

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

Geschichte und Geschichtsanschauung dargestellt an altchristlichen Geschichtsvorstellungen.

Von Erich Seeberg.

Berlin-Grunewald, Trabenerstr. 2.

- I. Geschichtsanschauungen in der ältesten Christenheit.
 1. Geschichtsanschauung als Stellung zur Vergangenheit.
 2. Die heilsgeschichtliche Konstruktion in den Anfängen.
 3. Apostelgeschichte und Apokalypse.
 4. Stellung zum Judentum (Barnabas) und zur Kulturwelt (Justin) Imperialismus des Christentums in der Geschichtsanschauung.
- II. Geschichte und Deutung.
 1. Die ältesten Bischofslisten.
 2. Konstantin der Große und seine Spiegelung in der Geschichtsanschauung.
 3. Marcion und Gottfried Arnold.
- III. Augustins Vorläufer und seine wirkliche Stellung in der Kirchengeschichte.
 1. Geschichtsanschauung des Neuplatonismus?
 2. Das lateinisch-afrikanische Christentum.
 3. Augustin als der Zusammenhalt des östlichen und des westlichen Typus des Christentums.
- IV. Zur civitas Dei.
 1. Literarische Charakteristik.
 2. Die sterbende und die siegende Religion.
 3. Kulturphilosophie, Soziologie, Staat; Stellung zu Konstantin.
 4. Die beiden Staaten und ihr Ausgang.

I.

1.

Jede geschichtliche Erscheinung und jede größere geschichtliche Bewegung schafft sich eine eigene Geschichtsanschauung, das heißt eine Vorstellung vom Ablauf der Geschichte, in der die Stellung zur eigenen Vergangenheit zum Ausdruck kommt. Man hat bisher — im wesentlichen bei den Theologen — die Stellung zur Zukunft, besonders zu den letzten Dingen, oder die Leitung der Geschichte durch Gott, durch die Dämonen oder den Teufel bei der Erfassung der Geschichtsanschauung überbetont und die Beurteilung der Vergangenheit, bzw. des Ablaufs der Geschichte nicht genügend gesehen. Trotzdem ist ge-

rade diese Kategorie entscheidend, weil in ihr das Selbstbewußtsein der betreffenden historischen Erscheinung am schärfsten zum Ausdruck kommt. Es ist nämlich die politische Kategorie der Geschichtsanschauung, bzw. die Kategorie des Lebens, um die es sich hier handelt. Jede große historische Erscheinung bildet also ihren Mythos selbst, in dem sich ihr Selbstbewußtsein spiegelt. Sag mir, wie du über deine Vergangenheit denkst, und ich sag dir, wer du bist! Zumeist, da große historische Erscheinungen auch in der Form von Renaissancen etwas Neues wollen oder Umbildungen erstreben, wird die Vergangenheit abgelehnt oder verurteilt. Das größte Beispiel für eine solche lebensnotwendige Ungerechtigkeit ist das Verdikt Luthers über das Mittelalter, dessen Nachwirkungen bis in die Gegenwart hineinreichen, wenn man ohne großes Recht vom „finsternen Mittelalter“ oder von der „verknöcherten Scholastik“ spricht.

Sehr lehrreich ist der Vergleich der Geschichtsanschauungen der einzelnen Konfessionen miteinander, um an das Wesen dieser Konfessionen heranzukommen.

2.

Die Urchristenheit setzt sich mit dem Problem der Geschichte in doppelter Weise auseinander. Auf der einen Seite finden wir entsprechend dem revolutionären Charakter der Urchristenheit die Ablehnung der Vergangenheit, wie sie sich in der Verurteilung der Pharisäer und Saduzäer, d. h. der religiös herrschenden Gruppen der Zeit, ausspricht. In dieser Ablehnung sind auch die geschichtlichen Wurzeln verweht, welche die Gestalt Jesu hat, und die heute nur noch durch den historischen Staub hindurch sichtbar werden. Auf der anderen Seite steht — hier zeigt sich der konservative Zug des Urchristentums, ja vielleicht jeder Religion — der Versuch, die Vergangenheit zur Stütze der eigenen Position zu machen, die naheliegende Geschichte anderer zur eigenen Vorgeschichte zu machen, sich also in diesem Fall aus dem Alten Testament zu rechtfertigen und darauf zu stützen. —

Aus diesem konservativen Bestreben geht die heilsgeschichtliche Konzeption oder Konstruktion hervor. Sie ist durch und durch Konstruktion oder Geschichts-Mythos, in dem sich das Selbstbewußtsein der Urchristenheit ausspricht. Es ist das Thema Weissagung und Erfüllung, das uns hier entgegentritt. Im Alten Testament Weissagung, Schatten; im Neuen Testament Erfüllung, Realität. Eine große Einheit bildet beides durch den Gedanken von der Erziehung seines „Volkes“ durch Gott.

Im großen Stil ist dies Thema durch Paulus auf dem Umweg über die rabbinische Exegese mit seinen typologischen Deutungen der alttestamentlichen Geschichten durchgeführt worden. Aber auch die Synoptiker sind durch eben dieses Schema auf Tritt und Schritt bestimmt. Jesus erscheint als der große Erfüller und Vollender, der selbst gekommen ist, als die Zeit erfüllet war.

Die Wurzeln dieser heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise der Vergangenheit sind uralte, älter als Paulus. Die Urgemeinde griff in der Stunde der Katastrophe auf das heilige Buch zurück, das ihr geblieben war. Dort fand sie die Deutung dessen, was sie erlebt und durchgemacht hatte. Der Verbrechertod Jesu wurde ihr mit Hilfe von Deuterjesaias zum „Tod für unsere Sünden“. Die Erscheinungen des Begrabenen wurden mit Hilfe von Hosea und Jonas zur „Auferstehung am dritten Tage“, wobei auf Petrus ein besonderes Gewicht fällt, da er die erste Erscheinung gehabt hat, also die „Auferstehung“ „gesehen“ hat. Aber man kann noch weiter zurückgreifen, auf den Stifter unserer Religion selbst. Jesus selbst hat sich als den Menschensohn gewußt, als ein himmlisches Äonenwesen, das durch die Räume fliegt, und dessen größte Funktion es ist, das Weltgericht durchzuführen. Diese iranische Vorstellung aber hat er — und darin bekundet sich religiöser Tiefsinn — gedeutet nach dem Gottesknecht des zweiten Jesaia. So hat er die tiefe, das Leben erhellende Deutung gefunden: Der „Mensch“ muß leiden. Das Christentum gibt damit der Menschheit ein großes Geschenk; es gibt die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens und zeigt, daß schließlich alles Negative des Lebens positiv gewertet werden kann und muß. Aber mit diesem Rückgriff auf die Gestalt des Gottesknechts, die ihn „vorbildet“, hat Jesus selbst, freilich nur an einem Punkt, das Schema von Weissagung und Erfüllung geschaffen und auch das Alte Testament als Vorgeschichte der christlichen Religion anzusehen gelehrt. Das synoptische Geschichtsschema, das gewiß die historische Gestalt Jesu verbildet hat, ist aber doch dasjenige Schema der Geschichtsbetrachtung, das auf den Stifter selbst zurückgeht.

Jahrhunderte haben diese heilsgeschichtliche Konstruktion als Geschichte genommen, als das also, was sie nicht ist. Sie galt als Realität und als genuiner Ausdruck der historischen Entwicklung und der Vergangenheit. Das war möglich, weil die Deutung des geschichtlichen Geschehens zu metaphysischen Ereignissen sublimiert wurde, weil aus der Konstruktion nicht bloß reale Geschichte, sondern auch metaphysische Wahrheit

geworden war. In Wahrheit ist die Heilsgeschichte eine Konstruktion, ein Mythos, in dem sich gewiß die Geschichtsauffassung und damit das Selbstbewußtsein der Urchristenheit ausdrückt, und in dem sich auch die Erinnerung an eine historische Wirklichkeit behalten hat. Aber eben nur die eine Seite; das Ganze ist Konstruktion. Für den, der dies durchschaut, wird auch das Problem: Urchristentum und Judentum auf eine andere Ebene gehoben.

3.

Von dem eigentlich historischen Buch des Neuen Testaments, der Apostelgeschichte, möchte ich hier absehen. Zwar ist das Rätsel, woher die Geschichtsanschauung dieses Buches stammt, ja, worin sie besteht, noch nicht gelöst. Vielleicht, daß Harnack recht hat, der meint, der Leitgedanke sei, daß der Geist Jesu zum Prinzip der geschichtlichen Entwicklung gemacht wird, daß also derselbe Geist, der im Stifter wirksam war, auch in seinen Jüngern in der Geschichte gewirkt hat. Vielleicht hängt auch damit die Stellung der Apostelgeschichte im neutestamentlichen Kanon zusammen, wo sie Evangelium und Briefe zur Einheit verbindet und mit dieser Verschmelzung des Disparaten die Einheitlichkeit des Kanon „macht“. So wichtig diese Fragen sind, wichtiger ist die Erklärung der eigentümlich klassizistischen Art, in der sich Personen und Ereignisse in der Apostelgeschichte bewegen. Diese Figuren erinnern an Kaulbads oder Cornelius' Malerei; und es ist seltsam, daß das eigentümlich farblose und abgezielte Bild der antiken Menschen dieser Art auch bei Augustin in den Büchern vom Gottesstaat wiederkehrt.

Kurz möchte ich auch nur auf die Apokalypse eingehen, das Buch, das auf die Geschichtsanschauung in der Christenheit immer wieder gewirkt hat. Auch hier wurde die Weissagung wörtlich genommen. Das 1000jährige Reich, der Antichrist, die große Hure, die Verfolgungen — das sind Vorstellungen, die immer wieder Phantasie und Verstand christlicher Geschichtsdeuter von Joachim von Fiore bis Jakob Böhme angeregt und dann auch das Geschehen selbst aufs tiefste beeinflußt haben. Man denke nur an Franz von Assisi und den revolutionierenden Wandel, den sein Bild unter dem Einfluß der Joachimitischen Deutungen durchgemacht hat.

Wichtiger aber scheint mir noch ein anderer allgemeiner Hinweis zu sein. Entwicklung ist in der Geschichte erst dort möglich zu denken, wo ein fester Anfangspunkt gesetzt ist. Alle historische Entwicklung braucht einen Ansatz. Das ist ihr $\delta\acute{o}\varsigma \mu\omicron\iota \tau\omicron\upsilon \sigma\tau\acute{\omega}$. Dieser Ansatzpunkt ist im Gedanken der Offen-

barung gegeben. Das Urdatum der Geschichte als Entwicklung gesehen ist die Offenbarung, zumeist die Uroffenbarung. Ohne Offenbarung ist eine geschichtliche Entwicklung ursprünglich nicht denkbar.

4.

So sehr für die Urchristenheit das Thema Weissagung und Erfüllung fest stand, so sehr ist die Stellung zum Judentum sehr bald als Problem empfunden worden. Paulus hat in schweren Kämpfen und unter scharfer Opposition das Christentum vom Judentum losgerissen. Die ihn dabei bewegenden Gedanken kann man an seinem Gleichnis vom wilden Ölbaum ebensogut demonstrieren wie an Johannes, für den die Juden die Mörder des Gottes-Sohnes sind und doch das Volk Gottes. In der Tat liegt hier etwas real Inkonzinnes vor: Die Juden als die Feinde Christi und als die Verworfenen, und das Alte Testament mit seiner Geschichte als das bedeutungsschwere Vorzeichen Christi. An solche Inkonzinnitäten der Wirklichkeit pflügen sich die gedanklichen Fortbildungen anzuschließen.

So ist etwa der Barnabasbrief, über den in dieser Zeitschrift Peter Meinhold gehandelt hat, eine durchaus antisemitische Schrift. Er ist getragen von dem Gedanken, daß die Weissagungen des Alten Testaments sich nicht auf die Juden beziehen, sondern auf die Christen. Die Juden haben den Sinn und die Bedeutung all dieser Geschichten gestohlen. In Wahrheit geht alles auf die Christen, die das wahre Israel und das rechte Volk Gottes sind. Die Vorgeschichte des Christentums liegt also demnach gar nicht im Judentum, sondern in sich selbst; die Juden haben höchstens die Figuren oder Schemen abgegeben, die Schattenrisse, die die Christen aufgefüllt und realisiert haben.

Aber der wirkliche Fortschritt in der Geschichtsanschauung, die zweite große Sicht der Vorgeschichte des Christentums, ist durch Justin vollzogen worden. Das hat zuerst Bengt Seeberg in einer in dieser Zeitschrift gedruckten Abhandlung durchgeführt. Der Logosbegriff nämlich, den Justin auf Christus durch Identifizierung mit diesem anwendet, hat nicht bloß eine dogmatische Seite, die in den großen Dogmengeschichten und sonstigen Monographien herausgearbeitet worden ist, sondern gerade auch eine politische oder historiographische, in der die Geschichtsanschauung zum Ausdruck kommt. Wenn Christus der Logos ist, wenn alle guten griechischen und heidnischen Philosophen in der Kraft des Logos gedacht und gehandelt haben, wenn auch sie also „Christen“ gewesen sind, wenn

schließlich das römische Reich durch die Kraft des Gebets der Anbeter des Logos-Christus gedeiht, so ist damit gesagt, daß die Vorgeschichte des Christentums nicht bloß bei den Juden liegt, sondern in der gesamten Kulturwelt. Auch die großen Griechen gehören zu uns, das ist die Stimmung Justins. Unsere Ahnen sind also nicht bloß Abraham und Jakob, sondern auch Sokrates und Plato.

Diese neue Geschichtsanschauung, die zweite, die die alte Kirche hervorgebracht hat, entspricht der neuen geschichtlichen Stufe, welche die Christenheit erreicht hat. Ihre Vorgeschichte liegt nicht bloß bei den Juden — gewiß, dort liegt sie nach Justin „totaler“ und völliger —, sondern auch bei den großen Denkern, welche die Welt hervorgebracht hat, und in denen Christus als Logos, wenigstens keimhaft, wirksam gewesen ist. Man sieht hier geradezu in den Imperialismus der christlichen Religion hinein. Einst hat sie sich des Alten Testaments bemächtigt und dort sich selbst, wenn auch in der Form der Weissagung beglaubigt, gefunden. Jetzt arripiert die christliche Religion die geistige Vergangenheit der Weltkultur überhaupt. Wo immer Großes gedacht worden ist, da ist das christlich gewesen; denn Christus ist der Logos.

Man sieht aus dieser zweiten Geschichtsanschauung, wie das Christentum auf dem Weg zur Weltreligion ist. Und es ist lediglich der irgendwie gesetzliche Biblizismus, der die Betonung dieser Geschichtsanschauung abgeschwächt hat, zugunsten der anderen, die unter den Begriffen Weissagung und Erfüllung die jüdische Herkunft der christlichen Religion lehrt.

II.

Es ist eine Regel für die Historiographie und für die Erforschung der ihr zugrunde liegenden historischen Anschauungen, daß das Geschichtsbild der einzelnen Epochen und geschichtlichen Bildungen nicht aus sich selbst entsteht oder sich entwickelt, sondern im Zusammenhang mit den wirklichen Veränderungen des geschichtlichen Lebens steht und in der Wechselwirkung mit der realen Geschichte sich bildet. Geschehen, Deutung und Geschichte gehören zusammen, und die Deutung der Geschichte entwickelt sich im Zusammenhang mit dem erlebten Geschehen. Geschichtsanschauungen entstehen also nicht bloß durch Ideengzeugung, sondern durch die Berührung der Ideen mit der wirklichen Geschichte, die nichts anderes ist wie Geist gewordenes Geschehen. Darin aber zutiefst dürfte der unvermeidlich politische Charakter aller Geschichtsschreibung begründet sein.

Die alte Kirche hat im Ablauf ihrer Geschichte und im Wechsel der Veränderungen, die sie durchgemacht hat, einige Geschichtsanschauungen produziert, deren wichtigste ich kurz charakterisieren möchte.

1.

Die Forschungen Erich Caspars über die ältesten Bischofslisten haben gezeigt, daß die Namen der so genannten Bischöfe ursprünglich als Namen der Nachfolger des Apostels oder der Apostel aufbewahrt worden sind. Diese Sukzession sollte die Reinheit der Lehre garantieren. Es ist offenbar das jüdische Traditionsprinzip, das diesem seltsamen Vorgehen zugrunde liegt; sein Zweck ist der Erweis der reinen Lehre in der Gegenwart des die Liste Aufstellenden. Die Bischofslisten verdanken einem dogmatisch-juristischen Zweck ihre Entstehung. Sie dienen dem Dogma.

Sehr bald nun hat man aus ähnlich dogmatischen Erwägungen heraus neben die Namen der Nachfolger der Apostel die Namen der Ketzer, der Vertreter sozusagen der Gegenkirche, gestellt, die gleichzeitig mit dem apostolischen Mann gelebt und mit ihm gekämpft haben. Dem Nachfolger der Apostel entspricht also ein Ketzer, der Kirche die Gegenkirche.

Es ist dann ein Schritt weiter, daß man neben diese beiden Namen die in Betracht kommende Kaisergleichzeitigkeit gestellt hat. Das ist ein Zeichen für die allgemein geschichtliche, man könnte auch sagen für die weltgeschichtliche Bedeutung, die nach Ansicht der Listenhersteller der Kirche und ihrer Lehre zukam. Die Geschichte der Kirche wird in die große Geschichte eingeordnet und mit dieser verbunden.

Ist schon das ein Zeichen für die sich umbildende geschichtliche Stellung des Christentums und dem entsprechend für seine Geschichtsanschauung, so ist die gewiß ältere Nebeneinanderstellung von Apostelnachfolger und Ketzer der Keim zu der großen, das Mittelalter beherrschenden Geschichtsanschauung von der *civitas dei* und der *civitas diaboli*. Nimmt man die Kaisergleichzeitigkeit dazu, so könnte man hier vielleicht auch den Hinweis auf die *civitas terrena* angedeutet finden. Apostelnachfolger und Ketzer, Kirche und Gegenkirche, Gottesstaat und Erdenstaat stehen hier keimhaft nebeneinander; und für die Auffassung der *civitas diaboli* ist es gewiß auch bedeutsam, daß darunter primär nicht der Staat, sondern die Ketzer verstanden worden sind. Hier liegt eine der merkwürdigen Wurzeln der Geschichtsanschauung Augustins.

2.

Es gibt kein Ereignis, das tiefer das Leben des Christentums und damit dann auch seine Spiegelung im christlichen Geschichtsbild bestimmt hat, als die Zukehr Konstantins des Großen zum Christentum. Die Motive dazu, die Beurteilung dieses Entschlusses — oder war es keiner, sondern bloß der ihm von selbst zuwachsende Abschluß der Entwicklung? — brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Lediglich die geschichtliche Wirkung in der Geschichtsanschauung geht uns hier an. Die Konstantin-Legenden sind ohne Zahl; eine berühmte, unter seinem Namen gehende Fälschung hat immer wieder so oder so Geschichte gemacht; vielleicht trägt der Bamberger Reiter seine Züge; kurz, diese geschichtliche Wendung hat sich wie kaum eine zweite dem Bewußtsein der Menschheit eingeprägt.

Die einen haben den Sieg Konstantins und seine Kirchenpolitik so empfunden, als sei die neue Zeit da, als sei der neue Äon angebrochen. So vor allem der katholisch-politische Kirchenhistoriker Eusebius, dem das Kulturreich Konstantins wie die Erfüllung des christlichen Imperialismus erschienen ist. Die andern empfanden die Verbindung der Kirche mit dem Staat als widergöttlich und widernatürlich; jetzt sei die Kirche reich geworden und mächtig und starr; jetzt sei das Gift in ihre Adern gekrochen; jetzt beginne der Verfall des verweltlichten Christentums, der ein Abfall von der apostolischen Einfachheit und Reinheit sei. So dachten die Frommen, die damals im Protest gegen den Willen der Entwicklung und, um ihre Seele zu retten, in die Wüste gingen. So hat dies maßgeblich Hieronymus in der Vorrede zu seiner *Vita Malchi* formuliert. Es ist eine Geschichtsanschauung, die vermutlich im Kreis orientalischer Mönche entstanden ist.

Und nun klingt es durch die Jahrhunderte hindurch in vielen Schattierungen und Formulierungen, bei allen Reformern, Spiritualisten, Ketzern, Unzufriedenen, bei den Waldensern, bei den Franziskaner-Spiritualen, bei Walther von der Vogelweide, bei dem heiligen Bernhard, in etwas bei Luther, bei den großen Spiritualisten der Reformationszeit: Mit Konstantin hat die Fehlentwicklung begonnen; die Kirche, die reich und mächtig, doktrinär und lieblos geworden ist, ist abgefallen und muß eben deshalb zum apostolischen Ideal des Anfangs hin reformiert werden.

Immer steht dieser, aus dem Bedürfnis der eigenen Situation entsprossenen Deutung eines Ereignisses die traditionalistische Auffassung gegenüber, welche die Harmonie der Entwicklung

preist und die Verbindung von Staat und Kirche als von Gott gewollt, ja als Gottesgeschenk empfindet. Es ist die kirchliche, die katholische Anschauung vom Ablauf der Geschichte, die ich meine, die in ihrem Aufzeigen der bruchlosen und stetigen Entfaltung an ihrem Teil die mächtige Fortschrittsidee der Aufklärung vorbereitet hat.

Man sieht tief in die Geheimnisse der Reformation hinein, wenn man ihre Geschichtsanschauung prüft, und man erkennt das nicht ganz Ungebrochene oder das Gemischte in ihrer Haltung. Auf der einen Seite steht das ganze Mittelalter unter dem Spruch: Abfall; die römisch-katholische Kirche ist Babel; der Papst ist der Antichrist. Auf der anderen Seite betont man die *dei gratia sancti apostatae*, wie sich Luther selbst großen Herzens bezeichnet hat. Das sind die Zeugen der Wahrheit, die gegen den Antichrist gekämpft und die reine Lehre erhalten und wie ein heiliges Feuer weitergegeben haben. Es sind so oft die großen Ketzler und Mystiker, welche die persönlich gedachte, apostolische Sukzession im Protestantismus darstellen. Ein unkirchliches und ein kirchliches Motiv stehen hier in der Geschichtsanschauung höchst charakteristisch nebeneinander und sind miteinander verbunden. Die Vergangenheit ist verfallen, aber es reicht doch eine Kette von Zeugen der Wahrheit durch die Nacht hindurch bis in den leuchtenden Anfang.

Aber die protestantischen Kirchen — namentlich die Kirchenmänner in ihnen — haben doch nicht recht gewagt, den Verfall mit Konstantin beginnen zu lassen. Sie gehen lieber auf den obskuren Papst Bonifatius und den Kaisermörder Phokas im 6. Jahrhundert zurück, um in einer gleichgültigen Titelfrage den Keim des Unheils zu erblicken und so für sich die ersten fünf Jahrhunderte als die reinen Jahrhunderte zu retten. Nur die radikalen Spiritualisten, Sebastian Frank und ähnliche Geister, erklären Konstantin für den Urheber des Unheils; ihre eigentliche Meinung zeigt ein Mann wie Campanus: er schreibt *contra totum post apostolos mundum*; aber auch Flacius, der tapfere Hyperlutheraner, bemerkt die *naevi* in Lehre und Kultus des Christentums schon im zweiten Jahrhundert.

Es ist eine reizvolle Aufgabe nachzuweisen¹⁾, wie die wissenschaftliche Umsetzung der Verfallsidee schließlich im 17. und 18. Jahrhundert zur Idee von der Hellenisierung des Christentums führt, jener einen großen Anschauung, mit der wir heute seit Harnack die alte Kirchengeschichte meistern. Auch in dieser wissenschaftlichen Form steckt hinter dieser Geschichts-

1) Vgl. E. Seeberg, Gottfried Arnold, Die Mystik und Geschichtsanschauung seiner Zeit (1923).

anschauung ein religiös-dogmatisches Motiv, ja ein kirchenpolitisches Wollen. Auch sie ist Spiegelbild einer Situation. Die zweite große Anschauung von der alten Kirchengeschichte ist eine Entdeckung unserer Zeit. Eduard Schwartz hat sie gemacht, und manche andere sind in seinen Bahnen gegangen. Ich meine die Einsicht in den politischen und Machtcharakter der großen dogmatischen Kämpfe in den ersten Jahrhunderten. Hier hat sich, wenn man so will, die Säkularisierung der Kirchengeschichte oder — besser — ihre Einbeziehung in den einen großen Strom des geschichtlichen Lebens durchgesetzt.

3.

Nur nebenher und gewissermaßen am Rand möchte ich eine dritte Anschauung von der Geschichte vermerken, die ein outsider im 2. Jahrhundert geahnt und geträumt hat. Ich meine Marcion. Er hat bekanntlich auf die Hadesfahrt Christi großen Nachdruck gelegt. Gerade dadurch wird ja der Universalismus des Christentums, das bei ihm mit allem national Bedingten in der Religion gebrochen hat, zum Ausdruck gebracht. Aber — das hat die Kirchenväter schwer gekränkt — Abel, Henoch, Moses, Abraham, kurz die alttestamentlichen Gerechten, haben den Ruf des fremden und guten Gottes, der die Furcht aus der Religion ausschließt und nur die Liebe verlangt — deus bonus timendus non est — nicht gehört. Zu tief waren sie im Gehorsam gegen das Gesetz befangen. Nur die Sünder, Kain, die Sodomiten, die Ägypter, die Heiden haben den Ruf vernommen und sind von Christus aus der Unterwelt herausgeholt worden.

Mir scheint auch durch diese Phantasie eine neue Geschichtsanschauung hindurchzublicken, die von ferne an die Konzeption von Gottfried Arnold erinnert. Nicht die Gerechten sind vor Gott die Frommen, sondern die Sünder, die die Kirche abgelehnt hat²⁾. Das ist kein Paradoxon, keine Umkehrung des Üblichen, sondern dahinter stecken religiöse Motive. Das ist bei dem großen Arnold natürlich differenzierter und wissenschaftlich gedacht. Nämlich etwa so: Gott liebt die Wenigen und Verachteten, die Welt erniedrigt die, die Gott lieben und von ihm geliebt werden. Ergo hat die überall abgefallene, blut- und ehrgierige Kirche die persönlich frommen Zeugen der Wahrheit verfolgt und verketzert, so daß die Ketzer zumeist die Bekenner der echten, alten mystischen Theologie sind, die reichgewordenen und brutalen Pfaffen aber die mit der Tat Ketzer. Man sieht unter dem neuen Gesichtspunkt der

2) Vgl. E. Seeberg, Gottfr. Arnold, Die Mystik und die Geschichtsanschauung seiner Zeit (1923).

Frömmigkeit und mit Hilfe bestimmter Gedanken Luthers dreht sich das Geschichtsbild von innen her um.

III.

Vor Augustin liegt der Neuplatonismus und das lateinisch-afrikanische Christentum.

1.

Über die Geschichtsanschauung des Neuplatonismus ist es schwer, sich zu äußern. Ich weiß nicht einmal, ob er wirklich eine solche gehabt hat, oder in welchem Sinn er sie ausgebildet hat. Für Plotin ist die Welt der Prozeß, in dem das Eine anscheinend aus überschäumender Kraft — es ist als ob die Tropfen aus dem zu vollen Teller fallen — in das Viele auseinandergeht und durch die Vielheit des Lebens hindurch wieder in die konzentrierte Ruhe des Einen hinaufsteigt. Abstieg und Aufstieg, das ist das große Schema, in das die Weltanschauung Plotins eingezeichnet wird. Die menschliche Seele hat dabei eine mächtige Funktion. Sie ist gewissermaßen das Schöpftrad, das die goldenen Eimer, die von oben herunterkommen, wieder nach oben zurückbewegt. In ihr wird „der Sohn“ geboren; so ist sie menschlich und göttlich zugleich. Aber wo ist in diesem riesenhaften Vorgang, der das Leben der Welt kosmisch begreift, Raum für die Geschichte?

2.

Wenn man des Origenes *περί ἀρχῶν* mit Cyprians Testimonien vergleicht, so ist man über die Primitivität des lateinisch-afrikanischen Christentums erstaunt. Dort auf Grund einer virtuosen, großartigen und ausgeklügelten Exegese tiefsinnige Spekulation hin zu einer christlichen Weltanschauung; hier Aneinanderreihen von Bibelsprüchen, hausbackene Leitgedanken, eigentlich „Bibelkunde“. Immerhin, das Abendland hat zu Beginn des 4. Jahrhunderts einen eigenen Typus des Christentums ausgebildet, dessen Schwerpunkt in der praktischen Frage nach der *salus animarum* liegt. Wie kriege ich einen gnädigen Gott, das ist die Frage der abendländischen Theologie seit dem 4. Jahrhundert gewesen. Kultus, Sakrament und Kirche, das sind die Probleme, um die das Interesse kreist. Dabei ist der anstaltliche Kirchenbegriff herausgebildet worden; aber die Frage will nicht verstummen, ob nicht wenigstens die das Sakrament spendenden Priester den „Geist“ haben und „rein“ sein müssen, wenn denn schon darauf zu verzichten ist, daß die Kirche selbst die Gemeinde der Reinen

ist. Vielleicht darf man auch auf das eschatologische Interesse im Abendland hinweisen, aus dem bestimmte Ansätze einer geschichtsphilosophischen Betrachtungsweise hervorgegangen sind.

Aber auf diesen lateinischen Typus des Christentums wirkt seit den großen dogmatischen Kämpfen im 4. Jahrhundert immer stärker die orientalische Theologie, speziell die alexandrinische, ein. Man denke nur an Hilarius und Ambrosius, aber auch an den christianisierten Manichäismus und an den lateinischen Neuplatonismus, wie er in dem merkwürdig spiritualistisch gesinnten Marius Victorinus verkörpert ist, den uns das Buch von Ernst Benz erst wirklich erschlossen hat.

3.

Und hier ist nun die Stelle, die Augustin in der Geschichte einnimmt.

Die Geschichte des Christentums verläuft als Heranbildung und Entwicklung zweier Typen, eines östlichen und eines westlichen, wobei der westliche in sich gespalten ist.

Man sollte die alte Einteilung der Kirchengeschichte ganz fallen lassen und an ihre Stelle die Geschichte der beiden typischen Formen des Christentums setzen. Dann würden auch die merkwürdigen Überschneidungen und Entsprechungen bei der Herausbildung der beiden Typen in ein helleres Licht treten. Dann würde aber auch das Wesen des Mittelalters leichter zu erfassen sein. Das Mittelalter ist nämlich nicht chronologisch zu bestimmen und abzugrenzen. Es beginnt mit dem Auftreten neuer Völker in der Geschichte und hat zum Gegenstand den Prozeß der Aneignung der Antike, zu der das Christentum gehört, durch eben diese Völker. Das Mittelalter ist also die Geschichte einer großen geistigen Rezeption durch die germanischen Völker auf der einen Seite, durch die Slaven auf der anderen Seite. Die Zentrale der Vermittlung ist für den Westen Rom, für den Osten Byzanz. Was die Germanen — aufs Ganze gesehen — im Westen sind, sind die Slaven im Osten. Das neue Blut eignet sich den alten Geist an, ihn dabei bis in die Tiefen wandelnd und umschmelzend. Mir scheint es die große Schicksalsfrage zu sein, vor die wir heute uns gestellt finden, ob dieser Prozeß der Rezeption jetzt zu Ende ist oder nicht. Dann wäre das Mittelalter zu Ende, sonst leben wir heute noch in ihm.

Haben sich die jungen Nationen zuerst rein lernend und rezeptiv verhalten — immer waren sie in charakteristischer Weise um den Geist und nicht um die technischen Errungenschaften bemüht —, so ist bei ihnen etwa im 11. Jahrhundert

der Individualismus erwacht, der nun in Mystik und Scholastik das große Erbe völlig neu geprägt hat. Dieser Individualismus bleibt hinfort die motorische Kraft der Entwicklung. In der Reformation ist die Umsetzung des Erbes so tief geschehen, daß hier die spezifisch deutsche Form des Christentums erreicht ist; in der Aufklärung steht der Individualismus zum erstenmal ganz deutlich und einseitig gegen das Erbe auf, und seitdem ist diese Auflehnung nicht verstummt, sondern geradezu das Thema der Geistesgeschichte über alle Reaktionen und Reformen hinweg geworden. Die Frage scheint mir nur die zu sein, ob der Individualismus in diesem langen Vorgang der Absetzung und Umwandlung so viel positive geistige Kräfte eigener Art angereichert hat, daß er in ihrer Formung und Ausprägung — ohne das Erbe der Antike — sich selbst ausleben und betätigen kann. Eine Verarmung wird das zunächst wohl immer sein.

Aber zurück zu Augustin! Wenn wir die Geschichte des Christentums als die Entfaltung zweier Typen ansehen dürfen, dann ist Augustin der Riese, der die beiden Typen zusammenhält und ihr Auseinanderbrechen verhindert. Er hat so viel Östliches in die lateinische Theologie eingeführt, daß diese einen ökumenischen Charakter und allgemeine Verständlichkeit gewonnen hat, und er hat eine Kultur- und Kirchenphilosophie entworfen, die das Leben der Staaten und Kirchen mindestens so stark beeinflußt hat wie die byzantinische Idee der Reichskirche die deutschen Könige gegen die altchristliche, von den Päpsten vertretene Idee vom Eigenleben der Kirche gestützt hat. Der Einiger und Vermittler zu sein, der die Einheit des Christentums erhält, das ist die weltgeschichtliche Bedeutung Augustins. Und wenn wir an Luther und den modernen Katholizismus denken, so bleibt diese Rolle Augustins noch lange nach seinem Tod lebendig.

IV.

1.

Augustins 22 Bücher vom Gottesstaat³⁾ umfassen ein Werk, das im Stil der alten Apologeten gehalten ist, die den Fall Roms den treulosen Verehrern Christi in die Schuhe schieben, während

3) Die Ursache, warum es 22 Bücher sind, dürfte E. R. Curtius in seiner vorzüglichen Studie „Der Archipoeta und der Stil der mittel-lateinischer Dichtung“ (Romanische Forschungen, Band 54, Heft 2, 1940, S. 147) entdeckt haben.

auch diese Katastrophe in der katastrophenreichen Geschichte Roms letztlich die Strafe für die eigene Unmoral sei. Die alten Götter haben sich nie um Rom gekümmert, und das Kapitol wäre schon früher erobert worden, „wenn nicht statt der schlafenden Götter wenigstens die Gänse gewacht hätten“. Die Front des Apologeten Augustin erstreckt sich aber nicht nur gegen das „Heidentum“, sondern auch — und da zeigt sich die neue Situation des Christentums — gegen Häresie und Philosophie, so daß in diesem Werk auch über manche rein wissenschaftliche Detailfragen diskutiert wird.

Das Buch enthält glänzende Formulierungen, aber charakteristischer ist für dasselbe die Bedächtigkeit der Augustinischen Gedankenführung, der wie ein alter Professor, umständlich und ein wenig pedantisch unter sorgsamer Interpretation von Bibelstellen und in vielen polemischen und gelehrten Auseinandersetzungen mit der „Literatur“ seine Ideen zielbewußt und kenntnisreich darlegt. Die alttestamentlichen Geschichten sind Tatsachen und zugleich die Zukunft „bedeutende“ Sinnbilder, so daß Augustin Zusammenhänge und Gesetze der Weltgeschichte in Auslegungen der alten Patriarchengeschichten entwickelt, darin nicht selten und im Großen an Luthers Vorlesungen über die Genesis erinnernd. Über dem Ganzen liegt ein tiefer Pessimismus. Das Werk ist von einem Mann geschrieben, dem dies unselige Leben als „eine Art Hölle“ und als ein in seinen Gründen unbekanntes Gottesgericht erscheint, und der den Tod einer Wiederholung der Kindheit vorziehen würde, „fängt doch die Kindheit, das Leben unter der Sonne, mit Weinen an und nicht mit Lachen und weissagt so gewissermaßen, ohne es zu wissen, welchen Leidensweg sie da betreten hat“. Optimistisch ist lediglich der großartige platonische Ästhetizismus, mit dem unter Polemik gegen Origenes, der die Welt als „Strafort“ für die Sünder einer Welt vor dieser Welt gewertet hat, die Schönheit des Universums gewertet wird, das „wie ein prachtvolles Gedicht, mit Hilfe von Antithesen“ die Harmonie der Gegensätze herstellt.

Von der Einteilung seines Werks spricht Augustin selbst öfters. Die ersten zehn Bücher sind gegen die Feinde des Gottesstaates geschrieben; und zwar die ersten fünf gegen die, welche die Götter um der irdischen Güter willen verehren; Buch fünf bis zehn gegen die, die an der Verehrung der Götter wegen des Lebens nach dem Tod festhalten. Die nächsten zehn Bücher behandeln Anfänge, Verlauf und gerechten Ausgang der beiden Staaten. Denn — das ist eine tiefe und wichtige Einsicht — auch der Gottesstaat lebt in diesem Leben als Pilger und Fremd-

ling im Weltstaat verborgen. So schildert Augustin Anfänge und Verlauf der Geschichte der beiden Staaten vom vorzeitlichen Fall der Engel bis zum jüngsten Gericht, wobei er in den letzten Büchern die Entwicklung von Welt- und Gottesstaat auch gesondert vornimmt.

2.

Zunächst also geht es um die Frage Polytheismus und Monotheismus, und wir lesen hier lange Erörterungen über das Leiden, bei dem es auf die rechte Gesinnung ankommt, über den Selbstmord, den man wegen der Seelengröße bewundern mag, der aber unter allen genau durchgenommenen Umständen verwerflich ist, über die Dichter, die er wie Plato als Feinde der Wahrheit aus dem Staat verweisen will, über die Dämonen, die, wie schon die alten Apologeten erklärten, in den falschen Göttern und Mysterien verkleidet und verdeckt agieren, und von deren „unlauterem“ Joch Christus die Menschheit befreit hat.

Man sieht aber aus diesen Ausführungen auch, wie eine Religion stirbt. Ihre Mythen finden keinen Glauben mehr, ihre Geschichten klingen nicht mehr. Man versucht sie als Symbole oder als Entwicklungen von Naturvorgängen zu „retten“; oder man strebt danach, die natürliche Religion, die mythologische Religion und die Staatstheologie zu scheiden und durch solche Scheidung einen Rest zu erhalten. Aber das alles hilft nichts. Die Glocke gibt keinen Klang mehr. Am Überdruß und Nichtglauben ist die antike Religion gestorben. Man sieht aber auch, wie eine neue Religion siegt. An Stelle der alten, fabelhaften Mythen tritt der christliche Mythos, der nun aber nicht als Mythos, sondern als Geschichte verstanden wird. Was von Christus berichtet wird, ist „Geschichte und Wirklichkeit“, nicht Fabel wie der Ursprung der Athene aus dem Haupt des Zeus. Und auch die drei großen „Unglaublichkeiten“, nämlich die leibliche Auferstehung und Himmelfahrt Christi, der Glaube der Welt an so Unglaubliches und der Erfolg der Propaganda der Ungebildeten bei den Gelehrten, sind eher geeignet, die Geschichtlichkeit des Christentums zu stützen als dieselbe zu untergraben. Dabei ist der als Geschichte verstandene christliche Mythos keineswegs auf die Persönlichkeit und Menschlichkeit Jesu beschränkt, sondern gerade das, was wir als dogmatisch zu bezeichnen uns gewöhnt haben, tritt in den Vordergrund. Trotzdem, der neue Mythos des Christentums ist an eine geschichtliche Person gebunden, und in dieser, wie ich sagen würde, dogmatischen Form hat die neue Religion gesiegt.

3.

Die Geschichte beginnt bei Augustin im Himmel, bei den Engeln und Dämonen, und sie endet mit dem jüngsten Gericht, dem „Gericht ohne Erbarmen“, wo der Doppelausgang der Weltgeschichte in der real gedachten *visio beata* oder im ewigen Tod, in dem „der Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlischt“ (Jesaias 66, 24) sich verwirklicht. Schon diese metaphysische, doppelseitige Verankerung der Geschichte zeigt, daß in Augustins Gedanken über die Geschichte die ewigen Ideen und Fragen vor den politischen Tatsachen und ihrer Deutung prävalieren.

Von der Seelenwanderung, gar als ob die menschlichen Seelen in Tierleiber eingehen könnten, will Augustin so wenig wissen wie von der indogermanischen Kreislauftheorie, nach welcher die Seelen einem periodischen, alles relativierenden Wechsel von Seligkeit und Unseligkeit unterworfen würden, und von der Ewigkeit der Welt oder dem unendlichen Entstehen und Vergehen von Welten. Hier finden sich häufig polemische Auseinandersetzungen mit Origenes. Die Seelen sind auch nicht gleich ewig mit Gott; vielmehr liegt der christlichen Heilslehre die reale Geschichte zugrunde, die sich in der Zeit vollzieht. Zeit aber hätte es nicht gegeben, wenn nicht ein Geschöpf ins Dasein getreten wäre, an dem sich durch Bewegung etwas verändert. Gottlos aber ist es zu denken, daß die Seelen, die einmal am Ziel der Vollendung angelangt sind, immer wieder in unverdientes Elend herabsinken. Die Zeitrechnung der Genesis ist zutreffend, mag auch Plinius gelehrt haben, daß die Natur im Laufe der Zeit immer kleinere Leiber mit immer kürzerer Dauer hervorbringe.

Unsere Existenz gründet Augustin auf das Denken. In uns selbst steckt ein schwaches Abbild Gottes, das Gott immer ähnlicher werden soll. „Wir sind, wir wissen um unser Sein, und wir leben dies Sein und Wissen.“ Den Einwand der Akademiker, das könne Täuschung sein, fürchtet Augustin nicht: „Wenn ich mich nämlich täusche, dann bin ich. Denn wer nicht ist, kann sich natürlich auch nicht täuschen; und demnach bin ich, wenn ich mich täusche. Weil ich also bin, wenn ich mich täusche, wie sollte ich mich über mein Sein irren, da es doch gewiß ist, gerade wenn ich mich irre. Also selbst wenn ich mich irrte, so müßte ich doch eben sein, um mich irren zu können, und deshalb irre ich mich ohne Zweifel nicht in dem Bewußtsein, daß ich bin. Denn so gut ich weiß, daß ich bin, weiß ich eben auch, daß ich weiß.“ Diesem hohen Idealismus entspricht der seltsame, mit dem Begriff des Moments zusam-

menhängende, spielerische Zweifel an der Wirklichkeit des Todes, der vorüber ist, wenn man nicht mehr lebt, und der noch nicht da ist, solange man am Leben ist.

Man kann das ganze Werk Augustins als eine Kulturphilosophie bezeichnen, welche über dem Begriff des höchsten Gutes, nämlich des ewigen Lebens, die christlichen Ideen zu Dominanten in solchen Betrachtungen macht. Damit hängt es auch zusammen, daß Augustin Lust und Liebe, Genuß und Freude, auch in der geistigen Sphäre, stark betont. Die Lust muß geistig sein, wie auch der Körper, der dereinst zwar bleiben, aber dem Geist ganz und gar unterworfen sein wird. Denn auch im Jenseits bleibt das Materielle des Körpers; aber das Unfertige und Häßliche wird vergehen, was an Kindern, Frauen und Greisen seltsam exemplifiziert wird; und die unendlich vielen Individualitäten, die Augustin immer wieder anstaunt, bleiben erhalten. Das ist die Seligkeit: Gott leiblich sehen; und man ist an Gregors von Nyssa Verständnis der Seligkeit als des ewigen Hungers nach Gott erinnert, wenn man liest: „Der wird unseres Sehns Ende sein, den man ohne Ende schaut, ohne Überdruß liebt, ohne Ermüdung preist.“

Ausführlich handelt Augustin auch von dem ewigen Tod, der die Menschen unwiderruflich von der Seligkeit ausschließt, wie die Todesstrafe auf Erden sie aus der Genossenschaft der Lebendigen ausmerzt. Das Problem, wie der Leib ewig Schmerz empfinden und brennen kann, wird mit dem Hinweis auf den Salamander und auf die Vulkane, die brennend leben, scheinbar gelöst. Denn der zweite Tod und die ewige Strafe schließen sich re vera aus. Das Fegfeuer wird als „Möglichkeit“ zugegeben.

Es ist mir nicht zweifelhaft, daß das in Schriften und Bildern sich aussprechende Interesse des Mittelalters am jüngsten Gericht, an Hölle, Fegfeuer und an der Art des ewigen Lebens durch Augustins Buch mächtig gesteigert worden ist. Ob sich hier bei Augustin selbst ein neues Lebensgefühl im Unterschied von demjenigen des antiken Menschen ankündigt?

Dieser unversöhnte Doppelausgang der Weltgeschichte wird durch den Spruch Römer 11, 32 nicht widerlegt. Denn die „Gefäße des Erbarmens“ sind eben die Erwählten und nur sie. Hier greift die Lehre von der Prädestination entscheidend in den Gedankengang ein.

Unfraglich ist es etwas Tiefblickendes und Großes, daß Augustin die Geschichte um soziale Körper oder um Gemeinschaften konzentriert, mag er diese selbst noch so sehr spiritualisieren. Für ihre Bewertung ist entscheidend, daß er

dem Natürlichen als dem Geschaffenen „Gutheit“ zuspricht. Das Verderben der Natur besteht in ihrer Unseligkeit, wenn sie Gott nicht genießt. Schon dies ist ein Beweis für die an sich bestehende Güte der Natur und ihrer Produkte.

Die Gemeinschaft beginnt — anders wie bei Plato — in der Familie und erweitert sich über Stadt- und Volksstaat zum Völkerstaat oder Reich. Staat ist nicht nur, wie Cicero will, eine Volkssache, sondern wenn man den Begriff Staat definieren will, so muß man außer dem Volk die Gerechtigkeit heranziehen, die jedem das Seine gibt. Gerechtigkeit ist aber dort nicht, wo der Mensch Gott entzogen und den Dämonen ausgeliefert wird; und dort ist auch kein Volk. Augustin neigt aber schließlich zu einer Definition, wonach Volk die Vereinigung vernünftiger Menschen ist, die durch einträchtige Teilnahme an den von ihnen geschätzten Gütern geeint sind.

Das Ziel der Staaten und ihr praktischer Sinn ist der Friede. Diesen Frieden erstrebt der Mensch von Natur. Zum Frieden gehört Ordnung; und Ordnung ist „die Verteilung von gleichen und ungleichen Dingen, die jedem seinen Platz zuweist“. Rom, neben Assur und Babel, die einzige Weltmacht in der Geschichte, hat nach Gottes Willen und als sein Instrument den Erdkreis bezwungen, ihn „befriedet“ und eine einheitliche Staats- und Gesetzesgemeinschaft durchgeführt. Auch eine einheitliche Sprache und den gleichen Lebensstil hat Rom den Unterworfenen und Befriedeten, freilich nach schweren Kämpfen, auferlegt. Augustin spricht auch von den Mängeln des Völkerstaats oder Reichs. Er sieht die Fragwürdigkeit der Siege und das „Elend“ der Kriege, die er in einer Art von humanistisch pazifistischer Stimmung überhaupt wesentlich negativ wertet; er sieht die Fehlsamkeit menschlicher Gerichte und ihrer Methoden; er sieht auch in die Tragik der Sklaverei hinein, die Ausfluß der Ordnung und Strafe für die Sünde zugleich ist; er verachtet auch die Toleranz des die Dämonen verehrenden Staates, die Verwirrung gegenüber der Vielheit der philosophischen Meinungen, und stellt dem allem die Einheitlichkeit der Bibel im Gottesstaat, vermutlich mit dem Nebengedanken an die Ketzer, entgegen. Aber Gerechtigkeit und Friede sind die großen Stützen des römischen Reiches und es gilt eben für diese Reiche nur dies Wort: *Remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* Es ist kein Zweifel, daß nach Augustin das römische Reich von Gott stammt; denn „der eine und wahre Gott, der bei der Menschheit mit Gericht und Hilfe bleibt, hat den Römern die Herrschaft in dem Zeitpunkt gegeben, da er es wollte, und in dem

Umfang, wie er ihn wollte“. Es ist alles Gottes Wille und dieser Wille ist von pädagogischer Art. Geschichte ist Erziehung. Das ist das Griechische bei Augustin.

Hinsichtlich der Philosophie in dem Kulturstaat, wie ihn Augustin vor Augen hat, gibt er eine Art von Abriss der Geschichte ihrer Verbindung mit der Theologie, wie man ihn etwa auch bei Porphyrius oder Nemesius lesen kann. Es fehlt auch nicht die alte Alexandrinische Schulmeinung, daß Plato nicht von Jeremias, aber von Moses abhängig sei und von ihm gelernt habe, wie man an seiner Lehre von der Welterschöpfung sehen könne. Die Menschwerdung, an der sich der Hochmut der Philosophie stoße, sei doch nicht so unwahrscheinlich, weil die Platoniker selbst der Seele die Kraft zuschreiben, daß sie dem Geist Gottes, den sie Sohn Gottes nennen, gleichwesentlich werden könne. Man stößt aber bei Augustin immer mehr auf Sonderlehren, mit denen er sich auseinandersetzt, und selbst in der Auseinandersetzung mit Hermes fällt der Nachdruck auf den offiziellen Polytheismus, nicht auf die Mystik.

Die Christianisierung des römischen Reiches hat Augustin durchaus positiv gewertet, so wie es die offizielle Kirche immer getan hat. Der große Umschwung, den er und seine Zeit erlebt haben, als die Verfolger des Christentums gläubig wurden, erscheint ihm als ebenso wunderbar, wie die Ereignisse des Endgerichts, die als solche feststehen, nur nicht in ihrer Reihenfolge. Gott hat Konstantin den Großen mit Erfolgen überhäuft, ihn die „Schwester Roms“ ohne Tempel und ohne Bilder von Dämonen gründen lassen, ihm nach siegreichen Kriegen die Alleinherrschaft verliehen und ihn hochbetagt an Altersschwäche sterben lassen, nachdem er das Reich seinen Söhnen hinterlassen hatte. Die Idee eines Verfalls in der Kirchengeschichte liegt Augustin fern; vielleicht auch deshalb, weil er etwas davon weiß, daß alles Geistliche nur im Leiblichen existiert und mit ihm dauernd verbunden ist; eine rein spirituale oder ideale geschichtliche Erscheinung gibt es nicht; alles was existiert, ist göttlich und irdisch zugleich. Glücklicherweise sind christliche Kaiser, nicht weil sie lang regieren und das Reich ihren Söhnen vererben, sondern weil sie sich von der Schmeichelei und Kriecherei nicht betören lassen, eingedenk dessen, daß sie Menschen sind, weil sie Gott fürchten und lieben und seine Verehrung ausdehnen, weil sie zögernd strafen und lieber Nachsicht üben. Analog dazu wird der Christ ein öffentliches Amt so führen, daß er nicht die Macht und Ehre, sondern die Leistung liebt, und daß ihn die Liebe zur Wahrheit immer wieder zur Muße drängt,

in der die Betrachtung möglich ist, während die Liebe zum Nächsten ihn in den Staatsdienst hineinführen wird. Hier spricht der antike Mensch, für den die Arbeit mehr Sache der Sklaven ist.

4.

Die Schrift selbst zeigt die Existenz eines Gottesstaates, dessen Bürgertum zu erwerben unsere Sehnsucht ist. Ihm steht der Weltstaat gegenüber, der viele Götter hat. Die Vorgeschichte der beiden Staaten, die faktisch ineinander verflochten und vermengt sind, liegt bei den Engeln, und ihr Ende liegt im Jenseits.

Es ist ohne Frage eine tiefe und große Konzeption, die Weltgeschichte als den Kampf zweier Sozialgebilde aufzufassen und überhaupt die Schicksale des individuellen Lebens als Äußerungen und Wirkungen von umfassenden Gemeinschaften zu verstehen.

Noch wirksamer geworden ist aber der Gedanke, daß eine Gottesgemeinschaft existiert über Völker und Reiche hinweg und doch in ihnen lebendig sich verwirklichend. So wenig die *civitas dei* einfach mit der Kirche identisch ist, so sehr hat diese Vorstellung den Begriff der einen übernationalen Kirche geschaffen und gegen die ältere Wirklichkeit der vielen autonomen Kirchen durchgesetzt. Die Vorstellung von der *civitas dei* hat dem Imperium der römischen Kirche den Weg gebahnt. Erstaunlich realistisch ist die Idee, daß die beiden Sozialgebilde auf Erden ineinander verschmolzen sind, und daß auch die *civitas dei* wirklich nur im Rahmen der *civitas terrena* werden kann. Der Geist braucht das Fleisch, das Christentum die Kultur dieser Welt, wenn es wirklich werden soll. Eine tiefe Wahrheit, die immer wieder verlorengegangen ist und immer wieder erobert werden muß, ist hiermit ausgesprochen.

Man hat vielleicht zuviel über die Bedeutung dieser Begriffe nachgedacht und zuviel in sie hineingefragt. Reitzenstein wies auf die Analogie der himmlischen Stadt, wie sie bei den Mönchsvätern vorkomme, zur *civitas dei* hin. Andere meinten, die entscheidenden Begriffe deckten sich mit Staat und Kirche. Wieder andere erklärten, die beiden Begriffe seien sozusagen die „Ideen“ im Platonischen Sinn, die hier für Staat und Kirche stehen. All das sei sorgsam unterschieden, so daß das Resultat zwei Begriffspaare seien. Dabei ist es unfraglich, daß es Stellen gibt, in denen *civitas dei* und Kirche sich decken, und ebenso

andere, in denen sie es eben nicht tun. Lassen wir das Material selbst sprechen!

Es gibt also zwei „Genossenschaften“, die eine der guten Engel und der guten Menschen, die andere der bösen Engel und der bösen Menschen. Die Glückseligkeit der einen ist in der Hingabe ihres Willens an Gott begründet, die Unseligkeit der andern im Genuß der Richtung ihres Willens auf sich selbst. Das sind die Feinde Gottes, die aber ihre Natur nicht von einem zweiten Urwesen neben Gott haben, sondern deren böser Wille ihre Natur selbst verdirbt und schlecht macht. Diese Gedanken werden durch die Reflexion auf das Sein vertieft. Die Guten sind glücklich, weil sie dem gehören, der allein ist. Der böse Wille aber ist „Nichts“. „Alles Gute schlechthin kann irgendwo existieren, Böses schlechthin nirgends.“ Den bösen Willen also der bösen Engel muß ein „Etwas“ bewirkt haben, in dem kein Wille war. Aber das darf nicht mißverstanden werden. Augustin betont immer wieder, daß die Endlichkeit nicht Ursache, sondern Folge der Sünde ist.

Die beiden Staaten, auf die sich das vielgestaltige Leben reduzieren läßt, bestehen aus den Menschen, die „nach dem Geist“, und „nach dem Fleisch“ leben wollen. Und nach dem Fleisch leben heißt „nach dem Menschen“ leben und nicht nach Gott, heißt Gott gebrauchen, um die Güter dieser Welt zu genießen. Beide Genossenschaften erstreben und finden einen Frieden, der ihrer Art entspricht. Zwei Lieben sind an ihrer Entstehung beteiligt; einmal die bis zur Verachtung des Menschen selbst gehende Gottesliebe, dann die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe. So kommt alles auf den Willen an, der alle Regungen im Menschen beherrscht. Den guten Willen hat der Mensch als Geschöpf Gottes, der böse Wille ist eine Art Abfall von Gottes Werken zum eigenen Werk.

So stehen die beiden Staaten nebeneinander; zeitliche Güter brauchen beide, und zeitliche Übel kommen über beide; geschieden sind sie dadurch, daß der eine Glaube, Liebe, Hoffnung in sich trägt, der andere aber nicht; getrennt aber werden sie im letzten Gericht ohne Erbarmen, indem jeder dann das ihm zukommende Ende finden wird, das doch kein Ende ist.

Adam ist der Vater der beiden Staaten. Aber die civitas dei beginnt mit Seth, die civitas terrena mit Kain, dem Bruder-mörder, dem Romulus „entspricht“.

Ein Teil des Erdenstaates ist nicht um seiner selbst willen eingesetzt worden, sondern um auf den himmlischen Staat hinzudeuten. So lebt der Erdenstaat gewissermaßen in zwei Formen, einer tatsächlichen und einer symbolischen. Er

geht durch alle Völker hindurch; auch das Volk Israel ist nicht etwa Gottesstaat, sondern trägt ihn selbst und zugleich den Weltstaat in sich. In diesem Staat, dessen hervorragendster Typus Rom ist, herrscht Kampf; Kampf der Guten gegen die Bösen und Kampf der Bösen untereinander. Es ist ein Zustand der Unbotmäßigkeit, der wie eine Krankheit dort herrscht, und dessen Ursache letzten Endes die Selbstsucht und der „Gebrauch“ Gottes für sich selbst ist. Auch die Häretiker sind Bürger der *civitas terrena*, der zwar nach Frieden auch in geringen Dingen verlangt, der aber schließlich, durch Kämpfe und vergängliche Siege zerteilt, kein Staat mehr sein wird.

Auch der Gottesstaat reicht durch alle Völker hindurch. Seine Angehörigen können sich auch unter den Heiden befinden; freilich werden das immer nur „einige“ sein. Er lebt also in allen Völkern und Sprachen, ohne aber die nationalen Besonderheiten und Lebensgewohnheiten zu stören; ja er wird alles fördern, was dem irdischen Frieden dient, der in innerer Beziehung zum himmlischen Frieden steht. Einen besonderen Lebensstil kennt der Gottesstaat nicht. Man kann ein Leben der Muße führen oder ein öffentliches Amt übernehmen oder ein aus Arbeit und Betrachtung gemischtes Leben führen. Ja, Gottesstaat und Erdenstaat leben auf dieser Welt in einer Art von Symbiose. Konflikte ergeben sich freilich immer über der Gottesverehrung. Denn das Grundgesetz des Gottesstaates ist die Verehrung des einen Gottes; und Augustin ist stolz darauf, daß der Gottesstaat die vom Teufel in Bewegung gesetzten Häretiker nicht duldet, anders wie die „Staaten der Verwirrungen“, die nichts gegen die sich widersprechenden Philosophen unternommen haben. Für Toleranz ist im Gottesstaat kein Platz. Aber die Ketzer stählen die Weisheit und die Geduld der Frommen, und die Verfolgungen vernichten die christliche Religion nicht, sondern stärken sie. „So schreitet die Kirche — hier mit dem Gottesstaat identifiziert — fort auf ihrer Pilgerfahrt zwischen Verfolgungen durch die Welt und Tröstungen durch Gott; und das war immer so auf dieser Welt, in diesen bösen Tagen, von Abel an, den als den ersten Gerechten sein gottloser Bruder erschlug, und so wird es bleiben bis zum Ende dieser Welt.“ Am Ende der Tage werden die beiden Staaten in dem ganzen Umfang, den sie dann haben werden, aufeinander prallen. Das ist die letzte „Verfolgung“ durch Gog und Magog.

Auch die Säkularisierung des Milleniums, wie Troeltsch es formuliert hat, durch Augustin treibt zu der Ineinssetzung von Gottesstaat und Kirche, die, je weiter das Werk fortschreitet,

desto öfter vorgenommen wird. „Jetzt schon ist die Kirche das Reich Gottes und das Himmelreich“; nur daß auf Erden auch die Bösen in der Kirche sind, während nach der großen Umwandlung nur gute Bürger den Gottesstaat bevölkern werden. Aber immer wieder reagiert gegenüber diesen massiven Gedanken der feinere Spiritualismus Augustins. Wohl lehrt er, daß die Sakramente nur der fruchtbar genießt, der dem Leib Christi zugehört — also weder Häretiker noch Schismatiker —, aber der Sakramentsgenuß allein macht nicht die Zugehörigkeit zur Kirche aus und sichert nicht gegen die ewigen Strafen des letzten gnadenlosen Gerichts. Dazu ist die Liebe notwendig. Und gegen Roms Prärogative richtet sich der aus dem Bewußtsein der alten Afrikanischen Kirche gedachte Satz, daß wir Christen nicht an Petrus glauben, sondern an den, an den Petrus geglaubt hat, daß wir nicht „verzaubert“ sind durch Zauberformeln des Petrus, sondern „erbaut“ durch seine Predigt über Christus. „Petri Meister in der Lehre, Christus, ist auch unser Meister“⁴⁾.

Vielleicht ist es gut, in dieser Darstellung die Dinge in einer gewissen Unbestimmtheit stehen zu lassen; das scheint mir dem Buch Augustins mit seinen hin- und herwogenden Gedanken am meisten zu entsprechen. Manche von seinen Gedanken erscheinen uns fremd; andere wirken wie selbstverständlich. Man wird jedoch bei der Beurteilung nicht vergessen dürfen, daß es der größte Erfolg ist, der menschlichem Denken beschieden ist, wenn seine Ergebnisse selbstverständlicher Besitz und anonymes Geistesgut geworden sind. Eingehen in die Geschichte heißt mit ihr Verschmelzen.

4) Ein kurzer Hinweis zur Frage Augustin und Luther. Auch Augustin hat die Christusschau gehabt, die wir bei Luther finden. Christus ist für ihn auch der im Sterben Siegende, der in der Erniedrigung Erhöhte. Das Wort in der Weissagung der Anna, der Mutter Samuels, „der Herr tötet und belebt“ (1. Könige 2, 1—10) bezieht Augustin auf Christus, der von Gott erniedrigt und erhöht wurde. Was fehlt bei Augustin? Ihm fehlt die tropologische Exegese, die Anwendung des Urbildes Christus auf den Menschen. Indem Luther diese Sicht der Gestalt Christi auf den Menschen — nach der Regel der mittelalterlichen Exegese — anwandte, fand er seine Rechtfertigungslehre.