

tern eingesetzt, wird den bitteren Anlaß dazu geben — denkt er an Heli und dessen Söhne zurück?). Samuel wird auf Befehl des Ewigen die beiden ersten Könige in Israel salben: Saul und David. Wie Johannes der Täufer sollte er von Geburt an gesegnet und für den Dienst Gottes ausgesondert sein. Auch er ist ein Vorläufer des Verheißenen. Anna hat ihn erbetet und Anna hat ihn dem Herrn geweiht. Ihr berühmtes Preislied, „das die Erniedrigung der Mächtigen und die Erhebung der Niedrigen besingt, ist ein klares messianisches Lied, das eines Tages im Magnifikat sein Echo finden wird“ (S. de Diétrich).

Augustinus und die Humanitas Christiana

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Es gibt Zeiten, in denen die Frage nach dem christlichen Menschentum gar nicht empfunden wird. Man lebt in einer Hochstimmung der weltgestaltenden Kraft des Christentums und erquickt sich an den köstlichen Früchten, die unter der göttlichen Sonne auf dem Acker der Zeit wachsen. Das braucht nicht einmal zu bedeuten, daß man grundsätzlich den Gegensatz und Unterschied von Gottesstaat und Weltzeit verkennt, daß man die Spannung der christlichen Existenz von „Schon“ eingegliedert zu sein in die Bürgerschaft Gottes und „Noch nicht“ in die Ruhe der Kinder Gottes eingegangen zu sein verschleiert. Nein! Auch wo das Wissen um die Pilgerschaft der christlichen Gemeinde im Grund der Seele noch lebendig brennt, kann eine sieghafte Zuversicht das christliche Bewußtsein beherrschen, daß man ausgerüstet sei, *alles* in Christus zu erneuern. Man geht ans Werk, alle Lebensbereiche vom Religiösen her zu überformen.

Man kann solche Zeitalter weltoffener Christlichkeit in der Geschichte feststellen oder wenigstens sagen, daß es Epochen gab, in denen diese Weltoffenheit vorherrschte. Nun gibt es aber auch immer wieder die großen Umbrüche, und große Geister hatten oft schon lange vorher ein feines Gespür dafür und waren sich überhaupt bewußt, wie fragwürdig die oberen und Randschichten unserer Lebensformen sind. In der Abenddämmerung großer Kulturen und in den Situationen der Verfolgung, in den Zeiten allgemeinen Niedergangs, da der Untergrund des Menschlichen über den Geist triumphiert, wird immer wieder die Frage gestellt: Was hat Christus mit Belial zu schaffen? Belial, das ist dann die ganze Welt, alles Welthafte, d. h. der ganze Bezirk außer dem Religiösen. Die „Welt“ wird dann leicht zu jenem Bösen, Gottwidrigen, das seinen Ursprung vor allem aus der *vitiata natura*

hat, der gefallenen Natur des erbsündigen Menschen. Diese Natur wird dann aufgefaßt als eine Wirklichkeit, aus der nur Übles entspringen kann.

Die manichäisch-spiritualistische Lehre vom guten und bösen Urprinzip der Welt wuchert durch alle Jahrhunderte, und ein übersteigter Platonismus ist ihm verbündet. Friedrich Heer hat besonders in seiner „Europäischen Geistesgeschichte“¹ darauf hingewiesen, wie unausrottbar dieser Dualismus bald als dunkle unterirdische Strömung, bald als lichterlohe Feuersbrunst in jedem Jahrhundert sein Unwesen treibt. Er scheitert indes dort, wo sich die Mauern des christlichen Glaubens erheben, weil er gegen Gottes Wahrheit verstößt.

Anders verhält es sich mit der *vitiata natura*, der verdorbenen Menschenatur, die als Folge der Erbsünde angenommen wird. Sie fließt nicht aus wesensverschiedenen transzendenten Ursprüngen, nicht mehr die Quellen des kreatürlichen Seins sind dualistisch; und nicht mehr das Sein als solches ist zwiespältig — vielmehr ist das moralisch Böse, Gottfeindliche dort in die Welt eingebrochen, wo der freie Wille des Menschen sein Wächteramt gegenüber dem Versucher vernachlässigte, wo er willig sein Ohr dem betörenden Wort lieh: *Ihr werdet sein wie Gott!*

Wie tief hat jener Aufstand im Paradies das Gefüge unseres Menschseins erschüttert? Darum geht das innerchristliche Streitgespräch seit den Tagen der jungen Kirche. Wo vor den Augen einer entsetzten Menschheit eine alte Kultur mit ihren Türmen und Kuppeln, ihren kriegerischen Geschwadern und den goldenen Burgen ihrer Herrscherherrlichkeit versinkt, da scheint es manchem wie ein Gottesgericht über alles irdische Tun und Treiben und Schaffenwollen des Menschen zu gehen. Vor seinem erschreckten Auge ist alles verworfen, alles verdammt. Nicht nur das greifbar Sündhafte wie Mord und Unterdrückung und Unzucht und Gewalttätigkeit, nicht nur böse Gedanken, Pläne und Begierden — nein, auch das anscheinend Große und Herrliche und Verehrungswürdige trägt den Stempel des Aufruhrs und der Selbstbehauptung des Dieners gegen seinen göttlichen Herrn, des Nichts gegen den, der allein wahrhaft ist.

Auch wir in unserer Zeit, die sicher manche schwermütige Anzeichen der kulturellen Auflösung trägt (wenn auch damit noch nichts über das Los unserer Kultur entschieden ist), tragen die Frage mit uns herum, wie sich Gott und sein Reich zur „Welt“, das heißt hier dem, was außer seinem übernatürlichen Gnadenbereich noch vorhanden ist, verhalte. Es scheint uns deswegen gar nicht zufällig, daß jener große abendländische Heilige, Lehrer der Gnade und Geschichtstheologe Aurelius Augustinus so vielseitig aufgerufen und in unsere Mitte gestellt wird. Er wird beschworen, weil er in mächtigen Gedanken jene Fragen umkreiste und zu klären suchte, die auch uns bewegen. Er hat nicht als kühler Theoretiker darüber gedacht und geschrieben, sondern mit heißem Herzen als ganzer Mensch.

¹ Stuttgart 1953, Kohlhammer.

Das Problem „Gottesreich und Welt“ wird verdichtet und konkreter, aber auch schwieriger, wenn man es zusammenballt zur Frage nach der humanitas hominis Christiani, dem Menschentum des christlichen Menschen, der in unserer sichtbaren Geschichte der Träger beider ist: des Gottesstaates sowohl als auch der Weltzeit. Wie verhält sich das natürlich Menschliche im Menschen zum gnadenhaft-übernatürlich Göttlichen in ihm?²

Wenn wir in den Werken Augustinus' nach einer Antwort auf unsere Frage suchen, begegnen uns zwei Aussagereihen, die sich schwer miteinander in Einklang bringen lassen.

Eine starke Kritik des welthaft Menschlichen findet sich bereits in seiner Schrift „De doctrina christiana“³. So wird z. B. die klassische Bildung in sich selbst wenig geschätzt; sie soll hauptsächlich für die Glaubenserkenntnis nützlich sein. Diese Kritik scheint mit den Jahren immer mehr an Wucht zu gewinnen. Sie geht durch „De catechizandis rudibus“⁴, „De consensu evangelistarum“⁵, einen großen Teil der Briefe und Predigten und erreicht in „De civitate Dei“⁶ ihren Höhepunkt.

I

Besehen wir uns die negative Aussagereihe, erstens in bezug auf Rom und das römische Imperium; zweitens in bezug auf die römische Ethik; drittens in bezug auf die römische Religion.

Was bedeutet für Augustinus in unserem Zusammenhang Rom? Es wird der auf Erden pilgernden Gemeinde Gottes „als die Gegenmacht der Sünde und des Hochmutes“ entgegengestellt⁷. Es verkörpert und stellt dar den gottfremden Weltstaat. Es wird als ein zweites Sündenbabel entlarvt. Rom ist die historische oder wenigstens eine historische Verkörperung des Weltstaates, der als Gegenordnung zum Gottesstaat aufgefaßt wird. Schärfer könnte es nicht verurteilt werden. Auch seine Triumphe über den Erdkreis hin retten es nicht. Es hat glänzende Siege erkämpft und Völker niedergeworfen, aber wieviel Unrecht und Blutvergießen waren damit verbun-

² Literatur; aus der Fülle der heute aktuellen Literatur sei einiges herausgegriffen: Josef Fischer, *Der gültige Gottesstaat*, Heidelberg-Waibstadt 1948; Hans Eibl, *Vom Götterreich zum Gottesstaat Augustinus*, Olten und Freiburg/Br. 1951; F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Köln 1951; Wilhelm Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart und Köln, 2. Aufl. 1951; Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953; Joseph Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg 1909, 2. Bd.; Franz Georg Maier, *Augustinus und das antike Rom*, Stuttgart und Köln 1955 (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft Nr. 39); R. T. Marshall, *Studies in the political and socio-religious terminology of the De civitate Dei*, Washington D. C. 1952 (The catholic University of America Press); Jean Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1956; Alois Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie d. Aur. Augustinus*, Bonn 1960.

³ Migne P. L. XXXIV, z. B. Lib. II, cap. XL, 65 und Lib. IV, 89 ff.

⁴ MPL XL.

⁵ MPL XXXIV, 1041 ff.

⁶ *De civitate Dei*, Editio Teuchner 1928.

⁷ Maier a. a. O. 154.

den?! Gewiß hat Gott diese politische Schöpfung des römischen Reiches zugelassen, und die pax Romana hat sich für die Ausbreitung des Christentums günstig ausgewirkt — aber damit ist Roms Unrecht nicht gerechtfertigt. Ja, Augustin stellt sogar die Frage, ob Rom überhaupt die staatliche Eigenschaft zuerkannt werden könne, da in ihm ein Wesensmerkmal des Staates fehle: die Gerechtigkeit.

Wenn nun Stadt und Reich als politische Leistungen und Schöpfungen der Römer derartig verurteilt werden, muß die Wurzel dieser Leistungen, das Ethos der Römer, faul sein. In der Tat wird auch darüber das Urteil Augustins mit den Jahren immer härter.

Von der vorübergehenden Periode eines hellgetönten christlichen Humanismus führt sein Weg zur Kritik und zur Ablehnung. Dem in seiner christlichen Gesinnung immer folgerichtiger werdenden Augustinus mußten die Unmoral in vielen literarischen Machwerken, besonders die Sinnlichkeit und das böse Beispiel der mythologischen Gestalten (Götter, Halbgötter und Helden) immer stärker zum Bewußtsein kommen. Indes bleibt er nicht bei Einzelercheinungen stehen. Er sucht die Wurzeln dieses Bösen. Es liegt in der religiösen und ethischen Grundhaltung der Römer schlechthin. Ruhm- und Herrschsucht sind die Haupttriebfedern der römischen Großtaten. Sie enthalten das Geheimnis des römischen Aufstiegs.

Ist aber dieses Urteil nicht zu summarisch? Der Lehrer römischer Bildung, der Augustin doch gewesen war, wußte zu gut um die Ehrentafel tugendstolzer Römer und standhafter Männer, als daß er zu ihr hätte schweigen können. Cato Uticensis, Marcellus, Fabius, Mucius Scaevola und vor allem jener berühmte Regulus, der in karthagische Kriegsgefangenschaft geriet und von den Puniern auf Ehrenwort entlassen und als Unterhändler nach Rom entsandt wurde. Er stellte des Reiches Wohl über sein persönliches, seine Ratschläge gehen nur vom Vorteil seines Vaterlandes aus. Trotzdem hält er den punischen Feinden den geleisteten Eid, zurückzukehren, obschon er weiß, daß das sein Untergang ist.

Regulus' Vorbild ist erhaben — darf man trotzdem sagen, auch er sei von Ruhmsucht befleckt?

Der strenge Mönch-Bischof von Hippo mag selbst gefühlt haben, daß er mit diesem Vorwurf nicht endgültig der Größe mancher sittlichen Handlungen, die die Heiden vollbrachten, Abbruch tun konnte. Jedenfalls zieht er sich letztlich auf eine religiös-theologische Bastion zurück. Mag gewissen Taten dieser oder jener Heiden, mag dem Opfer des Regulus' auch ein gewisser relativer Sittlichkeitswert zukommen, gemessen am absoluten Maßstab des Christentums, fehlt Wesentliches. Die relative Gutheit mancher Handlungen hebt ihre grundsätzliche Verkehrtheit nicht auf. Denn „sine fide impossibile est placere Deo“ (Hebr 11, 6). Diesen Glauben scheint er als Glauben an Christus verstanden zu haben. „Ohne Glauben kann niemand Gott gefallen.“ Die Heiden aber haben keinen wahren Glauben; sie huldigen der Vielgötterei. In ihr aber enthüllt sich der Aufstand des Menschen

gegen Gott, gegen den wahren Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, enthüllt sich die Ursünde der Superbia⁸. Die Grundhaltung der Heiden ist Stolz — das aber ist nicht nur ein theologischer, sondern auch ein ethischer Grundbegriff. Der Glaube an den einen wahren Gott richtet den Menschen aus auf das höchste Gut. Er ist die Voraussetzung für Selbsthingabe, Gottesliebe und gottwohlgefälliges Tun. Der Stolz wendet dagegen vom höchsten Gut ab; da die Vielgötterei ihm entspringt, so ist sowohl die religiöse als auch die ethische Grundhaltung des Heiden verkehrt, und was sie tun, kann Gott nicht gefallen. Das ganze sittliche Leben wird von dieser Hauptsünde her verdorben. Denn wer den wahren Gott nicht kennt, der ist nicht ausgerichtet auf das höchste Gut und besitzt auch die wahren sittlichen Maßstäbe nicht. Aus Stolz haben sich die Römer falsche Götter gemacht, und der gleiche Stolz ist die tiefste Wurzel der römischen Kriege und Eroberungen⁹.

Wenn wir auf die verschiedenen Stufen der negativen Aussagereihe zurückblicken, wird deutlich, warum alle Tugend der Römer verdammenstwert und Rom die Verkörperung des „Weltstaates“, d. h. der Bürgerschaft der Gottlosen ist. Augustinus beurteilt die Ethik der Römer und das Wesen der Romanitas von der Höhe der christlichen Gotteserkenntnis aus. Das Urteil spitzt sich noch zu, wenn es aus einer endzeitlichen oder eschatologischen Stimmung heraus gefällt wird. Es hat dann bisweilen den Anschein, als ob kein Platz mehr für einen — relativen — Eigenbereich des Natürlichen vorhanden wäre, alles scheint völlig aufgehoben in den Bereich der Glaubens- und Gnadenwelt, alle Geschichte überführt in Heilsgeschichte. Rom als Inbegriff und geschichtliche Inkarnation des gottfremden und gottwidrigen Weltstaates ist eine durchaus theologische und heilsgeschichtliche Größe. Man könnte von hier aus sagen, daß Augustinus zweifellos eine Theologie des Reiches geschrieben habe, freilich keine im Stil des Eusebius von Cäsarea, sondern eine mit negativen Vorzeichen, nämlich eine Theologie des Gerichtes über alles Weltliche.

II

Neben der negativen findet sich bei Augustinus eine positive Aussagereihe über Welt und Reich.

Die positive Aussagereihe über Rom und das römische Imperium kann man abstufen in jene Aussagen, in denen Rom als ein profanes, d. h. heilsgeschichtlich und theologisch nicht bedeutsames historisches Gebilde erscheint, und jene, in denen ihm sogar eine gewisse tatsächliche, wenn auch nicht grundsätzliche, positive Bedeutung für das Reich Gottes zugeschrieben wird.

Als im Jahr 410 Rom durch Alarich und seine Westgoten eingenommen

⁸ Vgl. dazu Maier a. a. O. 83 und De Civitate Dei, Buch 6—10, 19.

⁹ Vgl. Maier a. a. O. 83.

und geplündert worden war, hätte man sich eine doppelte Antwort Augustins auf dieses Ereignis denken können. Entweder er sah in dem noch stark vom Heidentum beherrschten Mittelpunkt des Reiches noch das alte Rom, das zweite Babel, die Verleiblichung des gottwidrigen Weltstaates — dann hätte sein Fall als Gericht über das Böse gelten können und Alarich hätte dieses göttliche Gericht vollstreckt. Roms Unglück wäre heilsgeschichtlich von erstrangiger Bedeutung gewesen und Augustin hätte Grund zum Frohlocken gehabt. Oder er nahm Rom als Hauptstadt eines christlich gewordenen Reiches — dann hätte er seinen Fall zutiefst beklagen müssen. Seltsamer Weise behandelt aber der Lehrer von Hippo das Ereignis mit einer gewissen Gelassenheit. Rom und sein Sturz scheinen ihm weder im Sinn einer negativen noch einer positiven Reichstheologie etwas Außergewöhnliches zu sein. Gewiß ist es eine Prüfung, ja eine schwere Prüfung, aber keineswegs eine nie dagewesene¹⁰. Sollte der große Afrikaner im römischen Staatsgebilde eine vorwiegend profane, d. h. heilsgeschichtlich und theologisch nicht unmittelbar bedeutsame Erscheinung gesehen haben?

Es gibt Äußerungen von ihm, die das amtlich christlich gewordene Reich als für die übernatürliche Heilsordnung förderlich erklären. Schon das heidnische Rom hat durch seine Befriedung des Erdkreises den Glaubensboten freie Bahn bereitet. Das Imperium der christlichen Kaiser ist der christlichen Kirche sehr nützlich. In „De Civ. Dei“ 5, 24 ff. entwirft Augustinus ein Bild der christlichen Staatsführung. Welch ein Gegensatz zum heidnisch-antiken Staatsideal! Ein Verzeichnis leuchtender christlicher Herrschertugenden! Daraus folgt zum mindesten, daß der Staat als solcher oder grundsätzlich gesehen nicht gottfremd ist oder gottwidrig. Das wird er erst, wenn er sich in einer Form historisch verwirklicht oder entwickelt, die den sittlichen Gesetzen und dem Geist des Evangeliums widerspricht.

Auch über die Tugenden der Römer finden sich anerkennende Aussagen. Joseph Mausbach hat in seinem Werk: „Die Ethik des heiligen Augustinus“ das Problem der heidnischen Tugenden sehr ausführlich behandelt. Vielleicht ist der Vorwurf, daß er die Texte des afrikanischen Kirchenlehrers zu optimistisch auslege, manchmal zutreffend; indes scheint uns seine Ansicht im ganzen gesehen sachlich auf augustinische Texte gegründet zu sein, nämlich, daß es auch unter den Heiden Tugenden gegeben hat, die einen wirklich positiv sittlichen Charakter haben¹¹.

Aber steht dem nicht der unerbittliche Satz gegenüber: „Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen?“ So entscheidet sich die Frage nach der römisch-heidnischen Sittlichkeit wiederum vom Religiösen her. Gesteht Augustinus den Heiden die Ausrichtung auf Gott zu, die wahre Pietas, die nach ihm nötig ist, um wahrhaft gut zu handeln? Haben sie sich nicht im Stolz ihres Herzens falsche Götter gemacht, und wird nicht von dieser ver-

¹⁰ Vgl. Sermo de urbis excidio, MPL XL, 715 ff. und Maier 55 ff.

¹¹ Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1909, Herder, II. Bd. 296; vgl. dazu das ganze 5. Kapitel: Das sittliche Handeln außerhalb des Christentums.

gifteten Wurzel her alles echt Sittliche verdorben? Sind die „guten“ Römer nur gut, weil sie minus turpes, weniger schändlich als die übrigen sind? Muß man sagen: weil die Hinordnung „des Willens auf den wahren Gott fehlt, die erst zu wahrhaft sittlichem Handeln befähigt, ist letzten Endes auch die virtus eines Regulus ein vitium und unnütz für das ewige Leben“?¹²

Zunächst darf man die zwei Aussageteile nicht vermengen: unnütz sein fürs ewige übernatürliche Leben — und ein Laster sein, ist keineswegs dasselbe. An sich sicher nicht, aber vielleicht für Augustinus? Außerhalb der Kirche ist kein Heil — ist das die Schwierigkeit? Meint Augustin mit der wahren Pietas jenen Gott-Bezug, den nur der hat, der das christliche Credo oder doch seine wesentlichsten Hauptstücke ausdrücklich bekennt? In Sermo 68, 5 (MPL 88, 440) gesteht er den Platonikern zu, daß sie den wahren Gott erkannt hätten. Was ihnen fehle, sei nicht die Erkenntnis, sondern die Demut. Das habe sie dazu geführt, den menschengewordenen Gott abzulehnen¹³.

Indes ist es auch für Augustinus sicher, daß zwar kein Mensch das ewige Heil erreicht ohne die Gnade Christi, ohne Teilnahme an seiner Erlösung und ohne Gliedschaft an seinem Leib, daß jedoch diese Heilstat schon wirkmächtig ist, seitdem im Paradies nach dem Fall der kommende Heiland verheißen ward. So ist an sich die Möglichkeit offen, daß auch Heiden nicht nur auf den wahren Gott ausgerichtet, sondern auch durch die Gnade Christi gerettet werden. Im Jahr 408—409 schrieb er in einem Brief (an Deogratias): „Und doch, vom Anfang des Menschengeschlechtes an hat Gott nicht aufgehört, sich prophetisch anzukündigen, bald dunkler, bald klarer, wie es ihm nach den Zeiten angemessen erschien; es hat ebensowenig an Menschen gefehlt, die an ihn glaubten, von Adam bis Moses, im Volk Israel, das in besonders geheimnisvoller Weise ein prophetisches war, und in andern Völkern, ehe er im Fleisch gekommen ist. Denn wenn in den heiligen Büchern der Hebräer einige schon von den Zeiten Abrahams an erwähnt werden, die weder zu dessen leiblichen Nachkommen noch zum Volk Israel noch zu Proselyten der israelitischen Volksgemeinschaft gehörten und gleichwohl dieses Heilsgeheimnisses teilhaft waren, warum sollen wir nicht glauben, daß auch in den übrigen Heidenvölkern nah und fern andere dieser Art gewesen sind, obschon wir sie bei jenen Autoritäten nicht genannt finden? So hat das Heil dieser Religion, die allein wahr ist, ... niemals einem Menschen gefehlt, der seiner würdig war...“¹⁴

So scheint auch in theologischer Hinsicht die negative durch eine positive Aussagereihe ergänzt werden zu müssen, zum mindesten, was die *Möglichkeit* der Rettung der Heiden angeht, die Möglichkeit heil zu werden, geheilt auch an der Wurzel des sittlichen Handelns. Indem der „Heide“ durch Er-

¹² Maier a. a. O. 196.

¹³ Vgl. Augustin En. in ps. 8, 6; De civ. Dei 10, 28; De pecc. orig. 32; De civ. Dei 10, 24 und Mausbach II 280.

¹⁴ Deutsche Übertragung nach Mausbach a. a. O. II, 302.

kenntnis und Hingabe auf den wahren Gott ausgerichtet wird, ist die Voraussetzung gegeben, durch sein Tun Gott zu gefallen, d. h. ethisch gute Werke zu vollbringen, die sowohl in sich werthhaft, als auch verdienstlich sind fürs ewige Leben.

III

Welche Schlüsse hat man aus der doppelten Aussagereihe zu ziehen? Welche Aussagereihe enthüllt den eigentlichen Augustinus? Besteht nicht vielleicht eine geheime Klammer und Verbindung zwischen beiden Serien? Was ergibt sich daraus für das Problem der christlichen Humanitas?

Daß es bei Augustinus verschiedene Aussageweisen gibt, dürfte kaum jemand bestreiten. Erst in der Bewertung spalten sich die Meinungen. Muß man die negative Aussagereihe von der positiven her abschwächen und ausdeuten oder umgekehrt? Oder muß man sie in ihrem anscheinenden Widerspruch neben einander bestehen lassen?

Unter den Autoren, welche die negativen Aussagen stärker unterstreichen, möchten wir Wilhelm Kamlah, Karl Löwith und Franz Georg Maier besonders hervorheben. In der bereits genannten Studie, „Augustinus und das antike Rom“, hat Maier ungefähr die gesamte Literatur verarbeitet. Dort, wo er das Problem stellt, gesteht er: „Dem Theologen Augustinus wird keine einseitige Harmonisierung gerecht, unüberbrückbare Gegensätze begegnen sich in ihm...“¹⁵ Aber dann versucht er doch, der eigentlichen Ansicht Augustins über Gott und Welt auf die Spur zu kommen. Eine gewisse Zweigleisigkeit haftet auch seinen — im übrigen sehr scharfsinnigen — Untersuchungen an. Er ist geneigt, die positive Aussagereihe weitgehend als „apologetisch“ gemeint abzuschwächen und ihr die stark eschatologisch bestimmte als die eigentliche Meinung des Kirchenlehrers gegenüberzustellen, wo er über das heidnische Rom und sein Reich, die Römer und ihre Tugend ablehnend urteilt. „Der Gegensatz zwischen heidnischem Rom und christlicher Gemeinde wird verstanden als Gegensatz zwischen der weltfremden Bürgerschaft des wahren Gottes und der gottfeindlichen Bürgerschaft dieser Erde.“¹⁶ Selbst gegenüber dem seit Konstantin „christlich“ gewordenen Reich wahrt Augustin kühlen Abstand. Das Wirken der christlichen Kaiser ist ihm nur „der Versuch, aus einer fragwürdigen Institution das Beste herauszuholen“. Ja, „das zeitgenössische Imperium kann dem vitium seines heidnischen Ursprungs nicht entgehen; seiner historisch gewordenen Form nach verkörpert es die verkehrte Ordnung der Civitas terrena“¹⁷.

Dem Wortlaut nach wäre es nach Maier hier also nur ein zufälliger, d. h. historisch bedingter Grund, der den afrikanischen Geschichtstheologen bestimmte, nicht nur das heidnische, sondern auch das christliche Reich abzulehnen. Auf der folgenden Seite werden wir aber belehrt: „In diesem Miß-

¹⁵ Maier 16.

¹⁶ ebd. 153.

¹⁷ ebd. 205.

trauen gegen das Imperium seiner eigenen Zeit spricht sich Augustins Anschauung von der profanen und damit widergöttlichen Form aller irdischen Herrschaft aus...¹⁸ Wenn man so einen Satz liest, versteht man nicht mehr, was Maier anderswo sagt: der frühchristliche apologetische Gegensatz Babylon (Rom) — Jerusalem werde bei Augustin „durch positiv neue Gegensatzung überwunden“¹⁹. Klafft die Kluft nicht breiter als eh und je und zwar ins Grundsätzliche vertieft? Eine Minderung des Gegensatzes wäre innerhalb der Maierschen Konzeption nur möglich, wenn er „profan“ nicht mit widergöttlich gleichsetzte, wie er es soeben getan hat. Allerdings schwächt er diese Gleichsetzung dort ab, wo es sich nur um vorläufige Urteile handelt; sie erhält jedoch ihr volles Gewicht, wo es sich um endgültige Wertung handelt.

In der Polemik gegen Mausbach leugnet dieser Autor, daß es für Augustin so etwas wie eine natürliche Sittlichkeit geben könne. „Solche Umdeutungsversuche gehen immer wieder von einer naturrechtlichen Harmonisierung Augustins auf Thomas hin aus... Sie setzen den Begriff einer ‚natürlichen Moral‘ voraus, den es für Augustin in dieser Form nicht gegeben hat.“²⁰ Bedeutet nun „in dieser Form“ eine Einschränkung der Verneinung? In welcher Form hätte es für Augustinus doch eine natürliche Moral gegeben?

Wenn der scharfe Kritiker von Hippo für einzelne Römer oder einzelne Taten von Heiden oder für bestimmte Leistungen des Imperiums anerkennende Worte findet, so bedeutet das nach Maier keinen grundsätzlichen Zwiespalt in seinen Anschauungen. „Eine solche relative Wertung ist möglich, weil in allem Seienden trotz Minderung seines Wertcharakters noch ein Rest von bonum (als Geschöpflichkeit) vorhanden ist...“²¹ Was ist nun dieses Gutsein als Geschöpflichkeit? Will der Autor die relative Gutheit der heidnischen Tugenden aus der unverlierbaren ontologischen Gutheit alles Seienden ableiten, die ihm zukommt, insofern es von Gott geschaffen und eine Spur oder Bild seines eigenen Wesens ist? Nun ist kein Zweifel, daß jede sittliche Wertqualität die seinshafte Gutheit des Geschöpflichen (es handelt sich hier konkret um den Menschen) voraussetzt. Aber die sittliche Gutheit läßt sich deswegen aus der ontologischen nicht einfach ableiten, wie auch aus Maiers sonstigen Ausführungen selbst hervorgeht²². Sie hängt von der Entscheidung des Willens ab, der eine Wertmaterie anstrebt (bzw. ablehnt). Ist das angestrebte „Gut“ wahrhaft ein Wert, so ist auch der Akt gut, und insofern er diesen Akt setzt, auch der Wille, d. h. unter dem Aspekt dieses Aktes, selbst wenn er in seiner Gesamthaltung noch verkehrt wäre. Es ist nun die entscheidende Frage, kann nach Augustinus der Heide sittliche Werte als solche anstreben oder nur als Mittel zu einem verderbten Zweck, z. B. der vana gloria, der eitlen Ruhmsucht? Wie wirkt

¹⁸ ebd. 206.

¹⁹ ebd. 13.

²⁰ ebd. 141, Anmerk. 88.

²¹ ebd. 196.

²² Vgl. ebd. 141, Anm. 88.

sich hier der augustinische Begriff der *vitiata natura*, der verderbten Menschennatur aus und wie seine Lehre von der Ausrichtung des Erkennens und Wollens auf den geoffenbarten Gott? Das heißt die Diskussion steht wieder am Ausgangspunkt: wie die zwei Aussagereihen auszulegen seien.

Wir möchten darüber, wie die Augustinustexte im einzelnen auszulegen seien, kein letztes Wort sprechen; dafür wogt der Meinungsstreit der Forscher noch zu sehr hin und her. Sicher hat beim alternden Theologen und Seelenhirten von Hippo die dunkle Welt- und Menschensicht zugenommen und ist vorherrschend geworden. Van der Meer hat das ergreifend sichtbar gemacht²³. Wenn man dagegen das augustinische Gesamtwerk berücksichtigt, spricht vieles für die Auslegung Mausbachs und noch mehr für eine gewisse Mittelstellung, die Jean Daniélou dem großen Afrikaner zuschreibt²⁴. Die Frage nach der natürlichen Sittlichkeit hat nicht nur allgemein menschliche, sondern auch, ja noch viel mehr christliche Bedeutung: es geht um das Problem Natur und Gnade, „weltliche“ Kultur und himmlische Bürgerschaft, Welt und Kirche. Es geht darum, wieweit es eine naturhafte Gutheit — und das ist an erster Stelle sittliche Gutheit — gibt oder geben kann, und ob und inwieweit diese Gutheit ins Reich Gottes, die *Civitas Dei* auf Erden eingehen kann. Die Theologie Eusebius' von Cäsarea ist zu optimistisch, sie verwischt die Grenzen. Ähnliches gilt von Bossuet. Kamlah und Löwith kommen aus der entgegengesetzten Sicht. Wo steht Augustinus? Daß er nicht bei Eusebius eingereiht werden kann, ist selbstverständlich, auch Mausbach denkt nicht daran — aber muß er deswegen im ganzen gesehen schon unter die Pessimisten gerechnet werden? Auch die von dem düsteren reformatorischen Welt- und Menschenbild sich unterscheidende katholische Mitte hat ihre Variationsbreite. Wo ist hier der katholische Kirchenlehrer Augustinus unterzubringen? Daß er hierher gehört, nämlich in diese Mitte, scheint uns nicht fraglich.

Einen Augustin der Mitte finden wir auch in der sehr wichtigen Studie, die Alois Wachtel jüngst über die Geschichtstheologie des Heiligen veröffentlichte²⁵. Er behandelt unser Thema zwar nur einschlußweise und vor allem in Rücksicht auf das Verhältnis von Kirche und Staat, aber nichtsdestoweniger für uns recht ertragreich.

Augustinus setzt in seinem geschichtstheologischen Denken an bei der *Vita beata*, dem seligen Leben, einem Begriff, der zunächst individual ethisch zu verstehen ist und seine neuplatonische Herkunft verrät. Das selige Leben wird gefunden in der Gemeinschaft des wahren Gottes. Diese Erkenntnis hat Augustin christlich vertieft und verwandelt. Der dreifaltige Gott ist des Menschen beseligendes Ziel, und der Weg zu ihm ist Jesus Christus.

²³ F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Köln 1951.

²⁴ Vgl. diese Zschr. 161 (1957) 68ff.

²⁵ Alois Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*. Bonner Historische Forschungen Bd. 17, Bonn 1960.

Die Ausrichtung auf dieses Ziel, den wahren Gott, ist auch gefordert, um wahrhaft sittlich gut handeln zu können.

Den Weg nun zum seligen Leben, zur Erfüllung unserer religiösen und sittlichen Persönlichkeit, kann der Mensch indessen nicht allein gehen, sondern nur eingegliedert in den Leib Christi, die Ecclesia. Christus ist als Haupt der Kirche Mittelpunkt der Geschichte, sein Imperium reicht von der Schöpfung bis zum Ende der Tage, ist zeitlich und räumlich allumfassend.

Der Begriff „Ecclesia“ ist geschichtstheologisch sehr fruchtbar. Die Ecclesia ist, so urteilt Wachtel, bei Augustin keineswegs nur eschatologisch und spiritualistisch zu verstehen, sondern als eine Gemeinschaft, die in dem Spannungsverhältnis des „Schon“ und „Noch nicht“ steht, also zugleich ein endzeitliches und geschichtshafte Gebilde ist. Schon ist Christus, das Heil, gegenwärtig und ist die Fülle der Zeiten angebrochen, aber dieses Heil hat seine Universalität und volle Auswirkung noch nicht erreicht. Deswegen ist die Kirche unterwegs; sie hat auf diesem Weg zu wirken. Die Verchristlichung der Welt ist ihre geschichtsgestaltende Aufgabe. Die Kirche des neuen Bundes ist die letzte geschichtliche Form des Gottesreiches, in der das übergeschichtliche Reich heranreift. Sie ist nach Augustin „die als Gemeinschaft geformte Verkörperung der göttlichen Weltordnung in der geschichtlichen Zeit“ (129).

Wie steht diese Theopolis zum Staat? Er wird nur insofern verdammt, als er sich durch die ihn erstlinig begründende Zielursache, den wahren Gott, nicht durchformen läßt, also aus Gründen, die nicht dem Wesen des Staates, sondern der Willensentscheidung der Völker entstammen. Wenn Augustinus darüber hinaus dem Imperium seiner Zeit bisweilen ablehnend gegenübersteht, so vielleicht nur deswegen, weil die Bürgerschaft Gottes, die Ecclesia, für ihn die eigentliche neue universale Menschheitsgemeinschaft ist, die den Staat in seiner bisherigen Form ablöst. Der Beweis ist naheliegend. Wie für die alten Römer, so ist auch für den Lehrer von Hippo der Staat wesentlich Kultgemeinschaft. Ein politisches Gemeinwesen ohne Gott und Opfer und Opfergemeinschaft ist für beide undenkbar. Nun ist aber die Kultgemeinschaft des Neuen Bundes die Ecclesia. Sie ist also die wahre Theopolis, nicht der alte Staat. Demnach ist die Ecclesia auch Trägerin der neuen Weltordnung.

Wie dem im einzelnen auch sei, sicher spannt Augustinus den Bogen der Christenheit tief in den sogenannten profanen Bereich hinein, der von der Bürgerschaft Gottes benützt und in den Dienst Gottes gestellt werden kann. Eine zeitweise (oder teilweise) Integration eines bürgerlichen Gemeinwesens mit der Kirche ist möglich. Andererseits ist die Kirche an keine bestimmte Kultur oder ein bestimmtes Staatswesen gebunden²⁶. Damit ist die Reichstheologie eines Eusebius von Cäsarea abgelehnt. Augustin hielt sich dem-

²⁶ Vgl. *Wachtel* 96/97 und *De civ. Dei* 19, 17. Übersetzung von Carl Joh. Perl, *Salzburg* 1953, *Band III*, 299.)

nach weitgehend auf der gemäßigten, mittleren Linie, die Pius XII. in einer Ansprache an die Teilnehmer des zehnten internationalen Historiker-Kongresses am 8. September 1955 gehalten hat²⁷.

Selbst Maier sucht bis zu einem gewissen Grad einen gemäßigten Augustinus zu retten. So drückt er zusammenfassend sein allerdings nicht letztes, sondern vorletztes Urteil über ihn wie folgt aus: „Ethik, humane Ordnungen und Ziele können für Augustin untergeordnete Werte bleiben, solange ihnen die Hinwendung der Seele auf das göttliche summum bonum übergeordnet ist. — Damit wäre die theoretische Grundlage für einen christlichen Humanismus geschaffen...“²⁸ Aber Augustinus zerschlägt selbst wieder, so meint Maier weiter, diese christlich-humanistische Möglichkeit. Er erstarrt in einer dunklen Weltsicht: „alles saeculum wird immer wieder als etwas Dämonisches empfunden, das dem Christen feind ist“²⁹.

Die augustinischen Lehren sind von Tiefen, die noch nicht ausgeschöpft, von Weiten, die noch nicht alle durchmessen sind. Trotzdem versuchen wir ein zusammenfassendes Urteil über seine Weltschau und Geschichtsdeutung zu skizzieren. Man unterscheidet dabei wohl am besten zwischen einem phänomenologischen und einem metaphysisch-theologischen Aspekt. Phänomenologisch erkannte Augustinus — wenn wir ihn im ganzen und nicht nur in seiner Altersperiode nehmen — zwei Wirklichkeiten in seiner Mitwelt: auf der einen Seite unter vielem Bösen doch auch eine gewisse relative sittliche Gutheit, z. B. unparteiische Gerechtigkeit, Schonung und milde Behandlung von Gegnern, Hingabe des eigenen Lebens fürs eigene Volk, Stoiker, die zu Mitleid und Menschliebe mahnten; — auf der andern Seite die unbedingte Geltung der übernatürlichen Daseinsordnung, der gegenüber alles bloß natürlich Gute blaß und schattenhaft wirkt. Die für den historisch gegebenen Menschen gültige Ordnung ist gnadenhaft und ein Werk göttlicher Barmherzigkeit. Was diese phänomenologische Erkenntnis angeht, scheint mir zwischen Augustin und dem Mittelalter kein Gegensatz zu bestehen.

Das Verhältnis ändert sich, wenn wir vom Standpunkt einer reflexen Philosophie und Theologie aus urteilen. So genial in seinen Intuitionen und Entwürfen der Denker und Prediger von Hippo auch gewesen sein mag, die Jahrhunderte didaktischer Geistesschulung, die der Hochscholastik als Lehrzeit vorangehen mußten, konnte er nicht überspringen. Wenn man zwischen Augustinus und Thomas so unterscheidet, daß man den ersten das mehr schöpferische, den andern das mehr systematische Genie nennt, so ist diese Unterscheidung zwar richtig, aber unvollständig. Es gibt da nicht nur den Unterschied der persönlichen Geistigkeit, sondern auch der wissenschaftlichen Möglichkeit. Muß man nicht sagen, daß Thomas seine Summe im 5. Jahrhundert nicht hätte schreiben können? So fehlt umgekehrt Augusti-

²⁷ *L'Osservatore Romano* vom 9. Sept. 1955 Nr. 209, 1 und diese Zschr. 158 (1956) 401 ff.

²⁸ Maier a. a. O. 211.

²⁹ ebd. 212.

nus das dialektische Rüstzeug, um die phänomenologisch sicheren Gegebenheiten, bzw. gewisse Grundlehren des göttlich geoffenbarten Wortes miteinander systematisch in Einklang zu bringen. In diesem Sinn, nämlich im Sinn einer logisch gegliederten und abgerundeten und in den Ordo supernaturalis eingebauten Theoria, hat Augustinus uns kein Lehrbuch der natürlichen Ethik hinterlassen. Darin übertraf ihn die Hochscholastik und vor allem Thomas.

Aber wie die meisten der abendländischen Denker, so ist auch der Aquinate vom Reichtum Augustins befruchtet worden, von einem Reichtum, der so groß ist, daß wir ihn bis heute nicht bewältigt haben, und daß die verschiedensten Geistesrichtungen aus seinem Arsenal ihr Rüstzeug holten oder sich doch auf ihn berufen³⁰. Die überwältigende Vielfalt dieses Geistes wird die Gelehrten und Forscher noch lange in Atem halten.

Augustins Ringen um das Problem „Gottesreich und Weltzeit“, „Natur und Gnade“ ist für die Folge äußerst fruchtbar gewesen, wenn sein Denken auch in manchem ergänzt werden muß.

Zunächst müssen wir es ganz ernst nehmen, was er im Einklang mit der christlichen Botschaft und Lehre so unermüdlich verkündet: das dem Menschen in der uns gegebenen Daseinsordnung tatsächlich gesteckte Ziel ist übernatürlich, d. h. ausgerichtet auf die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Dieses Ziel vermag der natürliche Mensch nicht aus sich zu erreichen, noch viel weniger der durch die Erbsünde verletzte und verwundete. Es ist ein Ziel, das nur durch die Gnade erreicht werden kann, und zwar durch die Gnade, die uns Jesus Christus durch sein Leben, Leiden und Sterben verdient hat. So ist in der Tat das endliche Heil des Menschen nur in der Gemeinde Christi zu erringen und nur für den, der an den in Christus offenbar gewordenen Gott glaubt.

Daraus folgt indessen noch keineswegs, daß alles, was außerhalb der historisch faßbar gewordenen, organisatorischen Gestalt dieser Gemeinde geschieht, böse und verdammenswert sei. Christus und seine Bürgerschaft oder allgemeiner das Reich des Gottes der Offenbarung überformen und übergreifen zwar die Schöpfungswelt, schaffen sie aber nicht einfach ab, sondern richten und verwerfen nur das, was an ihnen durch die Sünde verfallen ist.

Wir sagten: nicht alles, was in der „Welt“ geschieht, ist böse. Unter Welt verstehen wir die ganzen räumlichen und zeitlichen Dimensionen der Menschheitsgeschichte, die außerhalb der sichtbaren christlichen Gemeinde sind. Nicht alles in ihr steht unter dem Zeichen des Gerichtes. Aus zwei Gründen nicht. *Erstens*, weil die Gnade Christi, wie auch Augustinus lehrt, vom Sündenfall im Paradies an bis zum Ende der Welt keinem Menschen versagt ist, der bereit ist, sie zu empfangen. Zwar ist es nicht nötig, daß ihm dabei durch eine Sonderoffenbarung das Geheimnis des dreifaltigen

³⁰ Vgl. van der Meer a. a. O. 668.

Gottes und der Menschwerdung ausdrücklich bekannt werde. Wenn Augustin dies an einigen Stellen tatsächlich gemeint hätte, würde er nach dem Urteil einer späteren Theologie die Heilsmöglichkeit über Gebühr eingeschränkt haben. Es genügen der einschlußweise Glaube, der in der Offenheit des Menschen gegenüber dem alle Vernunft übersteigenden Geheimnis der Gottheit beschlossen ist, die demütige Offenheit eines seine Grenzen anerkennenden Verstandes, verbunden mit dem Gehorsam gegenüber dem Anruf Gottes im Sittengesetz, dessen Grundzüge, wie uns die Schrift lehrt, auch dem Heiden zur Kenntnis gelangen können³¹. Das heißt, der Bannkreis der Menschwerdung und das Heilsreich des dreifaltigen Gottes umfassen nicht nur die weihnachtliche Zeit, sondern auch den Advent. Jeder Heide, der — sei es bloß geistig oder moralisch, sei es überdies auch zeitlich — in der Frühdämmerung des Adventes steht, steht im Bannkreis des eingeborenen Sohnes vom Vater, der voller Gnade und Wahrheit ist. Damit ist das Tor geöffnet, daß das Erbe der Heiden einziehen könne in die Scheunen der Bürgerschaft Gottes. Die heidnischen Tugenden brauchen jetzt nicht mehr als bloße gesta minus turpia, als weniger verabscheuungswürdig angesehen zu werden, auch nicht als unnütz für das ewige Heil; sie können vielmehr, weil sie im Raum der Gnade stehen, mittelbar oder unmittelbar heilskräftig sein zum ewigen Leben. Damit ist der Horizont eines weltweiten christlichen Humanismus aufgetan. Romano Guardini beschreibt diesen Advent der Heiden in seinem Buch über Hölderlin³². Was er über Hölderlins Götter sagt, gilt weitgehend auch für die antiken. Wie für Augustinus, so ist es auch für Guardini keine Frage, daß jede Abgötterei ein Frevel ist, der die Wurzeln des Menschseins schlechthin trifft, ein Frevel stolzer Überheblichkeit. „So sind die Götter zutiefst Unwahrheit und Unrecht — aber sie sind keine Phantasterei; denn der Mensch kann nicht nach Belieben Götter erfinden. Sie bedeuten die Sinnbereiche des Daseins, sofern dieses nicht nur vertraut und verfügbar, sondern auch geheimnisgesättigt und enthoben ist, aber so, daß in ihnen dieses Geheimnis vom lebendigen Gott abgelöst und in sich selbst gestellt ist.“³³ Der Mensch kommt dazu, Götter zu schaffen, wenn er „die Welt für autonom und sich zu ihrem Herrn erklärt, die vom Schöpfer kommende heilige Strömung aber von ihrem Ursprung abzulösen und zur Welt zu schlagen unternimmt...“³⁴

Das ist der augustinische Gedanke³⁵: der Kult der falschen Götter riegelt den Menschen in diese Welt ein und macht ihn unfähig, seinem Ziel gemäß zu handeln. Aber — und hier würde der afrikanische Lehrer wohl zögern, mit uns zu gehen — obschon die Götter im Umkreis des mysterium iniquitatis entstanden sind, können sie frommen Heiden durchscheinend werden und den wahren Gott ahnen lassen. Das bedeutet, daß sie in den Advent ein-

³¹ Röm 2, 14—15; vgl. Röm 1, 20 u. Apg 17, 22—30.

³² Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit, München 1955.

³³ ebd. 342.

³⁴ ebd. 344.

³⁵ De civ. Dei IV, 24, 25.

treten können. Ja, es mag bereits unter dem Anhauch der Adventsgnade geschehen, wenn einem vor oder außerhalb des jüdisch-christlichen Offenbarungsstroms Lebenden diese Abgötter plötzlich ihre welthafte und innerweltliche Selbstherrlichkeit verlieren und zu echten Zeichen für einen transzendenten Gott werden. Wobei bestehen bleibt, daß die Erkenntnis des Schöpfers aus seinen Werken theoretisch auch der natürlichen Kraft der Vernunft zukommt (Röm 1, 20).

Nicht alles Welthafte steht unter dem Gericht und ist böse: dafür gibt es noch einen zweiten Grund. Die Begriffe der christlichen Humanitas und des heidnischen Advents müssen noch erweitert werden. Wenngleich es nämlich wahr ist, daß die tatsächlich von Gott verfügte Weltordnung eine Ordnung der Gnade und Übernatur ist, so kann man im dergestalt überhöhten Menschentum doch eine Schicht unterscheiden, die dem Menschen als solchen wesensgemäß ist und ihm entspräche, wenn er nicht überhöht worden wäre, ja, die ihm insofern jederzeit noch entspricht, als der Schöpfungsauftrag durch den Gnadenruf zur übernatürlichen Heilsgemeinschaft nicht ausgelöscht worden ist. Auch die Erbsünde bewirkte in diesem Punkt keine grundsätzliche neue Situation. Die Kirche lehrt, daß dem Heiden trotz des Sündenfalls, der uns alle der übernatürlichen Güter und Gnaden beraubte, natürlich gute Werke und Gesinnungen möglich sind³⁶.

Die Bulle „Ex omnibus afflictionibus“ Pius' V. gegen die Irrtümer Michaels du Bay vom 1. Oktober 1567 und die Constitutio dogmatica „Unigenitus“ Klemens' XI. gegen die Lehren Paschasius Quesnels sind für unser Thema deswegen besonders wichtig, weil sie sich gegen Autoren richten, die behaupten, sich in der Leugnung der ebengenannten kirchlichen Lehre auf Kirchenväter und vor allem Augustin stützen und berufen zu können³⁷.

Es sind also sehr wohl gute Werke auch ohne Gnade möglich — einen guten Menschen im Sinn eines Gott im ganzen wohlgefälligen Menschen gibt es freilich ohne Gnade nicht. Nicht nur weil wir ohne Gnade moralisch nicht imstande wären, immer und stets das ganze natürliche Sittengesetz zu erfüllen, sondern vor allem deswegen, weil nur der in Christus erlöste und geheiligte Mensch vor Gott wahrhaft bestehen kann. Trotzdem sind die bloß natürlich guten Werke auch für die übernatürliche Bestimmung des Menschen nicht nutzlos, weil sie auf das göttliche Eingreifen seelisch vorbereiten und abstimmen können. Wenn z. B. ein Römer Mitleid gegen den Besiegten oder Großmut gegen den Feind übte, mag durchaus Ruhmsucht dabei gewesen sein. Aber vielleicht war es oft mehr: das Aufleuchten des objektiven ethischen Wertes einer solchen Handlung. Die Werte des Mitleids und der Großmut werden dann sichtbar als Bestandteile eines Wertkosmos, dem unbedingte und ewige Geltung zukommt, und als Anruf dieser Wertwelt an die Person des Heiden, sie hier und jetzt zu verwirklichen. Folgt er diesem

³⁶ Gegen Bajus, Denz 1008, 1022, 1025, 1027 ff., 1037 f., 1065 — gegen Pasch. Quesnel, Denz. 1351 ff., 1372, 1388 ff., 1414. Gegen die Irrtümer der Syn. von Pistoia, Denz. 1554.

³⁷ Pastor, Geschichte der Päpste, Bd. VIII, Freiburg 1920, 275.

Ruf, dann ist, was er tut, sittlich gut. Zunächst nur im Sinn einer Gutheit dieses einzelnen Aktes, wenn der Heide sonst, d. h. habituell der Welt verhaftet und in Sünde verstrickt ist. Aber der Entfaltungsprozeß des Guten kann noch weitergehen: im Hintergrund der über dem Menschen stehenden Wertwelt flammt der Urquell aller Werte auf: Gott, der unbedingten Anspruch auf den Menschen erhebt. Wiederum mag so die Stunde des Advents geschlagen haben, die Stunde, da der Heide erkenntnis- und glaubensmäßig, in seinem Gewissen und seinem Willen, eintritt ins Licht, das in diese Welt gesandt ist, die Heiden zu erleuchten.

Die Lehre von der den Sündenfall überdauernden wurzelhaften Gutheit unserer Natur ist indes nicht nur für das Kerngebiet des Humanen: das Ethische und Religiöse, bedeutsam; sie hat ihre logischen Folgen für den ganzen Umkreis der menschlichen Personwerte, also für all das, was wir Kultur nennen. Auch von der Höhe des Welt und Natur übersteigenden Evangeliums Christi aus beurteilt, behalten diese Werte eine relative Bedeutung und Eigenständigkeit und können mit den Lebensformen der Bürgerschaft Gottes eine — stets bedingte und stets widerrufliche — geschichtliche Daseinsgemeinschaft eingehen und zu dem verschmelzen, was man „christliche Kultur“ nennt. Sie wird allerdings immer nur annäherungsweise erreicht werden, immer eher Aufgabe als Wirklichkeit sein: die Aufgabe, die göttlichen Schöpfungs- und Heilsabsichten in unserem Leben zu verwirklichen.

Damit haben wir jene Weltsicht, jene Anthropologie und Theologie umrissen, die eine christliche Humanitas begründen und einen christlichen Humanismus nicht nur möglich machen, sondern fordern. *Humanismus* ist möglich, weil nicht nur jede das Stoffliche mißachtende Seinslehre (Neuplatonismus und Manichäismus) falsch ist, sondern darüber hinaus die natürliche Fähigkeit des Menschen zum Guten feststeht. *Christlicher Humanismus* ist möglich, weil die Ordnung der Natur übergriffen wird von der Gnaden- und Erlösungsordnung. *Christlicher Humanismus* ist gefordert, weil die Anlagen zum Gutsein im Menschen zwar noch vorhanden, aber erbsündlich geschwächt sind. Die gefallene Menschennatur soll durch den Christen unter dem Wirken der Gnade wieder heil werden. Es ist der Christ, der berufen ist, die eine unteilbare Gottesordnung, welche sich im naturhaften Wesen des Menschen und seiner Berufung zur Gotteskindschaft durch Christus ausdrückt, zu erfüllen.

Von der Spannungseinheit dieser christlichen Humanitas aus kann der Christ dann beides sein: weltoffen und dem Jenseits zugewandt. Diese Offenheit zur Welt hindert ihn daran, sich in einer weithin entgötterten und entchristlichten Welt in ein Ghetto zurückzuziehen und das Gespräch mit den „Welt“-Leuten verstummen zu lassen.

Die Aufgabe des christlichen Humanismus ist ein Sollen, wie die Zehn Gebote ein Sollen sind. Ebenso wenig wie der Dekalog dadurch beseitigt oder wertlos wird, daß er in dieser Weltzeit bis zum Ende durch die Sünde

in Frage gestellt wird — ebensowenig wird das christlich-humanistische Sollen dadurch sinnlos oder aufgehoben, daß wir die gestellte Aufgabe in der Zeit nicht bewältigen können. Das christliche Menschentum wird erst jenseits der Geschichte in der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Dreifaltigen vollendet werden — und diese Vollendung wird Geschenk, nicht Leistung sein. Doch wird es eine echte Erfüllung innermenschlicher Potenzen sein: der natürlichen, die dem Menschsein als solchem entsprechen, und der übernatürlichen einer neuen Kreatur in Christus Jesus. So hebt der christliche Humanismus den Pilger- und Wegcharakter unseres irdischen Daseins nicht auf. Das letzte Ziel des Menschen liegt weit jenseits von ihm und der Welt; — aber dieses Ziel erreicht nur, wer sich in dieser Welt und an dieser Welt bewährt.

Der Sinn der Ehe und das Problem der Übervölkerung

DIETRICH VON HILDEBRAND

In einem alten Fuldaer Rituale stehen die Worte: „Gott, unser Herr, der Du den Menschen rein und fleckenlos erschaffen und es so geordnet hast, daß in der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes eine Generation aus der anderen durch das Geheimnis süßer Liebe hervorgehe...“

Die drohende Übervölkerung beschwört viele schwere sittliche Probleme herauf. Welche Mittel sind sittlich gestattet, um dieser Gefahr zu begegnen? Tatsächlich wird die Empfängnisvermeidung weitgehend eine gebieterische Verpflichtung um des Allgemeinwohles der Menschheit willen. Folgt nun daraus, es sollten weit weniger Menschen heiraten? Nimmt diese Gefahr der Ehe ihren Wert und Sinn? Zerstört sie nicht zumindest die *raison d'être* der körperlichen Vereinigung der Gatten? Drängt sie uns entweder zur Geburtenkontrolle oder zur Enthaltsamkeit? Wenn die Beachtung des natürlichen Rhythmus der Frau sittlich nicht verwerflich ist, worin liegt dann das Unrecht der künstlichen Geburtenbeschränkung?

Diese und viele andere Fragen erheben sich aus der Gefahr der Übervölkerung, und auf ihrem Hintergrund kommt eine beklagenswerte Unwissenheit über den Sinn und Wert der Ehe, noch abgesehen von ihrem primären ersten Zweck, zum Vorschein. Bei vielen Katholiken zeigt sich eine oberflächlich vereinfachte Auffassung des tiefen, geheimnisvollen Zusammenhanges zwischen der Liebesinheit der Ehe und ihrem primären Zweck: einem Kind das Leben zu schenken. Viele Nichtkatholiken sehen den Ab-