen Typus nicht kennt. Zwar bedingt der eigentümliche Aufbau der neutestamentlichen Eschatologie, die als doppelte Eschatologie ein Nacheinander von Christusreich und Gottesreich lehrt, daß die frühe Eschatologie immer auch in gewissem Sinne endgeschichtliche ist. In der Vorstellung des Millenniums ist die Vorstellung eines endgeschichtlichen Zustandes gegeben. Aber abgesehen davon, daß das Millennium verkündet und nicht erschlossen wird — es wird auch zumeist als ein geschichts-transzendentes Reich gelehrt.

Das zeigt sich sowohl bei denjenigen Autoren, die das Millennium erwarten (dem „Johannes“ der Apokalypse, Irenäus, Ter-

6) Eine systematische Geschichtslehre unter eschatologischen Prinzipien müßte zunächst diese beiden Typen deutlich abgrenzen. Bei Althaus, Die letzten Dinge, Gütersloh 1926, ist zwar die Lehre vom heilsgeschichtlichen Endzustand systematisch kritisiert, aber der Gedanke der heilsgeschichtlichen Teleologie gar nicht in den Blick genommen.

Eine Arbeit des Verf., die in der Kritik am endgeschichtlichen Entwicklungsgedanken eine Geschichtslehre unter Prinzipien einer heilsgeschichtlich teleologischen Eschatologie entwickelt, befindet sich in Vorbereitung.

tullian, Methodius, Cyprian, Lactanz) als bei denjenigen, die die Millenniumsprophetie in eine Nachgeschichte der Seelen umdeuten (Clemens v. Alexandrien, Origenes).

Dieser von Clemens zuerst systematisch entwickelte, obwohl lange vor ihm im Volksglauben lebendige Gedanke der Heiligungsgeschichte aller Seelen, der Purgatoriumsgedanke, kann nun aber nicht neben der heilsgeschichtlichen Deutung der Geschichte bestehen. Wird diese Nachgeschichte der Seelen (als *προκοπή* bei Clemens, als „Himmelsreise der Seele“ allgemein und vulgärchristlich) angenommen, so kann die Heilsgeschichte nicht in hoc saeculo erfüllt sein. Und umgekehrt schließt die heilsgeschichtliche Teleologie den Gedanken an eine Nachgeschichte der Seelen aus.

Andererseits verträgt sich aber auch die heilsgeschichtliche Teleologie nicht mit der doppelten Eschatologie. Kommt die *sanctorum communio* durch die Ausbreitung des Christentums zustande, so bedarf es nicht nur keiner Nachgeschichte; es bedarf auch keines messianischen Reiches mit seiner doppelten Auferstehung. Eine Seele, die gelebt hat, ist entweder *sancta* geworden — dann tritt sie in die *communio* ein, sowie die Zeit gekommen ist; oder sie ist *terrena* (*carnalis*) geblieben — dann ist sie dem Verdammungsurteil verfallen. Jeder Gedanke an eine Differenzierung der Seelen beim Endgeschehen würde — von der heilsgeschichtlichen Auffassung her — den Ernst des christlichen Lebens herabmindern.

Aus der heilsgeschichtlichen Teleologie folgt also der *Prädestinationsgedanke*. Ob ein Wesen in die *communio sanctorum* gehört, zeigt sich an dem Leben, das es hier führt. Und umgekehrt entscheidet sich hier, wohin ein Wesen gehört.

Dieser Umriß war voranzuschicken, wenn nunmehr die Stellung Augustins in der Geschichte der Eschatologie bestimmt werden soll. Die Kürze bedingt weiter, daß das Ergebnis dieser Bestimmung, das im folgenden entwickelt werden soll, als These vorangestellt wird. Nämlich:

1. Augustins Eschatologie ist rein geschichts-transzendente Gottesreich-Eschatologie.

2. Die Hauptstücke der endgeschichtlichen Eschatologie sind bei ihm in heilsgeschichtliche Tatbestände umgedeutet. Daher gibt es kein Millennium.
3. Sein Geschichtsbewußtsein hat die Form der heilsgeschichtlichen Teleologie, die er als erster systematisch entwickelt.
4. Sowohl der Kirchenbegriff Augustins wie sein Entwurf einer Universalhistorie (in *De civitate Dei*) entwickeln sich aus dieser spezifischen Eschatologie.

Aus diesen im folgenden evident zu machenden Prämissen ergibt sich die Richtung seiner Polemik:

1. Gegen alle Häresie, da die heilsgeschichtliche Teleologie die Katholizität der Verkündigung zur Voraussetzung hat.
2. Gegen die buchstäbliche Auffassung der Millenniumprophezie (den „Chiliasmus“).
3. Gegen die endgeschichtliche Deutung des gegenwärtigen Geschehens.
4. Gegen die Umdeutung des Zwischen-αιών auf eine Nachgeschichte der Seelen (Origenes).
5. Gegen jede geschichts-immanente Eschatologie, wie sie insbesondere im Romglauben der Claudian, Prudentius usw. sich anbahnte.

## II. Civitas.

Die Einsicht in das Verhältnis von Eschatologie und Heilsgeschichte sowie in das von Heilsgeschichte und allgemeiner Weltgeschichte bei Augustin ist lange Zeit dadurch verstellt gewesen, daß man von späteren Problemlagen her Augustin um seine Auffassung über das „Verhältnis von Kirche und Staat“ befragte. Ein langer Leidensweg der Forschung war vonnöten, bis man zu dem Ergebnis kam, das allerdings schon seit je Gemeingut der katholischen Augustinforschung gewesen war: daß für Augustin „der Staat“ nicht ohne weiteres mit der *civitas diaboli* „zusammenfällt“, sondern daß der Ausdruck, an Hand dessen frühere Interpreten (v. Eicken, Eucken) geurteilt hatten, Augustin verwerfe die Ordnungen des profanen Lebens als „Teufelswerk“ — der Ausdruck *civitas terrena* — in den Büchern *de civitate Dei* in doppelter Bedeutung auftritt: nämlich sowohl synonym zu *civitas diaboli* die Gesamtheit der Reprobieren (Engel und

Menschen) bedeutet als auch den bürgerlichen Verband, der, an sich in der zeitlichen Welt unentbehrlich, je nach dem Sinne, auf den er hingeordnet ist, „irdisch“ und somit verworfen oder der civitas Dei dienstbar und somit „utilis“ sein kann<sup>7)</sup>.

Daß trotz dieser Ermittlung mit einer gewissen Hartnäckigkeit an der Auffassung festgehalten wurde, Staat und civitas diaboli, Kirche und civitas Dei seien für Augustin „Gleichungen“<sup>8)</sup>, hängt damit zusammen, daß man in dem ganzen Werk vornehmlich eine Art Lehre von den zwei civitates enthalten meinte und den Ursprung dieser Lehre allzu äußerlich in einer Abhängigkeit des Augustinus von Tyconius finden wollte.

Hier haben erst neuere Untersuchungen das Blickfeld erweitert<sup>9)</sup> und der Einsicht in den Zusammenhang nähergeführt. Sie haben gezeigt, daß die Rede von der civitas der biblischen Sprache entnommen ist, ihre Verwendung zur Auslegung des Weltzusammenhanges der Methode allegorischer Exegese entspringt. Alle Interpretation des Augustin-Textes muß sich also gegenwärtig halten, daß die Rede von der civitas Dei eine „tropica locutio“ ist; sie darf nicht nach dem „Begriff der civitas Dei“ Ausschau halten wollen, sondern muß fragen nach dem Begriff, der mit der Rede von der civitas Dei gemeint ist. Hier ist es die Hauptfrage: inwiefern ist das Gottesreich, inwiefern die Kirche gemeint? Und ferner: wenn (wie es in der Tat der Fall ist) bald das Gottesreich, bald die Kirche gemeint ist — wie ist dieser doppelte Gebrauch zu verstehen? Daran kann kein Zweifel sein: es heißt, von Augustin nicht sehr hoch denken, wenn man hinsichtlich dieser doppelten Verwendung keine andere Auskunft findet als die, daß Augustin eine schwan-

7) Die kritische Ermittlung des Textsinnes verdanken wir vor allem den Arbeiten von Br. Seidel, Die Lehre vom Staat beim heiligen Augustinus (Diss. Breslau 1910) und Heinr. Hermelink, Die civitas terrena bei Augustin (in: Festgabe für Harnack, Tübingen 1924, S. 302 ff.).

8) So vor allem in dem nachhaltig wirksamen Buch von Heinr. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Leipzig 1911 und in der Studie von Karl Holl, Augustins innere Entwicklung, Abh. d. Pr. Ak. 1923, S. 39, Anm. 5.

9) Hans Leisegang, Der Ursprung der Lehre Augustins von der civitas Dei (Arch. f. Kulturgesch. 16 [1926], S. 126 ff.; Viktor Stegemann, Augustins Gottesstaat, Tübingen 1928).

kende Redeweise habe<sup>10)</sup>. Vielmehr: wofern Augustin ein systematischer Denker ist, muß sich eben dieser doppelte Gebrauch als sinnvoll im Zusammenhang seines Denkens aufweisen lassen.

Soll dieser Aufweis, auf den alles ankommt, versucht werden, so muß gegenwärtig gehalten werden, daß Augustin dem Mitdenkenden eine eigentümliche Schwierigkeit zumutet: er soll sowohl das Entweder-Oder (*boni-mali, electi-reprobi, civitas Dei-civitas diaboli*) ausdenken als auch die stufenhafte Ordnung des Kosmos (die *utilitas*-Bezüge, die relativen Güter des Wissens und der Sittlichkeit) begreifen; erst in dem Hinabsteigen in die Tiefe des Theodizee-Problems wird er mit Augustin den Gedanken der Heilsgeschichte als den vermittelnden und systemgründenden erfassen können. Es ist darum naheliegend, anzunehmen, daß die beiden Gedankenreihen des Entweder-Oder und der stufenhaften Ordnung sich unvermittelt ineinanderschöben und auf disparate „Einflüsse“ zurückzuführen seien — etwa auf den Manichäismus einerseits, auf die antike Philosophie andererseits<sup>11)</sup>. Wollen wir uns bei diesem — für Augustin nicht eben schmeichelhaften — Urteil nicht begnügen, so müssen wir die Punkte ins Auge fassen, an denen Augustin uns zwingt, aus dem Entweder-Oder in die Stufenhaftigkeit umdenkend überzugehen.

Im letzten Satz des 1. Teils von *De civ. Dei* (X, 52 — I, 460, 31 Dombart) nimmt Augustin noch einmal die schon am Beginn des 1. Buches erlassene Ankündigung auf: er wolle von Ursprung, Lebenslauf und angemessenem Ende der beiden *civitates* sprechen. Der Beginn des zweiten Teils (XI, 1) nennt dann auf der einen Seite die *civitas Dei* und (einläßlicher) Gott als den Gründer „*sanctae civitatis*“, auf der anderen die Heiden als

10) So urteilt selbst Et. Gilson, *Der hl. Augustin*, deutsch Hellerau 1950, S. 520 („Augustin drückt sich oft genug ziemlich zweideutig aus“).

11) So z. B. Reitzenstein, *Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch* (Vorträge der Bibl. Warburg 1922/23), der das Entweder-Oder des Manichäismus bis tief in den Grund auch des katholischen Augustin hinabreichen sieht; so aber auch Harald Fuchs, *Augustin und die antike Friedensidee*, Berlin 1926, der (S. 75, Anm. 2) urteilt, Augustin rede in *De civ. Dei* XIX, 14 (dem Kapitel von der *pax terrena*) „anders als sonst“ und zur Begründung eine besonders starke Anschmiegsamkeit an „die Vorlage“ (Varro) annimmt.

Bürger der „terrena civitas“. So werden denn die beiden civitates (terrena und caelestis 462, 8) im Sinne des Entweder-Oder als *inimici* eingeführt. Buch XI schildert, wie die Ursprünge der beiden civitates „in der Spaltung der Engel vor sich gegangen sind“ (462, 14). Die gesamten Darlegungen der Bücher XI—XIV sind an diesem Entweder-Oder orientiert, das am Ausgang von Buch XIV (c. 28, II, 56, 24 Domb.) nachdrücklich herausgestellt wird: *duae civitates — duo amores — duae gloriae — duae sapientiae*.

Wenn nun aber am Eingang von Buch XV die Schilderung der Weltgeschichte einsetzt und sogleich von den „*duo genera, quas mystice appellamus duas civitates, hoc est, duas societates hominum*“ gesprochen wird, so fällt auf, daß an dieser wichtigen Stelle die Ausdrücke *civ. caelestis* und *terrena* nicht vorkommen; die beiden civitates hominum werden nämlich erläutert als: *una, quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo*. Es macht den Eindruck, als ob die beiden früher im Vordergrund stehenden Bezeichnungen mit Bedacht vermieden wären. Wenn dann Kain und Abel als diejenigen, in denen die beiden civitates „vordeutend geprägt“ (*praefiguratae*) sind, gegenübergestellt werden, so heißt es: Kain sei „*pertinens ad hominum civitatem*“, Abel „*pertinens ad civitatem Dei*“, und: Kain sei ein „*civis huius saeculi*“, Abel „*isto peregrinans in saeculo*“. An den Satz Gen. 4, 17 „*Cain condidit civitatem*“ wird der Gegensatz angefügt: „*Abel tamquam peregrinus non condidit*“ (nicht: „er baute keine Stadt“, sondern: „er hat keine Stadt gebaut“). Wohl leben (von Seth ab) alle peregrinantes in einer Kainsstadt, aber sie haben sie nicht „gebaut“<sup>12)</sup>.

12) Seidel (a. a. O. S. 10) versteht XV, 1 so, als wolle Augustin in diesem Kapitel den „Ursprung der *societas impiorum*“ schildern. Aber dieser Ursprung ist ja der Fall der Engel! Worauf es für Augustin ankommt, ist vielmehr: zu zeigen, daß einer, der der *societas impiorum* (*civitas diaboli*) schon angehörte (ein Brudermörder und überdies ein *praevaricator*), „die Stadt baute“. In welchem Sinne Augustin demnach wirklich „den“ Staat teuflischen Ursprungs sein läßt, wird weiterhin im Texte zu verhandeln sein. Es muß aber schon hier auf diese Frage der Finger gelegt werden, weil die Neigung der meisten katholischen Interpreten (Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, 2. Aufl., Freiburg 1929, I, S. 323 ff.; Schilling, Die Staats- und

Unmerklich ist eine Akzentverlegung eingetreten. Es ist nicht mehr von *civitas Dei* und *civitas diaboli* die Rede, sondern von zwei Stämmen der Menschheit: den *cives huius saeculi* und den *peregrinantes in saeculo*; die einen gehören einer *civitas* an, die andern nicht. Das folgende Kapitel (XV, 2) fügt nun (als Exegese von Gal. 4, 21 ff.) in diese *civitas* eine Differenzierung ein. Es wird gezeigt, daß ihr zwei Wesensmöglichkeiten (*formae*) eignen: sie kann 1. sich selbst genügen wollen (*suam praesentiam demonstrare*), aber 2. auch „ein Bild des Bildes der *civitas caelestis*“ sein (*caelesti civitati significandae servire*). In eben dieser Ambivalenz wird die „Kainsstadt“ nun aber (61, 3) „*terrena civitas*“ genannt. Der früher (I—XIV) für die *civitas diaboli* mitgenannte, im vorigen Kapitel sichtlich vermiedene Ausdruck wird also hier wieder eingeführt und in den Mimesis-Gedanken einbezogen; aus dem Entweder-Oder ist die Stufenhaftigkeit geworden.

Man hat — nach dem Vorgange Reuters — diese eigentümliche Wendung des Gedankenganges (die *crux* aller Interpretation) mit einer „exegetischen Nötigung“ erklären wollen. Offenbar ohne Grund. Denn der Paulustext stellt ja gerade ein Entweder-Oder (*filius carnis* — *filius promissionis*, *filius ancillae* — *filius liberae*) heraus. Überdies: was zwang Augustin, in diesem Stadium seiner Darstellung schon von Hagar und Sarah zu handeln? Was zwang ihn überdies, im nächstfolgenden Kapitel (XV, 4) grundsätzlich von der *pax terrena* zu handeln, und das XIX. Buch im Abriß vorwegzunehmen?<sup>13)</sup>

Es ist nur eine Erklärung möglich. Augustin will schon hier — gleich am Eingang in seine universalhistorische Darstellung — den Mimesis-Gedanken, der die späteren Bücher leiten soll, zur Geltung bringen. Hier leitet ihn nicht nur keine „exegetische

---

Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg 1910, § 8), Augustin rein auf eine naturrechtliche Theorie hin zu interpretieren und seine Staatsauffassung thomistisch zu harmonisieren, zur Vorsicht mahnt.

13) Har. Fuchs (a. a. O. S. 53 Anm. 2) überspringt das hier vorliegende Problem mit der Feststellung: „XV, 3 ist Aug. in seiner Genesiserklärung so weit fortgeschritten, daß er auf Isaak zu sprechen kommt“. Aber er steht ja noch bei Kain und Abel und bleibt auch bis Kap. 8 noch bei Kain stehen! Erst 46 Kapitel später „kommt er auf Isaak zu sprechen“!

Not“, sondern er durchbricht die chronologische Folge und preßt zudem die Galaterbriefstelle, bis sie einen Gedanken hergibt, den sie nicht enthält: eben den Mimesis-Gedanken. Wäre es so, wie es so gewichtige Forscher wie Reuter, Troeltsch und Holl annehmen zu müssen meinten, daß sich im langen Zeitraum der Abfassung die Dinge für Augustin allmählich verschoben hätten, so wäre das Auftreten der „neuen“ Gedanken an chronologisch so unpassender Stelle ganz unerklärlich.

Überdies ist ja nun aber der Gedanke der zweifachen *civitas Dei* (des Urbildes und des Bildes, der *significanda* und der *significans* 60, 4—6) dem Beginn des Werkes so wenig fremd, daß er vielmehr den Auftakt der ganzen Darstellung bildet: die Praefatio zum Ganzen setzt so ein, daß sie von der *civitas Dei* spricht, „sei es in diesem Lauf der Zeiten, wo sie, aus dem Glauben lebend, unter den Gottlosen wandert (*peregrinatur*), sei es in jener Ständigkeit des ewigen Sitzes, dem sie jetzt in Geduld entgegenharrt“ (I, 3, 10 Domb.)<sup>14</sup>.

Klammert man sich also nicht an die Worte, sondern sieht auf die Sache, so klärt sich auch das Problem der Worte. Offenbar geht Augustin nicht von einer „Theorie der zwei *civitates*“ aus, die sich ihm im Laufe der Darstellung verflüchtigt — so, daß nachher *civitas terrena* auch „den“ Staat bedeuten kann —, sondern er will nacheinander zunächst Gottesreich und Teufelsreich entgegensetzen und dann Aufbau und Entwicklung des geschichtlichen Lebens darstellen. Für beide Themen bietet sich ihm aus der kirchlichen Überlieferung der biblischen Sprache der Ausdruck *civitas* als Material seiner „*tropica locutio*“. Bot der 45. Psalm die „Gottesstadt“ (*civitas Dei*), die schon seit je (zuletzt von Ambrosius, *Expos. in Ps. XLV*) auf die βασιλεία θεοῦ

14) Beachtet man dies, so wird der Streit, ob *civitas Dei* und Kirche identisch seien, unnütz. Weder die Behauptung, daß es keine „Gleichung“ *civitas Dei*-Kirche bei Augustin gebe (Reuter, Scholz, Troeltsch, Hermelink) noch die Behauptung, daß Augustin „von dieser Gleichung ausgeht“ (Holl a. a. O. 59, Anm. 5), trifft die Frage, um die es sich handelt. Denn offenbar führt Augustin gleich von Beginn die *civitas Dei* sowohl als das geschichts-transzendente Gottesreich als auch als das „auf Erden wandernde Gottesreich“ ein. Inwiefern beide aufeinander bezogen sind und inwiefern das letztere „die“ Kirche ist — denn das erstere kann doch offenbar nicht „die Kirche“ sein — wird weiterhin im Text zu verhandeln sein.



gedeutet war, bot die Johannes-Apokalypse die „Teufelsstadt“ Babylon (die ja seit je Jerusalem entgegengesetzt worden war), so bot Gen. 4, 17 die „Kainsstadt“.

Es ist also kaum nötig, auf Tyconius als denjenigen zurückzugreifen, der die Konzeption Augustins ausgelöst hat. Die wie selbstverständliche Einführung der Redeweise von den *civitates*, der Hinweis, daß „wir“ die beiden Stämme der Menschheit „in übertragener Rede *civitates* zu nennen pflegen“ (*quas mystice appellamus duas civitates* XV, 1) — all das zeigt, daß Augustin wie seinen Lesern diese Redeweise schon seit je *g e l ä u f i g* gewesen ist; an diesem Umstand mag denn wohl der Apokalypsenkommentar des Tyconius seinen Anteil gehabt haben.

Alle weitergehenden Versuche, „die heißumstrittene Burg der *civitas Dei* durch einen Flankenangriff von Tyconius her zu nehmen“ (Dempf a. a. O. S. IX), müssen fehlgehen. Denn nicht der *D u a l i s m u s* von Gottesstadt und Teufelsstadt, vom Reich der Gotteskinder und dem Reich der Weltkinder — der Grundgedanke des Tyconius — ist es, was Augustin geltend machen will; sein Thema ist die *p e r e g r i n a t i o* der *civitas Dei* „in hoc saeculo“. Mit dieser — gleich am Eingang des Werkes auftretenden — Redeweise ist schon gesagt, daß Augustin nicht von der *ecclesia militans* und ihrem Feind, sondern vom *G o t t e s r e i c h* handeln will, sowohl insofern es „*post finem sine fine*“ sein wird als auch insofern es in hoc saeculo wird (*peregrinatur, aedificatur*). Von diesem „Werden zum Sein“ ist aber bei Tyconius (der die Wiederkunft auf das Jahr 380 berechnet!) nicht die Rede<sup>15</sup>).

### III. *U r b s u n d O r b i s*.

Die „*civitas Dei*“ ist also zunächst und zuerst zu verstehen als die *βασιλεία θεοῦ*, als das Reich, das *k o m m e n w i r d*; sodann aber als *peregrinans*, als das Reich, das *w i r d*. Das *G o t t e s r e i c h* ist eine „*domus aedificanda per Christum*“ (XVIII, 48); es

15) Es sei angemerkt, daß auch die Redeweise vom *peregrinari* sich bei *Ambrosius* findet — daß „wir hier keine bleibende Stadt (*μένουσαν πόλιν*) haben“, hatte ja auch der Hebräerbrief gesagt (15, 14) —: „*qui enim peregrinus hic fuerit, civis in coelo est*“ *De Abrah. II*, 9, 62). Es ist aber zu beachten, daß *Ambrosius* „*est*“ und nicht „*erit*“ hat. Vgl. darüber weiterhin im Text.

kommt zustande, ist in der Zeit im Werden. Gott will nicht nur das Sein des Reiches in der Ewigkeit; er hat auch sein Werden in der Zeit gewollt.

Die *civitas Dei* ist also nur als ewig zu denken, insofern sie zugleich als *g e s c h i c h t l i c h* anzuschauen ist. Ihre *peregrinatio*, ihr *aedificari* ist der innere Zusammenhang dessen, was in *hoc saeculo* geschieht.

Von dieser Thematik des „Baus der Gottesstadt“ als universalhistorischer Grundthematik her kommt nun für Augustin die *profane Welt* in Verfassung und Geschichte in den Blick. Wie die *peregrinans* zugleich „*significans*“ ist, Gott also die *sanctorum communio* in der Geschichte ebensowohl aufbaut als *bedeuten* läßt, so vermag die Ordnung des profanen Lebens, wie in XV, 2 gesagt ist, die *peregrinans* (als ihre *umbra* oder *imago*) zu bedeuten. Ist der Bedeutungszusammenhang zwischen *peregrinans* und *aeterna* der des Werdens zum Sein, so ist der zwischen *civitas terrena* und *peregrinans* der der *u t i l i t a s*. Das gilt nicht nur *w e s e n s m ö g l i c h* allgemein für *civitas terrena* überhaupt, sondern gilt auch *f a k t i s c h* für alle *civitates terrenae*, die es in *hoc saeculo* gegeben hat. Sie alle waren auf eigene Art dem Werden der Gottesstadt dienstbar.

Um diesen Gesamtzusammenhang mitdenkend nachzuzeichnen und somit eine Interpretation des „*ingens opus*“ von der Gottesstadt allererst vorzubereiten, bedarf es der Klärung einer Reihe von Vorfragen. Wenn wir hierbei diejenigen Fragen, die die Stellung Augustins zur *profanen Welt* betreffen, voranstellen, so deshalb, weil jede Interpretation sich mit der immer wieder geäußerten Vermutung auseinanderzusetzen hat, das *ingens opus* sei nur „aus der Zeit für die Zeit geschrieben“<sup>16)</sup>. Diese vermeintlich historische Verfahrensweise überspringt die Grundfrage einer historischen Interpretation, die eben die nach dem systematischen Zusammenhang theoretischer Reflexion und konkreter Weltstellung sein muß.

16) So Ernst Troeltsch, Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter, München-Berlin 1915, S. 8. Auch die Abhandlung von Gisb. Beyerhaus, Neuere Augustinprobleme (Hist. Zeitschr. Bd. 127 [1922], S. 189) ist ganz an dieser Vermutung orientiert.

Wir beginnen also damit, daß wir die Stellung Augustins zum Römerrreich seiner Zeit zu ermitteln suchen.

Wenn Augustin wirklich — wie noch Troeltsch (S. 24) meinte — „an der so jammervoll beschriebenen Gegenwart nichts liegt“, wenn es „klar ist, daß dem Kirchenvater nichts an dieser vorläufigen Zeitlichkeit liegt“ — wie konnte Augustin dann so sorgsam die Funktionen des profanen Lebens analysieren und bestimmen, wie er es getan hat? Schon aus dem Umstand, daß Augustin ja der *civitas terrena* idealiter die Funktion der *utilitas* zuweist, wird der Schluß nahegelegt, daß er der profanen Welt nicht in der Gesinnung der Abkehr gegenübergestanden haben wird.

Aber es bedarf nicht solcher Rückschlüsse. Eine Überfülle von Äußerungen belegt, wie Augustin, ohne sich über die Härte des Lebens in der Zeitlichkeit Illusionen zu machen, doch auch dem Weltleben in der Zeitlichkeit seine Würde zu verleihen oder in Anfechtungen zu erhalten strebt. „Schlechte Zeiten! — so sagen die Leute. Leben wir recht, und die Zeiten sind gut!“ (Sermo 80). Reichsgotteshoffnung und weltlicher Mut schließen sich bei Augustin wie bei anderen großen Religiösen nicht aus, sondern bedingen sich wechselseitig.

So sieht er mit sorgender Teilnahme, aber auch mit einer in seiner Zeit singulären Unbefangenheit auf die profanen Geschehnisse. Diese Unbefangenheit kommt zu nachdrücklicher Geltung in seiner Stellung zu der Frage nach dem Untergang des römischen Reiches.

Zunächst ist hier bedeutsam, daß Augustin — hierin ganz und gar dem Mittelalter unverwandt — die hieronymianische Deutung des 4. danielischen Weltreiches auf das römische nicht rezipiert. So ist für ihn von vornherein keine unmittelbare eschatologische Relevanz politischen Geschehens gegeben. Bestand oder Zertrümmerung des Imperiums sind für ihn profane Tatbestände, denen er zwar ganz und gar nicht teilnahmslos zusieht, die aber als solche nicht mit den letzten Dingen verknüpft sind.

Mußte ihm nun der Gotenangriff von 410 als eine Bedrohung des römischen Reiches in seinem Bestande gelten? <sup>17)</sup> Es ist zu beachten, daß es sich zunächst nur um eine Bedrohung des Westens, ja eigentlich nur des stadtrömischen Gebiets handelte, während der Osten Frieden hatte. Was man über die Stellung Augustins zu „Rom“ ermitteln zu können gemeint hat, ist zu meist an der Frage vorbeigegangen, ob denn für Augustin die *urbs Roma* wirklich als das Herzstück des *orbis Romanus* galt und gelten mußte. Daß Augustin leidenschaftliche Trauer über die Vorgänge von 410 empfand, beweist nicht, daß er das *excidium urbis* als etwas anderes denn als ein *profanes Ereignis* und etwa gar als ein *Sakrileg* (also eine Tat des Antichrist) angesehen habe. Ist es ja gerade einer der starken Trostgründe, die er ins Feld führt, daß die Goten sich vor dem Sakrileg bewahrt haben!

Dagegen war für den „Patriotismus“ der Symmachus, Claudian, Prudentius die *urbs* eine *sakrale Größe*. Diesen Patriotismus teilt Augustin nicht nur nicht, sondern er stemmt sich ihm entgegen. Wer das Nachleben des antiken Romglaubens verfolgt, wird in allen christlichen Jahrhunderten Zeugen finden — Augustin ist nicht darunter. Ihm bedeutete die *clades* von 410, wenngleich er sie *providentiell* zu verstehen trachtete, ein *profanes Ereignis*. Deutet ja der *Sermo* 105 mit Nachdruck auf das in stolzer Macht und gottergebener Frömmigkeit unangetastete Konstantinopel, den Hort des Reiches und den Arm der Kirche! Selbst die endgültige Vernichtung der Stadt Rom wäre noch nicht gleichbedeutend mit dem Ende des Reiches. Es handelt sich um *innere Kämpfe*, nicht um einen Ansturm von außen; innere Kämpfe aber waren ja nichts Außergewöhnliches für jemanden, der die letzten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts miterlebt hatte <sup>18)</sup>! *Roma perit* heißt für Augustin noch nicht *orbis Romanus perit*.

17) So meint etwa Beyerhaus a. a. O. S. 200, es habe ihm „der Handstreich des germanischen Kondottiere“ für eine „Zeitenwende“ gegolten, er habe „im Sacco di Roma etwas wie eine Menschheitskatastrophe empfunden“.

18) Es verdient angemerkt zu werden, daß auch Orosius die Germanenstürme als *bella civilia* zur Darstellung bringt (Hist. 283).

Alle Versuche, dem Augustin von 410 eine Weltuntergangsstimmung zuzuschreiben, müssen also schon an der Realität des damaligen orbis Romanus scheitern. Nun aber verdient weiter Beachtung, daß die Schärfe seines Sarkasmus im 105. Sermo nicht nur den heidnischen Romgläubigen gilt, sondern ebenso sehr auch den christlichen. Denn es gab ja viele Christen, die das excidium als ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedrohlichkeit empfanden — was sie nur dank eines ihnen innewohnenden Romaberglaubens konnten!

Demgegenüber ist bei allem Mitempfinden für das Schmerzhafte der Geschehnisse die Nüchternheit des Augustinus das Kennzeichen seiner Stellung. Seine Predigten sind darauf abgestellt, der sakralen Bewertung des Ereignisses zu steuern, weil ihm hinter dieser Bewertung ein Rest heidnischen Aberglaubens zu stecken schien. Und wie die sermones, so sind auch die ersten 10 Bücher *De civitate Dei* nicht nur eine Polemik gegen die pagani, sondern auch gegen paganistische Gedanken in der christlichen Welt. Wo der Römerstolz getroffen wird — und es ist das Anliegen Augustins, ihn in den Wurzeln auszuheben —, da sind auch immer Christen mit gemeint. Und geben nicht Vorgänge späterer Jahrhunderte (von Boethius über Theophylakt bis zu Cola di Rienzo) dem Unternehmen des Augustin nachträglich recht, indem sie von der verhängnisvollen Wirkung des Romaberglaubens zeugen?

Und wie ist nun seine Stellung zum imperium Romanum?

Es ist das Verdienst Bernheims, zur Anschauung gebracht zu haben, wie sich für Augustin der Begriff des imperium in der

---

Vgl. zu dem Ganzen die vortreffliche Analyse bei Giov. Soranzo, *La visione storica che Sant' Agostino ebbe del suo tempo*, in: *S. Agostino, Supplemento Speciale al Volume XXIII della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Milano 1931, S. 376 ff. Auch die Untersuchungen von G. Combès, *La Doctrine politique de St. Augustin*, Paris 1927, S. 234 ff., kommen zu dem Ergebnis, daß Augustin, sich allen Zumutungen, den Germaneneinfällen endgeschichtliche Bedeutung beizumessen, entgegenstehend, den Einklang von weltlichem Mut und eschatologischer Hoffnung erhalten und verbreitet hat. „Il serait difficile d'imaginer un optimisme plus robuste.“ Sehr schön zeigt Combès, wie die gleiche Haltung auch die letzten zwei Jahrzehnte Augustins bestimmt und ihn am Ende auf die Mauern von Hippo im Kampfe gegen die Vandalen führt. Auf die im Text erörterte Frage nach dem Verhältnis von Urbs und Orbis geht C. leider nicht ein.

Funktion der Bewahrung des *pax* konstituiert. Die *pax Romana* nun ist — wie es Bolwin und Harald Fuchs<sup>19)</sup> gezeigt haben — schon lange vor Augustin von christlichen Autoren als eine Bedingung für die Ausbreitung des Evangeliums anerkannt worden. Es konnte also an eine Tradition des kirchlichen Denkens anknüpfen, wenn er den relativen Belang des Bestandes des *imperium romanum* heraushob und sein Zustandekommen als ein Werk der *providentia* im Hinblick auf den *exorsus ecclesiae* auslegte (*De civ. Dei* XVIII, 46).

Wenn Troeltsch sagt, daß Augustin „nirgends sich auf eine Zukunft in barbarischen Reichen einrichtet“ (S. 21) und daß bei Augustin „von einer göttlichen Einsetzung, Beglaubigung, Fortsetzung oder Umwandlung des Imperiums nicht die Rede ist“ (37), so hat er damit die zwei Grundzüge der Stellung Augustins zum Imperium sehr glücklich angedeutet: die Erwartung, daß das römische Reich erhalten bleiben wird, und die Überzeugung von der Profanität des Imperiums. Gegen Troeltsch aber muß gesagt werden, daß Augustin sich im ersten sowohl mit der Spätantike als mit dem Mittelalter im Einklang befindet, im zweiten aber beiden gegenüber allein steht. Denn seine Stellung zu der Frage ist eine profan-realistische, keine endgeschichtlich-eschatologische.

Wenn man immer wieder (Scholz, Troeltsch, Salin, Grundmann) das Vorhandensein einer „Geschichtsphilosophie“ bei Augustin bestritten hat, so hat man (ohne es immer recht zu wissen) eben diesen Umstand bezeichnet: daß Augustin die Zukunft der profanen Welt und ihrer Ordnungen bis zum Ende nicht unter eschatologische Aspekte stellt, daß er die Geschehnisse in *hoc saeculo* nicht vorher zu wissen bekennt. Insofern alle „Geschichtsphilosophie“ von der Art des Joachim v. Floris auf „Wahrsagen“ hinausläuft, ist Augustin kein „Geschichtsphilosoph“; denn er sagt nicht wahr, was in *hoc saeculo* geschehen wird, sondern er spricht prophetisch von den *debiti fines*.

19) M. Bolwin, Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf der *Roma aeterna* bis auf Leo den Großen, Diss. Münster 1923. Har. Fuchs a. a. O. S. 162 ff.

Weist er es doch immer ab, wenn andere es unternehmen, Schriftstellen allegorisch auf profane Geschehnisse der Zukunft zu beziehen. So die Daniel-Vision auf das imperium Romanum, die zehn Plagen auf die persecutiones ecclesiae, die zehn Könige der Apokalypse auf irgendwelche wirklichen Könige (XX, 23). Kann man sich vorstellen, daß Augustin jemals sollte geneigt gewesen sein — wozu die Menschen im Mittelalter dann so leicht bereit waren —, einen leiblichen Menschen für den Antichrist anzusehen? Alle zahlensymbolische Wahrsagung des Geschehens in dieser Welt wird rigoros abgelehnt. So sehr Augustin dazu neigt, aus einer Schriftstelle einen Hinweis auf das Werden zum Sein der civitas Dei herauszulesen, so beharrlich sträubt er sich, die Geschehnisse in hoc saeculo vorauszusagen. Das ist weder „antik“ noch „mittelalterlich“, und es hieße der modernen Welt zu viel Ehre antun, wenn man sagen wollte, Augustin sei hierin ein „moderner Mensch“ gewesen.

Während sich also im Nachleben des antiken Romgedankens eine Apotheose des Imperiums — und das heißt des „Staates“ — vollzieht, gibt Augustin prinzipiell und universalhistorisch dem Staat entschieden profane Funktion. So wenig er ihn „verwirft“, so wenig erweist er ihm religiöse Ehre.

So ist „der Staat“ für Augustin weder einfach „Teufelswerk“ (wie die antikatholische Auslegung des 19. Jahrhunderts behauptete) noch „an sich völlig gut“ (wie Troeltsch S. 130 im Einklang mit den meisten katholischen Auslegern behauptet). Schon der Umstand, daß die „civitas terrena“ wohl einer Ambivalenz fähig, aber doch von Kain gegründet ist, hätte alle die stutzig machen sollen, die in Augustin eine naturrechtliche Staatslehre finden wollten. Tatsächlich kommt die politische Gedankenwelt Augustins nicht zum Verständnis, wenn man nicht unterscheidet zwischen der Frage nach dem Ursprung der profanen Ordnungen und ihrem Sinn. Daß Augustin als ihren Sinn die Bewahrung der pax terrena und die Ausübung der iustitia ansieht und sie somit in ihren möglichen Leistungen durchaus „positiv wertet“, schließt keineswegs aus, daß er sie aus der Sünde stammen läßt.

Daß „der Staat“ seinen Ursprung in einem Brudermord hat, macht ihn zu etwas schlechthin Profanem. Dem ἀρχέτυπος des Geschehens zwischen Kain und Abel entspricht (respondet) eine imago in dem Mord des Romulus an Remus (XV, 5). Ohne jede „exegetische Nötigung“ bringt Augustin hier gleich am Anbeginn seiner „Weltgeschichte“ Romulus in Beziehung zu Kain und erweist somit, daß das Anliegen der ersten 10 Bücher — die Ausrottung des Romabergglaubens — auch das Anliegen der letzten Bücher bleibt. Um des Ursprunges des römischen Staates — wie jedes Staates — in der Ungerechtigkeit willen weist er den römischen Nationalstolz in das Nichts zurück.

Von dieser Absicht her will die polemische Richtung des Werkes verstanden werden; und insofern kann, was diese polemische Richtung betrifft, auch gesagt werden, daß es „aus der Zeit für die Zeit“ geschrieben ist. So wenig aber der Gedankengehalt des ingens opus in dieser Polemik aufgeht, so wenig darf in dieser Polemik die Darlegung eines „Staatsideals“ gesucht werden<sup>20</sup>).

Hier hat man insbesondere (Troeltsch, Salin u. a.) geglaubt, ein „Ideal der Kleinstaaten“ bei Augustin finden und ihm eine „Polemik gegen das grande regnum“ zuschreiben zu sollen. Ein Blick in die hierzu von Troeltsch (S. 37) aufgebotenen Belege vermag, diese Frage klärend, in den Zusammenhang weiter hineinzuführen. (III, 10. IV, 3. IV, 6. IV, 15. XV, 5. XIX, 7.)

Das immer wiederkehrende Argument der nationalstolzen Römer — von Cicero bis zu Claudian — war der Beweis des göttlichen Ursprungs der Römerherrschaft aus der Tatsache des orbis pacatus. Augustin nun bestreitet keineswegs die Tatsache der pacificatio, aber er bestreitet ihren Ursprung in der Gerechtigkeit. Ist etwa der reine Wille zur Gerechtigkeit der Antrieb zur Welteroberung gewesen? — Hier ist nun zwar zwischen den

20) Hier haben Troeltsch und Bernheim an das Verfahren von Gierke wieder angeknüpft und eine naturrechtliche Idealtheorie vom Staat in Augustin hineingelesen. Aus den Elementen ihrer Analyse hat dann Edgar Salin (Civitas Dei, Tübingen 1926) die civitas Dei (das Gottesreich!) in die Nachfolge von Platos Politeia zwingen wollen. Mit der Niederschlagung der vornehmlich bei Troeltsch entwickelten Prämissen entfallen die phantastischen Konklusionen Salins von selbst. Wir beschränken uns also auf die Prämissen.



beiden großen Weltreichen — dem orientalischen und dem abendländischen — zu unterscheiden. Das orientalische ist aus der bloßen *regni cupiditas* entstanden (IV, 6) und somit in seinem unmittelbaren Ursprung ungerecht; hier ist die *pacificatio* unrechtmäßige *subiectio* gewesen; nicht nur die Wurzel, auch die Ausübung der Gewalt war böse. Mit dem Römerreich ist es anders. Augustin konzediert den Romstolzen, daß die *bella Roms iusta* gewesen sind, daß sie zur Abwehr ungerechter Angriffe geschahen (III, 10). Aber damit ist zugleich doch gesagt, daß das Römerreich auf Ungerechtigkeit beruht — nämlich auf der *iniustitia* der besiegten Angreifer! Wäre Rom nicht durch böse Nachbarn zum Kriege provoziert worden, so wäre es noch ein Stadtstaat wie zu *Numas* Zeiten (III, 10). „Stände es also um die *res humanae* besser als es um sie steht, so wären alle *regna* klein“ (IV, 15). Es liegt also kein Grund vor, auf *bella iusta* stolz zu sein; denn den *sapiens* — so sagt Augustin mit Ironie — muß die *dura et dira necessitas* des Kriegführens schmerzen. „Die Unbilligkeit des Gegners ist es, was den Weisen in die Lage bringt, gerechte Kriege führen zu müssen; diese Unbilligkeit muß aber den Menschen schmerzen, weil sie vom Menschen kommt, und müßte es auch dann, wenn sich aus ihr noch gleich eine Notwendigkeit, Krieg zu führen, ergäbe“ (XIX, 7 — II, 367, 6 Domb.).

Wollte man das, was von Augustin hier als *casus irrealis* angeführt wird (denn es steht ja nun einmal um die *res humanae* nicht so gut!), auf die Realität übertragen, so könnte man wohl sagen, daß eine Mehrzahl von Staaten, in denen „*boni regnant*“, insofern in ihnen „*verus Deus colitur eique sacris veracibus et bonis moribus servitur*“ (IV, 3), für Augustin nichts Widerstrebendes hätte; ist er ja nicht an die Theorie der vier Weltreiche gebunden! Aber der Realist Augustin vermag sich, das Imperium unter Theodosius und seinen frommen (und nicht häretischen!) Nachfolgern vor Augen, kein Staatensystem vorzustellen, das an *utilitas* diesem Imperium vorzuziehen wäre. Ist ja, wie der berühmte „Fürstenspiegel“ (V, 26) darlegt, eben Theodosius, der Herrscher über das ungeteilte Reich, die Realität des Ideals eines christlichen Staatsmanns!

IV. *Ordo naturalis.*

So energisch also Augustin die weltgeschichtliche Funktion der *pax Romana* herausstellt, so energisch bestreitet er den in sich guten Ursprung des *regnum Romanorum*. Und darum ist es auch nicht möglich, Augustin die Rezeption des stoisch-römischen Naturrechts zuzuschreiben. Hier hat bei den katholischen Interpreten die Orientierung an Thomas, bei Troeltsch u. a. die Orientierung an einem Stande der dogmengeschichtlichen Forschung, die in Umkehrung älterer Tendenzen überall das Naturrecht wieder finden zu können meinte, den Blick für das Augustinische in Augustin irregeleitet. Denn Augustin steht — wie sogleich andeutend zu zeigen sein wird — nicht nur im „Gegensatz zur antiken Staatsempfindung“ (Troeltsch S. 40) — insofern er den sakralen Charakter der *Polis* und ihres Erbes, des *Imperiums*, bestreitet —, sondern auch im Gegensatz zur spätantiken Staatstheorie, die den Staat durchweg auf immanente Prinzipien — wie das *ius naturae*, die *societas* — begründet.

In der Tat kann ein kurzer Blick in den Text zeigen, daß Augustin nicht (wie Troeltsch es ihm zuschreibt) den Staat „auf der Vernunft oder dem sittlichen Naturgesetz beruhen“ (S. 40) läßt.

Das stoisch-römische Naturrecht ist, wie auch Augustin selbst immer wieder hervorhebt (z. B. XXII, 6), an dem kosmologischen Grundgedanken von der reinen Immanenz des Göttlichen im Kosmos orientiert. Eine Ordnung durchwaltet den Kosmos und die geschichtliche Welt; auf dem Grunde dieser Ordnung erwächst der Staat. *Iustitia* und *pax* des römischen Reiches sind also Manifestationen des einen göttlichen *Ordo*. Sittliches und religiöses Gesetz sind nicht geschieden.

Von Augustins christlichem Grundgedanken der *civitas Dei perfecta* her ist ja nun aber gerade die Relativität der römischen Sittlichkeit in den Blick gekommen. Die römischen Tugenden können Tugenden sein, insofern sie relativ zur christlichen *caritas* wirken können; sie sind faktisch keine gewesen, insofern sie ohne Relation auf den *Deus verus* selbstbezogen waren.

Wo die *civitas terrena*, ohne Relation auf den *cultus veri Dei*, sich daran genügen läßt, „*suam praesentiam demonstrare*“, da ist ihre *pax* zwar eine *imitatio*, aber eine *perversa imitatio* der *pax coelestis*. Ihrer *pax* wohnt das Göttliche nicht inne. Insofern also Natur die Manifestation des Göttlichen ist, geht der Bruch geradezu durch die Natur. Die Beziehung von Natur und profaner Ordnung, von *ordo naturalis* und *ordo civilis* wird sich also bei Augustin schon im Fundament anders darstellen als im stoisch-römischen Naturrecht.

An einer Einzelfrage läßt sich die Differenz konkret aufzeigen: an der Frage nach der Stellung Augustins zur Sklaverei.

Die Frage, ob und wie Sklaverei mit Natur im Einklang sei, durchzieht die antike Literatur mit immer erneuter Unruhe. Dabei ist die Stellung zur Sklaverei zugleich verknüpft mit dem Wandel der anthropologischen Grundauffassungen. Denn nur auf Grund einer Aussage über die Natur des Menschen kann eine Stellung zum Problem der Sklaverei als einem sittlichen Problem gewonnen werden.

So wird Aristoteles darauf geführt — wie, haben wir hier nicht zu untersuchen —, anzuerkennen, daß es „*φύσει*“ *δούλοι* und *ἐλεύθεροι* gebe, und zwar sind diese solche, die „sich selbst zu gehören vermögen“, jene solche, die „eines anderen“ sind (Pol. I, II). „*φύσει*“ hat die Bedeutung des „Gewachsenseins“ (der Seele), des Nicht-anders-sein-könnens. Wer *φύσει δούλος* ist, hat in sich nicht das Zeug zum *ἐλεύθερος*.

Sowenig dieser Gedanke eine „Rechtfertigung der Sklaverei“ in sich schließt in dem Sinne, daß Aristoteles etwa die faktische Aufteilung der heute Lebenden auf die Stände mit der Natur im Einklang fände, so energisch weist doch Aristoteles darauf hin, daß die Sklaverei ihren Grund in der Verschiedenheit der Naturen hat.

Daß unter den derzeit Lebenden der eine zu Recht (wenn er nämlich *φύσει δούλος* ist), der andere zu Unrecht (wenn er nämlich *φύσει ἐλεύθερος* ist) Sklave sein kann — diese Folgerung hat Cicero von Aristoteles übernommen. „*Est enim genus iniustae servitutis, cum hi sunt alterius, qui sui possunt esse; cum*

autem hi famulantur, qui sibi moderari nequeunt, nulla iniuria est“ (De re publ. III, 25, 37). Ja, wenn das Referat Augustins zutreffend ist (De civ. Dei XIX, 21), hat Cicero neben der „Gerechtigkeit“ (dem Einklang mit der Natur) auch den sittlichen Nutzen der Sklaverei für den φύσει δούλος ins Feld geführt (auch dies wieder getreu nach Aristoteles Pol. I, II, 15).

Daß auch die Stoa zunächst den aristotelischen Gedanken rezipierte, zeigen Panaitios<sup>21)</sup> und Poseidonios (bei Diodor XXXIV, 2). Bei den in Sizilien aufständischen Sklaven habe es sich nicht — so sagt Poseidonios — um solche gehandelt, die φύσει, sondern um solche, die τύχη (= νόμῳ) δούλοι waren. Es ist eben die erste Aufgabe des Herrn, zu erkennen, ob ein Sklave φύσει oder τύχη δούλος ist. Seitdem wird die Forderung auf „philanthropische“ Behandlung der Sklaven immer auch damit begründet, daß dem τύχη δούλος mit der Sklaverei ein Unrecht geschehe.

Davon, daß Sklaverei schlechthin ein Unrecht sei, steht auch bei Seneca noch nichts. Er bestreitet nur (ganz im Einklang mit Aristoteles, Poseidonios und Cicero), daß ein Sklave deswegen, weil er Sklave ist, auch als φύσει δούλος anzusehen sei. Dem Argument des rücksichtslosen Sklavenhalters: „aber er ist doch ein Sklave!“ hält er entgegen: „Aber vielleicht ist er freien Geistes!“ („Sed fortasse liber animo“ ep. 47, 17). Nichts in dieser römischen Gesellschaft von heute Faktisches ist um seiner Faktizität willen ehrwürdig; nicht die Vernunft hat hier gewaltet, sondern die Fortuna. Nicht nur, ob die Sklaven zu Recht Sklaven sind, ist ganz ungewiß, sondern auch ob die Freigelassenen zu Recht freigelassen sind (ep. 31, 11)<sup>22)</sup>.

21) Wenigstens nach Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, S. 228.

22) In der mancherlei Notizen und Hinweise zu diesem monographisch noch nicht ausreichend behandelten Thema bietenden Arbeit von Max Mühl (Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1928) wird im ganzen immer noch der hergebrachte modern-philanthropische Maßstab an die Antike angelegt. Daß die Sklaverei (als Institution) ein Schandfleck der Antike ist, gilt als feststehend. So wird denn von Aristoteles gesagt, ihm sei zwar „der Gedanke, daß die Sklaverei mit der Würde des Menschen sich nicht verträgt, aufgegangen, aber nicht der Gedanke der Allgemeinheit der Menschenwürde“ (S. 31); der Gedanke des Aristoteles ist ja aber vielmehr der, daß es sich mit

Die naturrechtliche Lösung des Problems der Sklaverei — in Wahrheit die Nivellierung des Problems bis zur Unkenntlichkeit — entstammt, wie es zuletzt Mühl gezeigt hat, der vorsokratischen Sophistik und ihrer Erbin, der kynischen Diatribe. Hier wird der Satz, daß „die Natur keinen zum Sklaven gemacht hat“, von Hand zu Hand gereicht<sup>23)</sup>, bis er endlich mit Epiktet und Dio von Prusa zum Gemeingut der gebildeten Welt im orbis romanus wird. Auch die Juristen seit Ulpian haben ja dann die natürliche Gleichheit aller Menschen zum Prinzip erhoben.

„Natura“ hat hier die Bedeutung der inneren Möglichkeit, die vor jeder Faktizität als reale Möglichkeit unterstellt wird. „Iure naturali omnes homines liberi nascebantur“ (§ 2, I. 1, 2). Nur wenn Natur ein reales Ordnungsprinzip ist, kann dieser Satz Gültigkeit haben. Nur dann kann von einem ordo naturalis als einem realen Prinzip für das gesellschaftliche Leben gesprochen werden. Nur dann kann aus dem ordo naturalis der Sklaverei die Legitimierung versagt werden.

Wird diese Idee des ordo naturalis anerkannt, so ist damit zugleich die Möglichkeit gegeben, die Kategorien des Rechts und der Staatsverfassung apriorisch zu entwickeln aus den Grundbestimmungen der societas (pax, iustitia). Es ergibt sich eine in allen Zügen weltliche Staatstheorie. Eine solche hat aus den Elementen des antiken Denkens die Scholastik entwickelt.

In der Patristik aber kann zunächst von dieser naturrechtlichen Auffassung des weltlichen Lebens keine Rede sein. Hier ist der νόμος φύσει κείμενος, der ordo naturalis als eine

der Würde einer Polis nicht verträgt, wenn die, die φύσει δοῦλοι sind, freigelassen werden. Auch dafür, daß Seneca „in der Geschichte der Sklavenfrage einen bedeutungsvollen Markstein bildet“ (S. 85), muß Mühl den Beweis schuldig bleiben. Auch die Untersuchung von Angelo Brucculeri S. J., *Il pensiero sociale di S. Agostino*, Roma 1952, S. 85 ff., „La schiavitù“, führt hier nicht weiter. Aristoteles hat, so meint B., trotz manchen Zögerns und mancher inneren Widersprüche, „che non gli fanno grande onore“ (86), die Sklaverei naturrechtlich begründet; Cicero ist ihm darin gefolgt; erst Seneca ist zu Auffassungen gekommen, die „sono ben degne dei Padri della Chiesa“ (88).

23) Auch bei Philo kehrt er wieder: Ἡ μὲν γὰρ (sc. φύσις) ἐλευθέρους ἅπαντας γεγέννηκεν, de vita cont. II, 482. Vgl. im einzelnen Mühl a. a. O.

verscherzte Wesensmöglichkeit des gesellschaftlichen Lebens verstanden. Wohl ist ein Leben nach dem *ordo naturalis* (ohne Gewalt und das heißt auch ohne Sklaverei) zu denken; das Paradies war die Stätte eines solchen Lebens. Aber es hat nur eine innere, keine reale Möglichkeit, nachdem durch den Sündenfall die „Schwächen“ (ἀρρώσθηματα Gregor v. Nazianz Or. 14, 25, „vitia“ Lateiner) in die Menschheit gekommen sind.

Der Gedanke, daß die Sklaverei in toto eine Strafe der Sündhaftigkeit ist, durchzieht seit Justin die christliche Literatur. Daraus ergibt sich — was man selten beachtet hat — zweierlei: 1. die Negierung des Sklavenverhältnisses für das nach dem *ordo naturalis* aufzubauende kirchliche Leben (dieser Gedanke tritt bei den Kappadokiern in den Vordergrund), 2. aber die Anerkennung des Sklavenverhältnisses für das profane Leben.

Es kann nun kein Zweifel sein, daß Augustinus in dieser Frage nicht auf seiten der kynischen Diatribe, sondern auf seiten der *Patres* steht, die ja auch die Seite der *Apostel* ist. Alle Versuche, ihn von dem „Vorwurf“ der „Verteidigung der Sklaverei“ freizusprechen, sind abwegig — schon deshalb, weil sie sich auf den Boden des von modern-naturrechtlichen Voraussetzungen erhobenen Vorwurfs stellen.

Gerade die katholischen Interpreten in ihrem Bestreben, Augustin als mit der späteren offiziellen Kirchenlehre im Einklang zu erweisen, sind diesem Irrtum oftmals verfallen. Seidel (a. a. O. S. 31) sieht zwar, daß „Augustin sich nicht für die Aufhebung der Sklaverei ausspricht“, möchte aber nicht annehmen, daß er „grundsätzlich an derselben festhalten will“, sondern vermutet, daß er nur vor der „Unmöglichkeit, zu seiner Zeit eine solche Forderung durchzusetzen, zurückgewichen“ sei. Auch Schilling (a. a. O. S. 258) kommt zu dem Ergebnis, daß Augustin „die Sklaverei als eine Ungerechtigkeit auffaßt“, aber *rebus sic stantibus* keinen anderen Ausweg sieht als die Ermahnung zur Freilassung und, wenn diese nicht zu erlangen ist, das *cum bona voluntate servire*. Auch er findet also zwischen dem Theoretiker und dem Realpolitiker Augustin einen gewissen Widerspruch.

Der Gedanke des Augustin wird aber mit solcher Beschönigung entstellt, ja schon durch die Absicht solcher Beschönigung seiner Würde beraubt. Faßt man den Gegensatz zwischen der spätrömischen Vulgärphilosophie und der altkirchlichen Tradition ins Auge, so liegen die Dinge einfach genug. An eine prinzipielle Aufhebung der Sklaverei im profanen Leben (im Rahmen der „civitas terrena“) kann nicht gedacht werden. Die Sklaverei widerspricht zwar dem *ordo naturalis* insofern, als es diesem zufolge keine Sklaven geben sollte („Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati“ XIX, 15); durch Aufhebung der Sklaverei im profanen Leben würde aber der *ordo naturalis* nicht etwa wiederhergestellt, sondern ganz vernichtet. Denn nur durch Sklaverei kann der *ordo naturalis* für das profane Leben in etwas bewahrt bleiben („poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat“ ib.); die Tatsache der Sklaverei beweist, daß das profane Leben, so wie es ist, auf einem Verstoß gegen den *ordo naturalis* gegründet ist, der nur durch Gewalt (und das heißt auch durch Sklaverei) wettgemacht werden kann („quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum“ ib.)<sup>24</sup>). Die Sklaverei ist also für Augustin

24) Har. Fuchs a. a. O. S. 147 ist danach zu berichtigen. Augustin läßt nicht „die Sklaverei nach dem *ordo naturalis* berechtigt sein“, sondern läßt sie als Ahndung eines Verstoßes gegen den *ordo naturalis* (der Ur-Sünder ist hier, wie bei Justin und Chrysostomus, Ham nach Gen. 9, 29) von Gott über das profane Leben verhängt sein. Es bedarf also zum Verständnis nicht der von Fuchs gegebenen Erklärung, daß Aug. in XIX, 15 „fremden Lehren Rechnung trage“. Denn die „fremde Lehre“ (es ist die des Aristoteles, die sich bei Aristides [XXIV 9] in die Fassung kleidet, es sei ein „νόμος φύσει κείμενος“, daß der Schwache auf den Starken hören müsse) hat ja eben einen ganz anderen Begriff des *ordo naturalis*. Für Aristoteles-Aristides ist die Sklaverei ein natürliches Erfordernis, für Augustin ein geschichtliches.

Alle Mißverständnisse kreisen immer wieder um die Redensart von der „Berächtigung“ der Sklaverei. Hätte man statt dessen nach dem „Einklang mit der Natur“ gefragt, so hätten keine Kontroversen entstehen können. Die falsche Fragestellung ist selbst „naturrechtlich“, d. h. geht von der Voraussetzung aus, daß, was natürlich sei, auch Rechtens sein müsse. Nun ist aber für Augustin der (geschichtliche) Mensch von seiner Natur abgefallen; und also kann die Sklaverei für ihn Rechtens sein, obwohl sie gegen die Natur ist.

nicht (wie z. B. Seidel, Schilling und neuerdings Brucculeri a. O. S. 97 wollen) eine iniuria („una radicale ingiustizia“ Brucculeri), sondern die Strafe für eine iniuria. Die Verteilung der Individuen auf die Stände erfolgt aber nicht etwa nach einem „gerechten“ Schlüssel, so daß (wie Seidel meint) das Sklavenverhältnis konsequenterweise in jedem einzelnen Falle als un-aufhebbar zu gelten hätte; sondern die Sklaverei (in toto) ist eine Strafe am genus humanum (in toto).

Während also Aristoteles und alle, die ihm folgen (von Poseidonios bis Aristides) der Sklaverei natürlichen Grund — obzwar faktischen Ungrund in vielen, vielleicht allen Fällen — zuschreiben, die römische Vulgärphilosophie ihr den natürlichen Grund abspricht — ihr allenfalls positive Legalität belassend —, weist Augustin die Frage nach dem Rechtsgrund ab. Er versucht das geschichtliche Faktum providentiell zu erklären. Der von modernen Bewegungen geltend gemachte Gedanke, daß aus der Naturwidrigkeit der Sklaverei die Abschaffung folgern müsse, ist ihm ganz fern und muß ihm ganz fern sein, da er das profane Leben nicht für fähig hält, den ordo naturalis aus eigenen Kräften wiederherzustellen. Die „Abschaffung der Sklaverei“ erfolgt erst dann, wenn „transit iniquitas et evacuatur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus“ (XIX, 15, nach 1. Kor. 15, 24. 28).

Und zugleich: während für Aristoteles und die, die ihm folgen, „φύσις“ gleichsam die Quelle der Erscheinungen in der moralischen Welt ist — derart, daß sie den Titel abgibt für alles Unabänderliche —, für die spätere Stoa dagegen „natura“ der Grund einer inneren Gesetzlichkeit ist, an der auch die moralische Welt teil hat, faßt nun Augustin in systematischem Geist den christlichen Weltgedanken dahin, daß er profanes und kirchliches Leben als Bereiche unterschiedlicher Begründung auslegt.

Die Verhältnisse des profanen Lebens (dominatio, potestas, servitus, principatus, poena in Haus, Stadt und Reich) können als solche nicht dem ordo naturalis unterstellt werden. Sie dienen vielmehr alle der Korrektur der Sündhaftigkeit im Hinblick auf die (relative) pax terrena.



Der alte Streit, ob nach Augustin der Staat „göttlichen“ oder „teuflischen“ Ursprungs sei, beruhte also auf einer falsch gestellten Frage. Zu fragen ist, wie Augustin den Ursprung der Zwangsgewalt (*dominatio, potestas*) erklärt. Und hier ist die Antwort nach dem, was soeben gezeigt wurde, gegeben: der Grund jeder Zwangsgewalt ist die Sündhaftigkeit des *genus humanum*; der Ursprung der Sündhaftigkeit aber ist gewiß der Teufel. Die Quelle der Zwangsgewalt dagegen ist die *providentia*, die das *genus humanum* zur *pax terrena* zwingt.

Dem Ideal des profanen Lebens — der *concordia civitatis* — soll und kann nun wohl nachgestrebt werden; nicht die *dominandi cupiditas*, sondern das *officium consulendi* und die *providendi misericordia* sollen die Leitsterne des Herrschenden sein; in der Gesamtheit des profanen Lebens in Haus, Stadt und Reich soll das *consulere* und das *sibi consuli velle* die Richtschnur sein. Aber die Verwirklichung dieses Ideals ist nicht Gegenstand der Gesetzgebung oder der Politik, sondern der *Paränese*. Politisch kann nicht auf *potestas* verzichtet werden; es kann nur — und eben dies ist die Aufgabe des *sacerdos* — paränetisch gezeigt werden, daß *concordia* die echte Grundlage der *pax terrena* ist.

So ist es nicht möglich, die Formen des profanen Lebens am *ordo naturalis* zu orientieren; nur der Geist des profanen Lebens kann am *ordo naturalis* — und das heißt, an der Idee der *civitas Dei peregrinans*, der das profane Leben dienen soll — orientiert werden.

Aus diesem Zuge der Gedanken ergibt sich das, was man als den Grundsatz der augustinischen Gesellschaftslehre bezeichnen mag: die Träger profaner Gewalten haben die Pflicht, in allem, was sie tun, der *civitas Dei peregrinans* zu dienen, die *sacerdotes* haben die Aufgabe, den christlichen Geist der *caritas, clementia, sollicitudo, misericordia* in das profane Leben einzubilden.

Sofern aber die Träger profaner Gewalten selbst Bürger der *civitas Dei peregrinans* sind und ihrem Amt als echte Bürger vorstehen, besteht kein Problem der Kompetenzabgrenzung zwischen „Staat“ und „Kirche“.

Es war der Kardinalfehler aller älteren Augustin-Interpretation, daß sie immer nach einer solchen Abgrenzung bei Augustin suchte, und es kann als gesicherter Bestand der neueren Forschung gelten, daß das Denken Augustins hier eine eigentümliche Offenheit zeigt, ja, daß es gerade diese Offenheit ist, die es den streitenden Parteien des Mittelalters ermöglichte, jede gewünschte Auffassung in Augustin hineinzulegen<sup>25)</sup>.

Über diese Feststellung hinaus erhebt sich nun aber die Frage, inwiefern dieses Fehlen einer festumrissenen Theorie über das Verhältnis von Staat und Kirche (d. h. von profanen und geistlichen Lebensordnungen) aus der universalhistorischen Gesamtanschauung Augustins resultiert.

Ehe dies erörtert werden kann, ist der Kirchenbegriff Augustins zu klären.

#### V. Ecclesia.

Zumeist hat man darüber diskutiert, ob Augustin, wenn er von *ecclesia* spricht, mehr an die sichtbare (hierarchisch instituierte) oder an die „unsichtbare“ Kirche des Tyconius (die *societas electorum*) denke. Man hat es aber unterlassen, zu fragen,

25) Es seien nur einige gewichtige Stimmen verzeichnet. J. N. Figgis (The political aspects of St. Augustine's City of God, London 1921, S. 84): „Now Augustine (however you interpret him) never identified the *Civitas Dei* with any earthly State. But he had prepared the way for other people to do so.“ Gilson a. a. O. S. 321: „Die Idee einer theokratischen Herrschaft ist mit seiner Lehre nicht unvereinbar, obgleich er das Prinzip nie ausdrücklich formuliert hat; wenn aber das Ideal des Gottesstaates diesen Gedanken nicht einschließt, so schließt es ihn auch nicht aus.“ Soranzo a. a. O. S. 388: „A Sant' Agostino forse non si offerse l'occasione di toccar questo arduo tema; egli visse i suoi anni più maturi e più fecondi in Occidente durante l'impero del forte e sapiente Teodosio, del mitissimo Onorio, che furono in ottime relazioni con la Chiesa.“

Ganz abweichend hiervon Beyerhaus (a. a. O. S. 205 ff.), der bei Augustin ein „theokratisches Herrschaftsideal“ finden will. Zum Beleg erinnert Beyerhaus daran, daß für Augustin im *regnum Christi* „der Gottkönig Christus ganz von selbst als der eigentliche Inhaber von *regnum* und *sacerdotium* erscheinen mußte“. Aber er übersieht, daß das *regnum Christi* bei Augustin die *ecclesia* ist, in der allerdings Christus rex und sacerdos ist (wie es ja vorbildlich der Hebräerbrief entwickelt hatte).

Damit wird aber auch die Kommentierung hinfällig, die B. nach Scholz (S. 119) und Moriz Ritter (Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Mü.-Berl. 1919, S. 76) gegen Reuter, Troeltsch und Bernheim von *De civ. Dei* XX, 9 geben zu müssen glaubt. „Kann es eine

inwiefern ecclesia für Augustin eine eschatologische Größe ist.

Daß hiervon auszugehen ist, zeigt aber die Stelle in De civ. Dei, an der zuerst einläßlich von ecclesia die Rede ist (XVIII, 47). Augustin nimmt das οἰκοδομήσω von Matth. 16, 18 zum Anknüpfungspunkt seiner (als tropica locutio vorgetragenen) Erörterung. Als sinnliche praefiguratio der ecclesia ist der Tempel zu betrachten; Haggais Prophetie von der Wiederaufrichtung des Tempels ist in Erfüllung gegangen durch die aedificatio ecclesiae per Christum, der darum auch „architectus“ heißt (II, 352, 27 Domb.). Daß Christus auch der „Eckstein“ (petra 15) ist, bedeutet natürlich keine Inkongruenz des Bildes, wenn man bedenkt, daß Christus sowohl Gott ist als Mensch war. Christus ist der Architekt, Jesus der Eckstein.

Daß nun ecclesia für Augustin primär eschatologischen Sinn hat, also die Versammlung der Heiligen im Gottesreich bedeutet, zeigt sich, wenn gesagt wird, die domus novi testamenti werde als größer denn der Tempel in Erscheinung treten, „wenn sie geweiht werden wird“ (18). Der Wandel der ecclesia auf Erden, der „Bau“ der civitas Dei ist eine zeitliche Vorbereitung

realistischere Deutung der Kirche als einer sichtbaren objektiven Heilsanstalt geben,“ — so fragt Beyerhaus — „als wenn in Erklärung von Apok. 20, 4 die Vorsteher der gegenwärtigen Kirche . . . auf den Thronen der Heiligen sitzen, zur Weltherrschaft wie zum Weltenrichteramt bereit?“ Aber hier ist der Zusammenhang nicht gesehen, in dem die Stelle steht. Es handelt sich für Augustin darum, den „χλισταί“ gegenüber die sämtlichen Angaben von Apok. 20 allegorisch zu deuten, die ganze Vision von der prima resurrectio auf das in fide vivere zu beziehen. Die erste Auferstehung wird nicht noch — wie die Chiliasten meinen — stattfinden; sie hat schon stattgefunden. Nun muß erklärt werden, wie die einzelnen Angaben zu verstehen sind. Das regnum Christi ist nicht das faktische zukünftige messianische Reich, sondern die civitas Dei peregrinans als ecclesia. Die „sedes“ und „sedentes“ beziehen sich auf die praepositi. — Wieso ist also gesagt, die Bischöfe seien zum „Weltenrichteramt bereit“? Gesagt ist viel mehr, die „Weltenrichter“ seien nur „mystice“ als Weltenrichter angesprochen; in Wirklichkeit seien die praepositi in ihrer Funktion als praepositi gemeint. Weltenrichter sei nur Gott und sonst niemand.

Es läßt sich aus der Stelle also über den augustinischen „Kirchenbegriff“ nichts anderes entnehmen, als daß die Kirche praepositi hat. Ist das aber der Hinweis auf ein „theokratisches Herrschaftsideal“?

Bemerkt sei noch, daß auch an dieser Stelle nicht (wie Reuter und Troeltsch wollen) auf die „exegetische Nötigung“ rekurriert zu werden braucht. Auch ohne dies ist der Sinn verständlich, ja trivial.

auf das Sein der ecclesia als ewiges; die „Weihe“ kann erst nach Vollendung des Baues stattfinden, also am Tage der Parusie. Erst wenn „veniet desideratus cunctis gentibus“ (nach Hagg. 2, 8), steht die ecclesia da. Das Haggai-Wort darf, so sagt Augustin ausdrücklich, nicht auf den primus adventus Jesu bezogen werden; denn als Jesus geboren wurde, war er noch nicht von allen gentes sehnlichst erwartet.

„Ecclesia“ ist also primär nicht „die Kirche“, sondern die Gemeinschaft der Heiligen im Gottesreich.

Daß diese als eine Versammlung vorgestellt wird, zu der durch Ausrufung eingeladen ist (ἐκκαλεῖν!), daß also Augustin ecclesia nicht als festen politischen Terminus („die Kirche“) verwendet, sondern so sehr in der griechischen Rede denkt, daß er das Etymon im Sinn behält, beweist die unmittelbare Anknüpfung von „multi vocati, pauci vero electi“ an die eschatologische Auslegung von Hagg. 2, 8. Die Einladung ist an viele ergangen, aber von diesen sind die meisten „so gekommen, daß sie vom Gastmahl fortgejagt wurden“ (29), nämlich von dem Gastmahl, mit dem in Matth. 22, 2 ff. die βασιλεία τοῦ θεοῦ versinnbildlicht wird.

Daß die Prädestinationslehre Augustins aus dem Zweifel erwachsen ist, ob alle Getauften Teilnehmer der ewigen Seligkeit sein werden, hat man oft hervorgehoben. Fraglich aber ist es, ob es bei Augustin hierzu wirklich des Einflusses des Donatismus, insbesondere des Tyconius bedurfte. Ehe man solchen Einfluß annimmt, muß man erst untersuchen, ob denn der katholischen Lehre der Gedanke fremd war.

Wie steht es hier mit Ambrosius?

„Quisquis bona fide atque opere ingreditur Ecclesiam, fit supernae illius civis et incola civitatis quae descendit (Perfekt!) de coelo“ (Ap. David 85). Die civitas coelestis ist hiernach kein zukünftiges Reich, sondern ein gegenwärtiges, das durch die Ecclesia zur Erscheinung kommt. So kann Ambrosius denn auch sagen, daß die ecclesiarum conventicula die „Mauern des himmlischen Jerusalem“ sind (nach Hohel. Sal. 8, 18 auf die Ecclesia gedeutet).

Ambrosius bezieht also nicht — wie später Augustin — die sichtbare Kirche in die *civitas Dei peregrinans* ein, sondern bezieht sie unmittelbar auf das Gottesreich. „*Civitas Dei Ecclesia est*“ (Expos. in ps. CXVIII, 15, 35). Das zuerklärende Wort — *Civitas Dei* — wird mit dem, was schon bekannt ist — *Ecclesia* — erklärt. „Die *civitas Dei* ist nichts anderes als die Kirche, von der ihr ja wißt, was sie ist“ — nämlich die sakramentale Anstalt.

Und wie ist die Kirche nun in ihrer Bezogenheit auf das Gottesreich zu verstehen? „*Ecclesia est imago coelestium*“ (De Int. Job et Dav. II, 9) und ist als solche in der Zeit der Synagoge nachgefolgt; „*postquam umbra praeteriit, imago successit*“ (ib.).

Für Ambrosius ist also *ecclesia* nichts Eschatologisches; die Beziehung von Zeitlichkeit und Ewigkeit wird ganz platonisch als Mimesisverhältnis begriffen. Die (augustinische) Vorstellung des Anbruchs der Ewigkeit *post finem sine fine* fehlt. Dem augustinischen Bild der Wanderung durch *hoc saeculum* und der Erbauung der Gottesstadt als eines geschichtlichen, teleologisch bestimmten Vorganges entspricht das ambrosianische Bild der Mauer aus lebenden Steinen. Ambrosius denkt nicht universalhistorisch von der Kirche; sie ist für ihn je und je die Mauer der *civitas Dei*; „*regnum Ecclesiae manebit in aeternum*“ (Exp. in Luc. VII, 91).

Von einem bestimmenden Einfluß des Ambrosius auf Augustin<sup>26)</sup> hinsichtlich der Konzeption von *De civitate* kann also wohl kaum die Rede sein. Immerhin gemahnt die *locutio* des Kernkapitels XVIII, 45 an Ambrosius, wenn es dort heißt: „*domus aedificatur Dei... lapidibus vivis, longe gloriosior quam templum illud fuit quod a rege Salomone constructum est.*“ Während aber bei Ambrosius die *conventus ecclesiarum* als Mauern des Hierusalem caelestis gesehen werden, deren Steine die lebenden Gläubigen sind, muß bei Augustin die Beziehung der *conventus* auf die Mauern wegfallen; denn die *vivi lapides* sind bei ihm nicht mehr die lebenden Gläubigen,

26) Wie ihn Harnack, Dogmengesch. III, 4. Aufl. 1910, S. 47 finden wollte. Batiffol (Le catholicisme de Saint-Augustin, Paris 1920, I, S. 127) nannte schon diese Vermutung Harnacks „contestable“.

sondern die *electi post resurrectionem*. Der Bau wird am Ende huius saeculi vollendet sein.

Zwar hat auch Ambrosius das Bild des *aedificare* („*Propetae Ecclesiae annuntiarunt aedificationem futuram*“ Ep. 70); aber es ist nicht die *civitas Dei aeterna*, die in der Zeit aufgebaut wird, sondern „die Kirche“.

Man sieht, wie unter dem Zwange des universalgeschichtlichen Denkens auch die Bilder eine andere Bewandtnis erhalten. Mag auch Ambrosius — wie es Leisegang und Stegemann gezeigt haben — Augustin die Hermeneutik der *tropica locutio* gelehrt haben — nicht dieser Einfluß ist entscheidend, sondern das, was Augustin daraus gemacht hat.

Nun hat aber auch Ambrosius sehr energisch auf das Problem der Reinheit der Kirche reflektiert, von der er sagt, daß sie „*plerosque terrenos*“ neben „*sanctos angelis comparandos*“ in sich schließt (Exp. in ps. CXVIII, 12, 25); die *ecclesia* ist „*coelum et mundus*“ (ib.). Auch hier nun besteht die eigentümliche Wendung, die Augustin bringt, darin, daß er nie von der *seienden*, sondern immer von der (sein werdenden bzw.) *werdenden* *ecclesia* spricht. Er sagt (XVIII, 45), daß in *hoc saeculo maligno* die *ecclesia* „*futuram celsitudinem comparat*“; der Gedanke des *Entstehens* der *ecclesia* wird überall in den Vordergrund gerückt. Es wird gesagt von ihr: „*eruditur*“ (II, 333, 10 Domb.); alle Redewendungen haben geschichtlichen Bezug, betreffen Anfang, Werden und Ende, nicht ein ständiges Sein wie bei Ambrosius<sup>27</sup>). So nun auch die Rede von den unreinen Gliedern. „Im Schleppnetz des Evangeliums werden sowohl *reprobi* wie *boni* gefangen und schwimmen in dieser Welt wie in einem Meer ununterschieden miteinander umher — bis alles ans Ufer gelangt, wo dann die *mali* von den *boni* geschieden werden“ (333, 12—15). Auch hier wieder die teleologische Wen-

27) Es ist nicht so, daß Ambrosius keine Eschatologie hätte; er lehrt (enarr. in ps. 1, 54—56) die doppelte Auferstehung; die *iusti* allein nehmen an der 1. Auferstehung teil, die anderen brennen während der Zeit zwischen 1. und 2. Auferstehung; zugleich wird aber auch schon die Bekehrung als *resurrectio* bezeichnet („*si hic resurrexerimus a mortuis, et illic resurgemus*“ 55); zur zweiten Auferstehung werden dann die *peccatores* (*credentes in Christum*) vor Gericht gezogen und nach ihren Werken abgeurteilt, mit abgestufter Strafe und Möglichkeit der Begna-

dung; das Ende der Welt ist ein Hingelangen, der Abschluß eines Weges.

Gerade weil das übergeschichtliche Geschehen in der Geschichte zu Ende kommt, kann auch nun kein nachgeschichtlich-  
endgeschichtlicher Zwischen-aíwv angenommen werden. In dieser radikalen Eliminierung des βασιλεία Χριστοῦ als eines endgeschichtlichen Reiches hat Augustin sich, soweit wir sehen, der gesamten Überlieferung entgegengestemmt; nur einer ist ihm vorangegangen: Tyconius. Doch mag auch die heilsgeschichtliche Umdeutung des Millenniums das „geistige Eigentum“ des Tyconius sein; entscheidend ist auch hier, was Augustin daraus gemacht hat. Nicht nur hat er den Ernst des Gedankens, daß sich für Jeden Alles hier entscheidet, zu voller Geltung gebracht — und eben vor diesem Ernst ist die Kirche ja dann in den Fegefeuergedanken ausgewichen —, er hat daraus auch den Gedanken der Vollendbarkeit der ecclesia als einen universalhistorischen Gedanken geschöpft.

Ecclesia, civitas Dei peregrinans, regnum Christi per mille annos — das sind also verschiedene Namen für ein und dieselbe Sache. Augustin erläutert nicht — wie Ambrosius — eines mit dem anderen, so, daß er etwa als bekannt voraussetzte, was ecclesia ist. Vielmehr muß, was ecclesia ist, ebensowohl begriffen werden wie das, was civitas Dei ist. Augustins Absicht ist nicht, wie man immer wieder gemeint hat, zu zeigen, daß der Gottesstaat „die Kirche“ ist, sondern die: der Kirche zu zeigen, was sie ist, nämlich der zu seiner Vollendung wandernde Gottesstaat. Und seine Absicht ist ferner nicht, dem Staate zu zeigen, wie er sich zur Kirche zu verhalten habe, sondern die, dem Staate zu zeigen, was er sein kann: der Helfer zur Vollendung des Gottesstaates. Eben darum liegt es aber nun nicht nur nicht außer dem Bereich der Möglichkeit, daß Staat und Kirche iden-

digung; die impii werden nicht zum Gericht, sondern ad poenam auf-  
erstehen. Man sieht, wie ganz anders die Dinge bei Augustin dadurch  
aussehen, daß er die erste Auferstehung geschichtlich deutet.

Wesentlich für unseren Zusammenhang ist aber, daß bei Ambrosius  
in diesem Zusammenhang nie von ecclesia die Rede ist; ecclesia ist  
für ihn die Anstalt des Heils; der Priester hat die Aufgabe, die „redemptio  
totius corporis ecclesiae“ zu bewirken (Ep. 36, 7). Die ecclesia wird  
nicht zustande gebracht, wie bei Augustin, sondern erlöst.

tisch werden; in der vollendeten Christenheit sind Staat und Kirche identisch; im Gange der Heilsgeschichte liegt es also, daß sie einander zu wachsen. Nichts wäre dem Gedanken des Augustin fremder als das Unternehmen, Kompetenzen abzugrenzen.

Von hier aus wird nun auch Augustins Stellung zur Staatstheorie erst so recht verständlich. Nicht im profanen Leben als einem eigenständig zu ordnenden Bereich — wie es später die Scholastik lehrt — kommt der *ordo naturalis* zur Geltung, sondern allein im *regnum Christi*, d. h. dann, wenn das Gesamtgeschichtlichen Lebens an der christlichen Religion orientiert ist. Der *ordo naturalis* kennt keine Gewalt (*potestas*). Die innere Wesensmöglichkeit des Gemeinlebens, verscherzt durch den Sündenfall, ist durch die Gnade Gottes in Christus reale Möglichkeit geworden. Diese hat ihre Wirklichkeit in der *civitas Dei peregrinans*, sofern sie seit Christus nicht mehr nur in einzelnen ist, sondern in der Gesamtheit des *populus* der Christenheit, also seitdem sie *catholica ecclesia* ist. Diese, wie sie ein Bild der *civitas Dei aeterna* ist, ist sie auch Vorbild des Staates (dieser *imago imaginis*), und zwar insofern sie nicht auf *potestas* gegründet ist, sondern auf den Geist.

Der *sacerdos* herrscht nicht; er hat nicht nur keine *potestas*, sondern auch keine *auctoritas*. Die *potestas* hat Christus, die *auctoritas* die *scriptura*. Des Priesters Amt in der Gesellschaft ist das *consulere* und nur dieses. Sein Arm ist das Wort<sup>28)</sup>.

Es ist also real möglich, das profane Leben mit dem Geist des Christentums zu durchdringen. Und darum ist für Augustin eine weltlich-naturrechtliche Konstruktion des profanen Lebens ausgeschlossen. Die Variabilität der *leges temporales* — die der spätantiken Bildung (Epiktet!) so anstößig war und sie auf die

28) Auch in der Stellung zur Häresie ist hier keine Inkonsequenz bei Augustin. Die Anrufung der *potestas* gegen Störer der Katholizität erfolgt erst dann, wenn diese Zwang ausüben. Das „*cogite intrare*“ gegen die Donatisten ist als Abwehr des donatistischen „Terrors“ eine *dira necessitas*. Innerhalb der *ecclesia* waltet allein die Kraft des Glaubens und die Macht der Liebe. Dies ist nicht etwa nur die theoretische Meinung des Augustinus, sondern gerade auch der Grundsatz seiner Kirchenpolitik (für die Einzelheiten s. die vortreffliche Darstellung bei Batiffol a. a. O.).



Suche nach dem Einheitsrecht geführt hat — braucht ihn nicht anzufechten. Darum kommt es ihm auch nicht in den Sinn, der Kirche eine Befugnis zur profanen Gesetzgebung oder zu autoritativer Mitwirkung bei solcher zuzuweisen. „Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra . . . non curat quidquid in moribus legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena conquiritur vel tenetur, nihil eorum rescindens vel obstruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur“ (XIX, 17); wenn nur der Staat der christlichen Religion nicht entgegenwirkt (non impedit)<sup>29)</sup>.

Denkt man aber die römische und scholastische naturrechtliche Staatstheorie aus der Gedankenwelt Augustins fort — und das muß man, wie wir eben zeigten —, so bleibt dem Gedanken, daß der Staat sich in Kirche verwandeln solle, nichts Befremdendes mehr anhaften. Denn es ist ja nicht an „die Kirche“ gedacht, sondern an die peregrinans, das regnum Christi. Der byzantinische Cäsaropapismus liegt in der Tat eher in der Nachfolge des augustinischen Denkens als die abendländische Konkurrenz von regnum und sacerdotium; aber seine eschatologische Orientierung, aus der die teleologische Geschichtsdeutung entspringt, verhindert doch zugleich, daß er die Idee der Identität

29) Ob Augustin hiermit „dem folgenden Jahrtausend maßgebende Richtlinien für das Verhältnis von Staat und Kirche hinterließ“ — wie Har. Fuchs (a. a. O. S. 85) meint —, muß ernstlich bezweifelt werden. Vielmehr wird eine Nachprüfung das Recht der Troeltsch'schen These bestätigen, daß „die Kirche Augustins keine einheitliche Administration, keine Papstherrschaft, keine rechtliche Universalkirche“ hat (a. a. O. S. 31). Dem widerstreitet auch nicht das berühmte „causa finita est“ des 151. Sermo; es ist ja damit nur eine — zur Idee der Katholizität in unerläßlicher Korrelation stehende — Lehrautorität der sedes apostolica in solchen Fragen anerkannt, die zum Schisma treiben können. Mutet er doch den Pelagianern nichts anderes zu als er sich selbst auch zumutet — nämlich ihre Meinung dem Erfordernis der Einheit der ecclesia einzufügen. An ein *ius canonicum*, das etwa mit einem *ius civile* in Widerstreit treten könnte, denkt Augustin nirgendwo; die voriustinianische Flüssigkeit des gesamten Rechtslebens im orbis romanus legt ihm solche Erwägungen ja auch gar nicht nahe. Daß im Investiturstreit beide Parteien sich auf Augustin berufen zu können meinten, beweist doch wohl eher, daß er dem Jahrtausend keine „maßgebenden Richtlinien“ hinterließ. Wie hätte sich auch der Investiturstreit aus Augustin entscheiden lassen sollen?

von Staat und Kirche als die Form eines geschichtlichen Zustandes — etwa des „cäsaropapistischen“ — beschreibt. Denn weil sein Denken teleologisch ist, kann er keine Theorie vom Staat und von der Kirche — als dauernder Gebilde — haben.

#### VI. Procursus.

„Vergeblich versuchen wir die Anzahl der Jahre, die dieser Welt noch bleiben, zu berechnen und zu bestimmen — vergeblich, weil, wie wir aus dem Munde der Wahrheit hören, dieses Wissen nicht unsere Sache ist“ (XVIII, 53). Der Zeitpunkt des Weltendes ist nicht offenbart und also auch nicht durch Deutung aus der Schrift herauszulesen. Augustin hat das Millennium nicht nur als Vorstellung des messianischen Zwischenreiches aus seinem Geschichtsbild eliminiert, sondern auch der endgeschichtlichen Geschichtsdeutung die Befugnis bestritten.

Es gilt, sich klarzumachen, was die Konsequenz dieser radikalen Wendung ist. Geschichts-transzendentes Gottesreich und säkulares Geschehen treten sich im Geschichtsbild des Augustin rein und ohne Übergänge gegenüber — dennoch aber nicht dualistisch entgegengesetzt, sondern aufeinander bezogen durch den Gedanken der *ecclesia* (*peregrinans*) als des werdenden Gottesreiches. „*Usque in huius saeculi finem inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit ecclesia*“ (XVIII, 51 — II, 337, 30 Domb.).

Mit dieser Absage an die in aller älteren christlichen Literatur waltende Erwartung des messianischen Reiches, mit der Deutung des *regnum Christi* auf den *procursus ecclesiae* ist nun aber der Blick mit aller Energie auf das Geschehen in *hoc saeculo* in seiner Gesamtheit gelenkt. Durch den Bruch mit der Zwischenreich-Erwartung wird Augustin zum *Universalhistoriker*<sup>30)</sup>.

30) Daß Augustin mit seiner These, daß die *prima resurrectio* kein Endereignis, sondern ein Heilsgeschehen sei, sich mit der eschatologischen Lehre des Paulus in Widerspruch setzt, ist ihm selbst nicht zum Bewußtsein gekommen. Ebenso wenig der Bruch mit der paulinischen Kosmologie. Das Grundprinzip der paulinischen Auferstehungslehre — die Verwandlung der Materialität, die Verklärung der Leiber — wird von Augustin (ohne Wissen, daß er hier gegen Paulus polemisiert) bestritten. Vom *corpus spiritale* wird

Regnum filii hominis est hic ecclesia (XX, 9 bis II, 428, 15 Domb.). „Die Kirche hier“ — so wird auch (In Ev. Jo. tract. 115) das „Reich, das nicht von dieser Welt ist“ erläutert. Es ist nicht „hinc“, aber es ist „hic“.

(XXII, 21) ausdrücklich gesagt, daß in ihm die *caro spiritui subdita* sein werde, „sed tamen caro, non spiritus“. Wie ist dies Verhältnis Augustins zu Paulus zu erklären? Durch die Untersuchungen von Ernst Benz, Marius Victorinus (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. I, Stuttgart 1932) ist der Zusammenhang Augustins mit dem lateinischen Neuplatonismus näher aufgeklärt. Insbesondere zeigt Benz, welche Bedeutung es für Augustin hat, daß die lateinischen Neuplatoniker ganz konsequent den Begriff des vernünftigen Willens (*βούλησις*) zum Grundbegriff der Theologie und Christologie machen. Im Zusammenhang einer solchen Auffassung hat die paulinische Lehre von *πνεῦμα* und *δόξα* keine Stelle mehr. Die „Verwandlung“ in der Auferstehung ist keine Verwandlung der materiellen Beschaffenheit, keine „Verklärung“, sondern eine Verwandlung der Willensrichtung.

Es bedürfte einer eigenen Untersuchung, um zu zeigen, wie der Weg von dem ganz geschichtslosen Weltbilde des Marius Victorinus (vgl. Benz S. 105) zu dem geschichtlichen des Augustin führt. Für Marius Victorinus gibt es, ganz nach plotinischem Vorbild, nur eine Seelengeschichte, den Prozeß der Reintegration (vgl. Benz S. 265 ff.); bei ihm fehlen auch, entsprechend dem Festhalten am plotinischen Begriff der *ὄλη*, die Lehre von der *creatio ex nihilo* (Benz S. 357) und damit auch der augustinische Gedanke vom Ursprung der Zeit im Willen Gottes.

Indem Ambrosius die Willensmetaphysik der lateinischen Neuplatoniker aufnimmt (Benz S. 356 ff.), verwandelt er sie der biblischen Auffassung von der Majestät Gottes an. Die *creatio* wird als geschichtlicher Vorgang begriffen. Demgemäß wird dann auch der Prozeß der Reintegration nicht mehr als ein seelengeschichtlicher, sondern als ein weltgeschichtlicher gesehen. Der *finis saeculi* ist ein *recurrens in Dei voluntatem*. Damit ist der Boden bereitet, auf dem Augustins Verständnis des Weltgeschehens sich entfaltet.

Bei diesem Vorgang der Aneignung des Neuplatonismus durch die christliche Dogmatik, den Benz des näheren als die „voluntaristische Umformung des griechischen Gottesgedankens und die Übernahme dieser Willensmetaphysik zur begrifflichen Verdeutlichung des christlichen Gottesgedankens“ (S. 362) beschreibt, muß nun aber die paulinische Auferstehungslehre eine Umdeutung erfahren. Die Auferstehung wird bei Marius Victorinus ganz plotinisch (vgl. Enn. III, VI, 6 und Benz S. 268) als Vollendung der *renovatio spiritus mentis* gedacht (vgl. auch Benz S. 120 f.); die *transmutatio in melius* macht den Leib der Vollen-deteten „*aequiforme cum corpore gloriae ipsius*“, d. h. des *λόγος*; sie macht ihn zu dem, was der *λόγος* je und je ist: zur *species Dei*, und was der Mensch gleichfalls präexistent war; es handelt sich (Benz S. 119) um eine „Rückbildung des Geistprinzips im Menschen in seine Integrität“. Damit ist die paulinische Auffassung entscheidend umgedeutet. „Diese Umdeutung bedeutet also einen direkten Anschluß der christlichen Auferstehungslehre an die neuplatonische Spekulation“

Man hat sich des öfteren daran gestoßen, daß Augustin im Verlaufe seiner Darstellung den Gedanken der *civitas Dei* allmählich zugunsten der *ecclesia* preisgebe. Von dem universalhistorischen, heilsgeschichtlich teleologischen Grundgedanken her wird aber dieses „Schwanken des Sprachgebrauchs“ unschwer verständlich. *Ecclesia* (Versammlung), *regnum* mit zugehörigem *populus* wird die *civitas Dei peregrinans* erst durch das Erscheinen Christi. Vorher hat sie wohl Bürger gehabt, aber war noch keine *ecclesia*.

Abel war der erste *peregrinans*, oder der erste, in quo *civitas Dei peregrinabatur*. Nach Abels Tod wurde Seth geboren, der Stammvater der *vasa misericordiae* (XV, 21), und mit ihm begann die kontinuierliche *peregrinatio* der *civitas Dei*, die aber von Anbeginn an mit der *civitas Cain* blutsmäßig vermischt war. So konnte es geschehen, daß, wie Gen. 6, 2 berichtet, die *filii Dei* (von Augustin als Bürger der wandernden Gottesstadt gedeutet [c. 22]) die *filiae hominum* beehrten und dem Gericht der Sintflut anheimfielen, dem nur ein „*perfectus civis civitatis Dei peregrinantis*“ — Noe — enthoben wurde, dessen Arche das Sinnbild der „*civitas Dei in hoc saeculo peregrinans, hoc est ecclesia (!)*“ war<sup>31)</sup>.

Von Noes Söhnen ist Sem der, de cuius semine in carne natus est Christus, der Vater der *circumcisio*, Japhet der

(Benz S. 269). Daß hier gnostische Elemente die Vermittlung bilden, zeigt Benz S. 9 f. und S. 319 ff.

Die Möglichkeit, diesen umgedeuteten Auferstehungsgedanken mit dem biblischen, sinnlich-leiblichen zu verbinden, bot sich für Augustin in der Lehre der Apokalypse von der doppelten Auferstehung. In die Lehre von der *prima resurrectio* konnte das ganze neuplatonische Gedankengut hineingearbeitet werden (vgl. Benz S. 370 ff.); die *secunda resurrectio* blieb eine *resurrectio* im Literalsinn. Da aber der paulinische Dualismus *σάρξ-δόξα* schon ganz in den neuplatonischen Gedankenzug umgedeutet aufgenommen ist, so entfällt auch für die *secunda resurrectio* die Verwandlung der sinnlichen Beschaffenheit; es bleibt die Lehre von der Wiederherstellung des Leibes mit ihren eigentümlichen Problemen, wie sie das XXII. Buch *De civ. Dei* entwickelt.

31) Anlässlich der Zweifel, die an der Erzählung von der Sintflut erhoben sind, gibt Augustin die klassische Formulierung seiner universalhistorischen Hermeneutik. „*Nec inaniter ista esse conscripta, nec nihil significare cum gesta sint, nec sola dicta esse significatura non facta, nec aliena esse ab ecclesia significanda probabiliter dici potest*“ (XV, 27—II, 120, 15 Domb.).

des praeputium — wobei „Vater“ wiederum als „praefiguratio“ zu verstehen ist; von Ham dagegen „stammen“ die Ketzler „ab“. In der Folgezeit bleibt der cultus veri Dei nur bei der Nachkommenschaft Sems erhalten, wenigstens sicher nach der Gründung B a b y l o n s, der „civitas confusa“ (XVI, 4). Diese Gründung ist die Errichtung der von da ab kontinuierlichen societas impiorum; mit Babylon beginnt chronologisch die perversa imitatio civitatis Dei, die darauf beruht, daß die superba impietas des Nimrod den ordo der civitas Dei „contra Deum“ nachahmen will; Babylon wird daher zum Sinnbild für die civitas terrena, soweit sie nur „sich selbst darstellt“, also civitas diaboli ist. Mit dem 10. Nachkommen Sems (Abraham) wird dann ein Gelenk der Zeit sichtbar: ein erster procurus civitatis Dei; die notitia Dei wird evidentior, die promissa werden clariora. Es wiederholt sich der Rhythmus des Sintflut-Geschehens; wie dort nur ein perfectus übriggeblieben war, so war hier nur das Haus des Thara übrig, in dem die „Pflanzung der Gottesstadt noch behütet wurde“ (XVI, 13). Aber jede solche Bewahrung bringt zugleich einen procurus. Die civitas Dei peregrinans wird jetzt abgelöst von den regna gentium, in denen die „terrigenarum civitas... excellebat“, und unter denen nun Assyrien die Macht gewinnt. Ihr aber wird das Land Kanaan und ein „semen tamquam harena terrae“ verheißen; d. h. sie erhält irdische Sichtbarkeit.

Von Abraham stammen „omnes gentes“ ab, durch Isaak die gens Israelitica, durch Ismael die anderen „gentes“; aber dieses „Abstammen“ ist nicht von der Art der gesamten Abstammung des genus humanum aus Adam. Von Abraham stammen nur die „pauci“ ab, denen die promissio secundum spiritum gegeben ist; unter diesen sind aber sowohl Juden als Heiden. Das verheißene Land ist das Korrelat zur verheißenen Sichtbarkeit; die civitas Dei e r s c h e i n t zuerst als der populus Israel. Die Geschichte der peregrinans wird nunmehr Geschichte des Volkes Israel. Isaak wird wieder Vater zweier Söhne: des Esau, Stammvaters der Israel unterworfenen Völker, und des Jakob-Israel. Dieser wird gesegnet, seinem „Volk“ (d. h. seiner Nachkommenschaft) wird von denen, die Söhne Abrahams secundum fidem

sind, gehuldigt werden, weil er ein Sohn Abrahams secundum carnem ist.

Die Bedeutung der Bluts-Abstammung ist also für Augustin eine eigentümlich auf einen geschichtlichen Zeitraum beschränkte. Hinsichtlich des *populus Israel* ist die Blutsgemeinschaft von universalgeschichtlicher Bedeutung; denn die Abkunft Jesu von Abraham ist ja eine blutsmäßige. Hinsichtlich des Heidentums dagegen sind keine Feststellungen zu treffen. Christen heidnischer Abstammung — wie Augustin selbst — können nur die Abkunft im Geiste von Abraham (Ismael) annehmen. Damit ist aber zugleich seit Abraham eine doppelte Gestalt der *civitas Dei peregrinans* gegeben: eine sichtbare — der *populus Israel*, der aus *indigenae* und *advenae* (*proselyti*) die „gens Israelitica“ bildet, also den Kern der *Judaei* ausmacht (XVIII, 47), und eine unsichtbare — die Söhne Abrahams im Glauben. Von ihr wissen wir nur aus einem Beispiel: dem des Hiob, der kein Jude war und doch wegen seiner *iustitia pietasque* nicht seinesgleichen zu seiner Zeit hatte. „An ihm hat uns Gott gezeigt, daß auch in anderen Stämmen Männer sein konnten, die Gott gemäß lebten und ihm gefielen, da sie zum geistigen Jerusalem gehörten“ (II, 331, 2 ff. Domb.).

Damit ist der Blick in die Frage aufgetan, wie über die Teilhabe vorchristlicher Gerechter am Gottesreich zu urteilen ist. Es ist anzunehmen, daß sich hier für Augustin aus der heilsgeschichtlichen Umdeutung des Millenniums nachhaltige Folgen ergeben müssen. Da aber dieser Frage zumeist keine Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, so muß zunächst etwas weiter zurückgegriffen werden.

## VII. Christen vor Christus.

Die Frage nach dem Schicksal der vorchristlichen Menschen bei den endgeschichtlichen Ereignissen hat schon die apostolische Christenheit bewegt. Für die aus der geistigen Welt des Judentums hervorgewachsenen Urchristen konnte es keinem Zweifel unterliegen, daß die Frommen in Israel, soweit sie vor Jesus gelebt hatten, in die Seligkeit eingehen würden.

Einer der Kernsätze des paulinischen Kerygma ist es, daß nur „οἱ Χριστοῦ“ an der βασιλεία Χριστοῦ teilhaben werden. Von dieser Glaubensgewißheit her wird das ganze Lebensgefühl des Paulus bestimmt. Dennoch ergibt sich für ihn aus diesem strikten Christiantismus keine Unzuträglichkeit mit der Lehre, daß Abraham das Urbild des *iustus ex fide* ist. Denn Paulus verkündet ja allgemeine Totenaufstehung und Gericht nach Vollendung des messianischen Reiches (1. Kor. 15, 23 ff.). Können zwar am messianischen Reich nur Christen teilhaben, so können dem Gottesreich doch auch die vordchristlichen „Gerechten“ angehören. Daß ihre „Gerechtigkeit“ sich in ihrem Glauben manifestiert, zeigt Abraham, dem ja gerade sein Glaube vor der Beschneidung „zur Gerechtigkeit gerechnet ist“ (Röm. 4, 10); und so ist er der Vater „πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας“ (V. 11).

Einläßlicher ist Paulus der Frage, welche Heiden aus der vordchristlichen Zeit etwa als „gerecht“ anzusprechen seien, nicht nachgegangen; diese Frage gehörte nicht zu seinem Thema, der Verkündigung Christi. Immerhin aber steht es nicht im Widerspruch zur Predigt des Paulus, wenn in der Polemik der nächsten christlichen Generationen gegen den Judentum die Lehre des Paulus von den „Heiden, welche das Gesetz im Herzen haben“, näher entwickelt wurde. So kommt etwa Justin (Apol. 1, 46) zu der These: „Diejenigen, die μετὰ λόγου gelebt haben, sind Christen, wenn sie auch für gottlos gehalten wurden, wie z. B. bei den Griechen Sokrates, Heraklit und ihresgleichen.“ Und Sokrates und Heraklit stehen geradezu neben „Abraham . . . und Elias“ als solche, die Christus, wenngleich nur dunkel, sahen.

Für die Wandlung des „Wir“-Begriffes in den nachpaulinischen Generationen ist es nun ungemein bezeichnend, daß Justin die Teilhabe dieser vordchristlichen „Gerechten“ am Christusreich lehrt (Dial. 80. 81). Der Typus des Heiligen ist herausgetreten als desjenigen, der jedem Gericht entzogen ist (alle übrigen werden nach der allgemeinen Auferstehung am Ende des Millenniums „κατ' ἄξιαν τῶν πράξεων“ behandelt werden, Apol. 1, 12) — und Sokrates wie Heraklit gehören in diesen Ty-

pus<sup>32)</sup>! Nachdem Augustin, dessen frühere „chiliasmische“ Auffassung wir leider nicht näher kennen, die heilsgeschichtliche Umdeutung der Millenniumslehre von Tyconius rezipiert hat, wird er zu einer neuen Antwort gedrängt. Von dem universalhistorischen Grundgedanken der heilsgeschichtlichen Teleologie her ist nun die justinische Lösung nicht mehr zulässig. Denn das hieße, dem weltgeschichtlich entscheidenden *articulum temporis* — der Erscheinung des Christ — sein Gewicht zu nehmen. Denn diese Erscheinung hat ja nun die weltgeschichtliche Folge gehabt, den *procursus der civitas Dei peregrinans* in sein letztes Stadium zu bringen; aus Juden und Heiden ist durch die Predigt der Apostel die *ecclesia catholica*, die alle umspannende und einheitliche sichtbare Gestalt der wandernden Gottesstadt geworden.

Wie nun in dieser *ecclesia* das unsichtbare Pfand des Bürgerrechtes der Glaube an den erschienenen Christus ist und dieser Glaube dank der Predigt ein allgemeiner werden kann, so muß das Pfand des Bürgerrechtes vor Christus der Glaube an den verheißenen Christus gewesen sein, an „den Menschen Christus Jesus, dessen leibliches Kommen werden den alten Heiligen vorherverkündet wurde wie uns jetzt das Gekommensein verkündet worden ist, damit einer und derselbe Glaube alle Erwählten durch ihn in Gottes Stadt, in Gottes Haus, in Gottes Tempel zu Gott führe“ (II, 331, 7 ff. Domb.).

Mit besonderer Eindringlichkeit stellt das 41. Kap. des 18. Buchs *Athen* und das jüdische Land gegenüber, indem es das Sinnbild der beiden Städte für die Zielsetzung des kulturellen Lebens fruchtbar zu machen sucht. *Athen* — *haec daemonicola civitas* — ist zerrissen in Kämpfen der philosophischen „Sek-

32) Es muß beachtet werden, daß Justin — wie ja auch die Johannes-Apokalypse — ein Zwischenreich mit zweifacher Auferstehung lehren. Es stimmt also nicht, wenn Schweitzer (a. O. S. 281) bei Justin von einem „Aufgeben der Unterscheidung zwischen der messianischen und der ewigen Seligkeit“ spricht. Daß Justin „Chiliasm“ sei, sagt zudem Schweitzer selbst (S. 327) und belegt dieses Urteil mit Stellen, die seine Aufstellung auf S. 281 niederschlagen. Damit entfällt auch die Erklärung (S. 280), daß dieser angebliche Wandel in der Eschatologie auf das „Ausbleiben der Wiederkunft Christi“ zurückzuführen sei.



ten“; darin manifestiert sich die Herrschaft des diabolus, des Stifters der Verwirrung; es ist ein Babylon gewesen, eine „civitas confusionis“. Dagegen das jüdische Land: es war einträchtig in der Anerkennung der veraces auctores sacrarum literarum; es zerriß sich nicht in Disputationen; es glaubte an Weissagungen, auch ohne die Zeit ihrer Erfüllung zu wissen; kurzum, es bot den Anblick, den die ideale Kirche alsdann für den ganzen orbis bieten soll.

So kann denn Augustin den bei Paulus angedeuteten, bei Justin und den griechischen Vätern entwickelten Gedanken von der Gottesreichbürgerschaft der gerechten Heiden nicht gelten lassen. Er muß die christianistische Grenze streng ziehen. Daß er darüber die Patriarchen und Propheten nicht ausschließt — die bei Paulus ja vom messianischen Reich ausgeschlossen und nur erst zum Gottesreich zugelassen sind —, bewirkt eben sein Gedanke der civitas Dei peregrinans, deren Bürger vor Christus im Glauben an die Verheißung geeinigt sind. Damit hat er den Begriff des vorchristlichen Gerechten klar von der fides her bestimmt und muß alle „Philosophen“ — soweit er sie kennt — ausschließen.

Die Möglichkeit einer Zugehörigkeit vorchristlicher Heiden zum Gottesreich prinzipiell auszuschließen, liegt aber nicht in Augustins Absicht. Weist er ja nachdrücklich auf Hiobs Idumäertum und die Sibylle hin. „Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritalem Hierusalem“ (II, 531, 1 ff. Domb.).

Was wäre denn nun das Kriterium, an dem sich eine solche Zugehörigkeit erweisen ließe? Kein anderes als die Konformität der Lehrmeinung mit dem Inhalt der doctrina christiana. Ließe sich eine solche zeigen, so wäre damit die Christlichkeit des betreffenden Autors offenbar geworden.

Hier liegt für den modernen Interpreten die schwerste Crux, die Augustin dem Verständnis bietet. Denn wir überzeugen uns allzuleicht, daß Glaube und Doktrin in heterogenen Dimensionen liegen. Versucht man aber, sich gegenwärtig zu halten, daß

bei Augustin das credere die Richtung des Gemüts auf die Anerkennung der Christustatsachen in ihrer kosmologischen und universalhistorischen Bedeutsamkeit ist, daß es also bei Augustin gar nicht „den Glauben“ (als ein abstraktes Überhaupt), sondern allein den Gottesreichglauben in seiner bestimmten Artikulation gibt, so verliert der Gedanke, daß die Konformität einer Doktrin mit der kirchlichen das Signum der Christlichkeit und das heißt Gläubigkeit dessen sein würde, der diese Doktrin gelehrt hat, an Härte.

So kann es denn geradezu heißen, daß die christliche Auferstehungslehre als eine Harmonisierung von Plato und Porphyrius zu entwickeln ist (XXII, 27) — von Plato und Porphyrius, die, „si inter se quaedam communicare potuissent, facti essent fortasse Christiani“ (II, 620, 15 Domb.).

Damit ist in der Tat in einer höchst folgenreichen Weise der Weg freigegeben, den dann das Mittelalter mit der Christianisierung des Aristoteles, spätere Geschlechter mit der Christianisierung des Plato beschrritten haben.

### VIII. Beschluß.

Wir fassen zusammen.

In dem entwickelten System des augustinischen Denkens — will sagen in dem entfalteten Zusammenhang seiner Gedankenwelt — stehen nicht einzelne „loci“ nebeneinander — derart, daß etwa aus verschiedenen Wurzeln die „Gnadenlehre“, die „Prädestinationslehre“, die „Staatslehre“ u. dgl. nebeneinander erwachsen. Vielmehr ist alles aus dem Fundament der Anerkennung der eschatologischen Bedeutsamkeit der Christustatsache und ihrer Auslegung als heilsgeschichtlicher Teleologie erwachsen. Der paulinische Gedanke, daß der Christusglaube, wie die Wurzel der Gerechtigkeit, so auch das Anzeichen der Erwählung ist, ist, vermöge der Umdeutung des paulinischen αὐτὸν μέλλων in heilsgeschichtliche Teleologie, nicht mehr wie bei Paulus zur Ausbildung des urchristlichen Gemeindebewußtseins (im Sinne einer „Mystik des Seins in Christo“, wie es Albert Schweitzer beschrieben hat), sondern zur Ausbildung eines universal-

historischen Bewußtseins in der catholica entfaltet. Die Religiosität des „da, quod iubes“, des Gebets um das donum perseverantiae, diese ewig fortzeugende Kraft des innersten Augustinismus, diese Stütze im Wirken und Leben Luthers, Calvins, Arnaulds, Pascals und so vieler und großer „Augustinisten“ — sie kann historisch, d. h. an Augustin, nur verstanden werden im innigen Zusammenhang mit der weltgeschichtlichen Konzeption Augustins, in der er, unter radikaler Ausscheidung aller endgeschichtlichen, messianischen und origenistischen (heiligungsgeschichtlichen) Vorstellungswelten, das gesamte Saeculum in der Universalität von Zeit und Raum (als κόσμος und als αἰών) auf das in ihm zustande kommende Gottesreich bezogen sieht.

Daß die Geschichts-Transzendenz der augustinischen Eschatologie das säkulare Geschehen für ihn nicht entwertet — wie man so lange und ohne Grund behauptet hat —, sondern vielmehr allererst erfüllt: das gilt es vor aller Einzelinterpretation augustinischer „Lehren“ einzusehen.

Abgeschlossen am 20. Sept. 1933.

---