

# Staat und Staatstheorie in der alten Kirche

Autor(en): **Hammerschmidt, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **75 (1985)**

Heft 4

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404703>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Staat und Staatstheorie in der alten Kirche

«Von der alten Kirche reden, heisst  
von der Kirche überhaupt reden.»

InstHeil 11

## Vorbemerkung

Die nachstehenden Ausführungen können und wollen nur die Grundgedanken, die leitenden Ideen des Themas «Staat und Staatstheorie in der alten Kirche»<sup>1</sup> herausarbeiten. Der Text selbst versucht, diese Leitideen in knapper, thesenähnlicher Form darzustellen, alles andere ist in die Anmerkungen verwiesen.

Aus dem Ozean der einschlägigen Literatur<sup>2</sup> musste eine Auswahl getroffen werden, von der ich nur hoffen kann, dass sie als nicht zu subjektiv empfunden wird.

Die «Dezimalgliederung» – in kleine Einheiten – wurde gewählt, damit der-Text durch Einfügung neuer Abschnitte oder weitere Untergliederung der bestehenden praktisch unbegrenzt ausgebaut werden kann.

## Abkürzungen der Literatur

ALKiStAC	<i>Kurt Aland</i> , Kirche und Staat in der alten Christenheit = Kurt Aland – Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.), Kirche und Staat. Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst D. D. (Berlin 1967) 19–49
AltSt	<i>Berthold Altaner – Alfred Stuiber</i> , Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter (Freiburg i. Br.-Basel-Wien 71966)
BerkKiKs	<i>Hendrik Berkhof</i> , Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahr-

<sup>1</sup> Für eine spätere Periode ist sehr aufschlussreich: *Anton Michel*, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204) = Ostkirchliche Studien 2 (1953) 1–35 und 89–109; 3 (1954) 1–28 und 133–63; 4 (1955) 1–42 und 221–60; 5 (1956) 1–32.

<sup>2</sup> Vgl. auch die Literaturübersicht bei StockLeo X–XVIII.

- hundert. Aus dem Holländischen übersetzt von Gottfried W. Locher (Zollikon-Zürich 1947)
- BiTüKG I *Karl Bihlmeyer – Hermann Tüchle*, Kirchengeschichte I: Das christliche Altertum (Paderborn <sup>17</sup>1962)
- DeGAK *Alois Dempf*, Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur (Stuttgart 1964)
- DörrSZKonst *Hermann Dörries*, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Dritte Folge, Nr.34 (Göttingen 1954)
- FranKlKG *August Franzen*, Kleine Kirchengeschichte = Herderbücherei 237 (Freiburg i. Br.-Basel-Wien <sup>6</sup>1976)
- InstHeil *Hans Ulrich Instinsky*, Die alte Kirche und das Heil des Staates (München 1963)
- KöttChrOpp *Bernhard Köttling*, Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts = Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 46 (Münster i. W. 1961)
- KrEntw *Heinz Kraft*, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung = Gerhard Ebeling (Hrsg.), Beiträge zur historischen Theologie 20 (Tübingen 1955)
- MeyGAW II *Hans Meyer*, Geschichte der abendländischen Weltanschauung II: Vom Urchristentum bis zu Augustin (Würzburg 1947)
- MorVerfolg *Jacques Moreau*, Die Christenverfolgung im römischen Reich = Erich Fascher – Hans-Werner Gensichen – Gustav Mensching – Geo Widengren (Hrsg.), Aus der Welt der Religion. Forschungen und Berichte. Neue Folge 2 (Berlin 1961)
- RaAbKifr *Hugo Rahner*, Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum = Hans-Urs von Balthasar (Hrsg.), Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde 3 (Einsiedeln-Köln 1943)
- RuhKonstW *Gerhard Ruhbach* (Hrsg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende = Wege der Forschung 306 (Darmstadt 1976)
- SchneeKiStNT *Wilhelm Schneemelcher*, Kirche und Staat im Neuen Testament = Kurt Aland – Wilhelm Schneemel-

- cher (Hrsg.), Kirche und Staat. Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst D. D. (Berlin 1967) 1–18
- SchneeKiSt4Jh *Wilhelm Schneemelcher*, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert = Bonner akademische Reden 37 (Bonn 1970)
- SchnGCA *Carl Schneider*, Geistesgeschichte der christlichen Antike (München 1970)
- StauCuC *Ethelbert Stauffer*, Christus und die Cäsaren. Historische Skizzen (Hamburg 1952)
- StauStId *Ethelbert Stauffer*, Theologische und säkulare Staatsideen in der Bibel = Walther Peter Fuchs (Hrsg.), Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966) 9–20
- StockLeo *Peter Stockmeier*, Leo I. des Grossen Beurteilung der Kaiserlichen Religionspolitik = Joseph Pascher – Klaus Mörsdorf – Hermann Tüchle (Hrsg.), Münchener Theologische Studien. I: Historische Abteilung, 14. Band (München 1959)
- VerChrys *Stephan Verosta*, Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe (Graz-Wien-Köln 1960)
- VittKonst *Friedrich Vittinghoff*, Konstantin der Grosse und das «Konstantinische Zeitalter» der Kirche = Walther Peter Fuchs (Hrsg.), Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966) 21–33
- VoeKiStift *Ludwig Voelkl*, Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften. Heft 117 (Köln-Opladen 1964)
- ZiegPlat *Leopold Ziegler*, Von Platons Staatheit zum christlichen Staat (Olten 1948)
- ZippGStId *Reinhold Zippelius*, Geschichte der Staatsideen = Beck'sche Schwarze Reihe 72 (München 1980)

## Urkirche und Staat

### *Die frühen Christen im römischen Staatswesen*

1.1 Das frühe Christentum hat weder eine bestimmte eigene Staatsphilosophie besessen noch ein eigenes dogmatisches Staatsethos entwickelt. Es hat auch die zahllosen antiken Versuche, ein Bild des gerechten Staates und des idealen Herrschers zu entwerfen<sup>3</sup>, zunächst nicht fortgesetzt<sup>4</sup>. Ursprünglich hat es sich politisch wohl so wie z. B. die Anhänger des Isiskultes verhalten, «die bei Stadtratswahlen für eine bestimmte, ihnen wohlgesinnte Partei eintraten und im übrigen ähnlich wie das Judentum Gebete für den römischen Kaiser, den Senat und den Ritterstand rezitierten»<sup>5</sup>. Solange der einzelne Gläubige als Christ nicht weiter «auffiel» und die Zahl der Christen insgesamt noch nicht so gross war, dass sie einen beunruhigenden Faktor in der Gesellschaftsstruktur gebildet hätten, wird der einzelne im Alltagsleben und in seiner näheren Umgebung ohne grössere Schwierigkeiten akzeptiert und integriert gewesen bzw. worden sein<sup>6</sup>.

### *Der Charakter des römischen Reiches als Hindernis einer christlichen Stellungnahme zum Staat*

1.2 Ausserdem ist zu bedenken, dass das Imperium Romanum ein sehr vielschichtiges, buntes, in sich höchst komplexes Gebilde war, so dass eine klare, eindeutig ausgerichtete Stellungnahme von christlicher

<sup>3</sup> Vgl. die Übersicht bei ZippGStId 1–41.

<sup>4</sup> Vgl. auch ZiegPlat 114–17, hier 114f.: «Was aber den christlichen Staat anlangt, so unterscheidet ihn grundsätzlich und wesentlich das von dem Entwurfe Platons, dass ihn niemand als Eidos-Idea sichtbar und wissbar macht. ... Nichtseiend in einem doppelten Begriffe, bringt er es weder zur geschichtlichen Verwirklichung weltgültigen Ausmasses, noch zur geistigen Wesensschau, die im Grund- und Aufriss seinen inneren Bauplan erkennen lässt.» In der Sicht *Zieglers* gilt diese Aussage nicht nur für die Zeit der Urkirche.

<sup>5</sup> SchnGCA 290 f.

<sup>6</sup> Man denke zum Vergleich unter (rein) sozial-gesellschaftlichem Aspekt an die Tatsache, dass der Künstlerische Generalsekretär des Burgtheaters zugleich der Präsident und ordentliche Seelsorger der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen) in Österreich ist. – Über das Zahlenverhältnis Christen zu Heiden ist immer wieder spekuliert worden, – es gibt nur Schätzungsversuche, die alle problematisch bleiben müssen; vgl. FranKIKG 32 f. Wir werden uns damit abfinden müssen, hierüber keine gesicherten Kenntnisse zu haben.

Seite zu diesem Phänomen «Staat» eigentlich von vorneherein überhaupt nicht zu erwarten war<sup>7</sup>. Die frühe Kirche war auch keineswegs so fest organisiert, dass sie – in der Bedrängnis der Zeit – so ohne weiteres zu einer einheitlichen Aussage gerade auf dem Gebiet der «politischen Ethik» gefunden hätte.

## Wurzeln der patristischen Staatsauffassung

### *Ausrichtung am Neuen Testament und an der griechischen Staatslehre*

2.1 Die Staatsauffassung der Kirchenväter<sup>8</sup> und Kirchenschriftsteller<sup>8</sup> orientierte sich im wesentlichen am neutestamentlichen Schrifttum und an der griechischen, vor allem aristotelisch-stoischen<sup>9</sup> Staatslehre<sup>10</sup>.

### *Jesus*

2.2.1 Die Grundhaltung der neutestamentlichen Schriften traf sich mit der griechischen Sozialphilosophie in der grundsätzlich positiven

<sup>7</sup> Vgl. SchneeKiStNT 3 f.

<sup>8</sup> Dieser Terminologie liegt eine klare und einfache Unterscheidung zugrunde (vgl. auch AltSt 2–6; ähnlich FranKIKG 39 f.):

I. Als die vier Merkmale eines *Kirchenvaters* gelten:

1. doctrina orthodoxa;
2. sanctitas vitae;
3. approbatio ecclesiae (nicht notwendigerweise: expressa);
4. antiquitas.

II. *Kirchenschriftsteller* sind alle theologischen Schriftsteller des Altertums auch ohne die Merkmale 1 und 2.

III. *Kirchenlehrer* müssen nicht das Merkmal 4, dafür aber zwei weitere Merkmale aufweisen:

5. eminens eruditio;
6. expressa ecclesiae approbatio.

Als die drei grossen orientalischen Kirchenlehrer des Altertums gelten: Basileios d. Gr. (um 330–379), Gregor von Nazianz (329/30–um 390) und Johannes Chrysostomos (344/54–407); ihnen entsprechen die vier grossen abendländischen Kirchenlehrer des Altertums: Augustinus (354–430), Ambrosius (333/34 oder 339/40 bis 397), Hieronymus (um 347–419/20) und Gregor d. Gr. (um 540–604).

<sup>9</sup> Vgl. dazu die Zusammenfassung bei ZippGStId 18–31 und 33–41.

<sup>10</sup> Vgl. MeyGAW II 135–37.

(wenn auch kritischen) Bewertung des Staates. Jesus selbst betrachtet Gott und Kaiser als verschiedene Welten und befiehlt, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist<sup>11</sup>. Ethelbert Stauffer bemerkt, dass Jesus mit dieser Aussage die Staatstheorie des Alten Testaments entmythologisiert und enttheologisiert oder positiv ausgedrückt: säkularisiert habe<sup>12</sup>, und fasst seine Überlegungen in der Feststellung zusammen: «Jesus von Nazareth predigt politische Loyalität. Aber die Loyalität, die er praktiziert und fordert, ist eine Loyalität ohne Engagement, eine tiefgekühlte, nicht genug: eine kritische Loyalität»<sup>13</sup>.

### *Paulus*

2.2.2 Eindringlicher als die Evangelien hebt dann Paulus die Bedeutung des sozialen Verbandes, des Staates, als der notwendigen Grundlage für die Verwirklichung höchster Menschheitswerte und für die Erreichung des menschlichen Lebenszweckes hervor<sup>14</sup>: Der Staat hat für das Gemeinwohl zu sorgen und die Gerechtigkeit als die Grundlage seiner eigenen Existenz zu sichern. Die soziale Natur des Menschen verlangt ihrerseits aber auch den Gehorsam der einzelnen Glieder gegen die gottgesetzte Obrigkeit als sittlich-religiöse Verpflichtung, – allerdings unter Wahrung der Ansprüche Gottes an die Menschen, unter Bewahrung der religiösen Verpflichtung gegen Gott<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Matthäus und Markus fast gleichlautend: Mt 22, 21: ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ; Mk 12, 17: τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ. Die Einheitsübersetzung (1980) hat für beide Stellen: «So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!» Vgl. dazu StauCuC 121–49; SchneeKiStNT 6–10.

<sup>12</sup> StauStId 11.

<sup>13</sup> StauStId 12.

<sup>14</sup> Ethelbert Stauffer meint sogar (StauStId 18), gegenüber den Evangelien habe Paulus die Restauration der Staatstheorie, die Theologisierung des Steuerproblems (Röm 13, 6) betrieben und sei «an Jesus vorbei mit fliegenden Fahnen in eine staatstheologische Zukunft» marschiert; vgl. weiter SchneeKiStNT 11–16; ZiegPlat 158–60; Franz Joseph Dölger, Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden = Antike und Christentum 3 (1932) 118–27.

<sup>15</sup> Röm 13, 1 f.: «Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen.» Vgl. auch 1 Petr 2, 13–17.

### *Forderung eines Freiraumes für die Christen*

2.2.3 Konkret heisst das, dass die Achtung der weltlichen Autorität letztlich auf das Ziel ausgerichtet ist, dem Christen den Freiraum für die Verwirklichung der ihm gestellten Aufgabe zu schaffen. Der Gedankengang ist in etwa:

Die Christen achten die Autorität des Staates.

Daher muss diese Autorität (folgerichtig) den Christen als positiven Elementen des Staates den erforderlichen Freiraum gewähren.

Mit diesem Freiraum haben die Christen die Möglichkeit – und auf diese läuft schliesslich alles hinaus –, ihr Christsein ohne Beeinträchtigung von aussen zu verwirklichen<sup>16</sup>.

### *Das Edikt des Galerius*

2.2.4 Dieses Anliegen der Christen wird später sogar von staatlicher Seite erkannt und ausdrücklich als berechtigt anerkannt, wenn Kaiser Galerius (305–311) in seinem Toleranzedikt von 311<sup>17</sup> als eine der zwei Intentionen des Gebetes der Christen für den Staat nennt: «ut ... securi vivere in sedibus suis possint»<sup>18</sup>.

### *Das Gebet der Kirche für den Staat*

2.2.5 Das Gebet der Kirche für den Staat ist schon im 1. Klemensbrief (= Brief des Klemens von Rom an die Korinther) bezeugt, der an das Ende des 1. Jahrhunderts gehört und damit noch an die Generation der Apostel heranreicht<sup>19</sup>. In dem Text (60, 4–61, 3), der als das «älteste Kirchengebet für den Staat» bezeichnet wird<sup>20</sup>, heisst es (61, 1): «Gib ihnen [= den Herrschern], Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht und sicheren Stand, damit sie das Herrscheramt, das du ihnen anvertraut hast, untadelig verwalten.»

<sup>16</sup> 1 Tim 2, 1 f.: «Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen, für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können.»

<sup>17</sup> Wenige Tage vor seinem Tod zu Serdica (Serdikē/Sofia) in Mösien erlassen und am 30. April 311 in Nikomedia veröffentlicht.

<sup>18</sup> Vgl. InstHeil 14 und 62 f.; BerkKiKs 47–50; DörrSZKonst 227 f.; MorVerfolg 113.

<sup>19</sup> Vgl. AltSt 45; vgl. dazu auch AIKiStAC 33 f.

<sup>20</sup> InstHeil 42.



## Jenseitssehnsucht und Zeitlichkeit

### *Die weltabgewandte Richtung*

3.1 In der nachapostolischen Zeit setzte sich in jener Richtung, die von einer sehnsuchtsvollen Jenseitsstimmung geprägt war, als Kehrseite der Medaille eine weltabgewandte Haltung durch, die ein deutliches Uninteressiertsein an dieser Zeitlichkeit<sup>21</sup> zur Folge hatte, – so sehr deutlich bei den Apostolischen Vätern Polykarp von Smyrna (gest. 156) und Ignatios von Antiochien (gest. um 110).

### *Polykarp von Smyrna*

3.1.1 Polykarp selbst nimmt nur einmal – und da recht distanziert – auf die zeitlichen Gewalten Bezug<sup>22</sup>. Nach dem Bericht über sein Martyrium hält er sich – in seiner Antwort an den Prokonsul – im übrigen an die Linie, die die neutestamentlichen Schriften vorgezeichnet haben<sup>23</sup>.

### *Ignatios von Antiochien*

3.1.2 Deutlicher als bei Polykarp kommt die weltnegative Haltung bei Ignatios von Antiochien zum Ausdruck<sup>24</sup>. Gegenüber dieser Abkehr von weltlicher Macht misst er der kirchlichen Hierarchie eine um so

<sup>21</sup> Hier ist das allgemeine antike Bewusstsein vom Zusammenhang des Heils des einzelnen mit dem Heil des Ganzen weitgehend verdrängt; vgl. dazu Inst-Heil 22–26 und 51.

<sup>22</sup> Brief an die Philipper 12: «Betet für alle Heiligen [= Christen], desgleichen betet für die Könige, Mächte und Fürsten, für eure Verfolger und Hasser und für die Feinde des Kreuzes, damit sich die Frucht, die ihr tragt, in allem offenbare, und ihr in ihm [= Christus] vollendet sein möget.»

<sup>23</sup> Rundschreiben der Kirche von Smyrna über das Martyrium des hl. Polykarp 10 (vgl. dazu MorVerfolg 54): «Dich halte ich würdig, dass ich dir die Rechtfertigung über meinen Glauben erteile; denn wir sind belehrt, den Fürsten und Obrigkeiten, die von Gott bestellt sind, die Ehre, die ihnen gebührt und unserem Gewissen nicht zuwiderläuft, zu erweisen.»

<sup>24</sup> Brief an die Römer 6: «Weder die Vergnügen der Welt noch die Reiche dieser Erde haben für mich einen Reiz: Der Tod für Jesus Christus ist mir erwünschter als eine Herrschaft über die Grenzen der Erde.»

überragendere Bedeutung bei<sup>25</sup>. In allen Briefen (den an die Römer ausgenommen) mahnt Ignatios zur Einheit, die er im engen Anschluss an die Hierarchie (Bischof, Priester, Diakon) verwirklicht sieht<sup>26</sup>.

### *Der Vorwurf der Staatsfeindlichkeit*

3.2 Aus einer solchen weltabgewandten Haltung<sup>27</sup> erwuchs dem Christentum dann auch der Vorwurf der Staatsfeindlichkeit, mit dem es sich immer wieder auseinanderzusetzen hatte<sup>28</sup>.

## **Das Bekenntnis zum Staat**

### *Zwei Entwicklungsstadien*

4.1 Die folgende Entwicklung verlief im grossen ganzen in zwei Stadien<sup>29</sup>, die aber nicht unbedingt ein zeitliches Nacheinander bedeuten:

- a) Die christenfeindliche Einstellung des römischen Staates löste

<sup>25</sup> Die Briefe des Ignatios setzen an der Spitze der Gemeinden Einzelbischöfe voraus und sehen in dem monarchischen Episkopat eine selbstverständliche Einrichtung.

<sup>26</sup> Brief an die Epheser 4: «Daher ziemt es sich, dass ihr mit der Gesinnung des Bischofs so übereinstimmt, wie ihr es wirklich tut.» Brief an die Magnesier 6: «so erinnere ich euch, dahin zu streben, dass ihr alles in gottgefälliger Eintracht unternimmt unter dem Vorsitz des Bischofs, der die Stelle Gottes vertritt, und der Priester, die den Rat der Apostel vorstellen, und der mir vorzüglich werten Diakone, denen der Dienst Jesu Christi anvertraut ist.» Brief an die Smyrner 8: «folget alle dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater und den Priestern wie den Aposteln.»

<sup>27</sup> In diametralem Gegensatz dazu steht die Argumentation Tertullians: Die Christen beten auch deshalb für den Fortbestand des Reiches, weil sie legitimerweise um Aufschub der und Verschonung vor den schlimmsten Drangsalen am Ende der Welt beten (vgl. Mt 24, 20; Mk 13, 18); das Ende der Welt wird aber nur durch die Frist aufgehalten, die dem Imperium Romanum gewährt ist; vgl. dazu InstHeil 52 f.; RaAbKifr 37 und 49 f.; StauCuC 254 f.; AlKiStAC 35 f.

<sup>28</sup> Zum juristischen Aspekt der Christenverfolgungen vgl. MorVerfolg 61–69.

<sup>29</sup> Vgl. dazu MeyGAW II 136.

bei einem Teil der Christen Hemmungen aus, sich am Staatsleben zu beteiligen<sup>30</sup>,

b) doch setzte sich die Tendenz zur Angleichung durch, und dies um so leichter, als hinsichtlich des Anliegens: Gebet für das Heil des Staates – zwischen Heiden und Christen kein Gegensatz bestand<sup>31</sup>. Beide Seiten waren von der Notwendigkeit eines solchen Gebetes überzeugt, – ein grundsätzlicher und unüberwindbarer Gegensatz bestand nur in der Frage, an wen sich das Gebet richten sollte und unter welchen kultischen Formen es zu vollziehen war<sup>32</sup>.

### *Die griechischen Apologeten*

4.1.1 Die griechischen Apologeten führen die positive Tradition fort. Justin, der «Philosoph und Märtyrer» (gest. um 165), Melito von Sardes in Lydien (2. Jh.)<sup>33</sup>, Athenagoras, «christlicher Philosoph aus Athen» (2. Jh.)<sup>34</sup>, Theophilus von Antiochien (2. Jh.)<sup>35</sup> und selbst Tatian der As-

<sup>30</sup> Darüber darf nicht vergessen werden, dass es auch vor Konstantin d. Gr. viele Christen gab, «die sich dem Staat zur Verfügung stellten und freudig an ihm mitarbeiteten»: SchGCA 291.

<sup>31</sup> Vgl. dazu besonders InstHeil 41–45.

<sup>32</sup> *Reinhold Zippelius* spricht hier (ZippGStId 46) von einem «Bruch mit dem antiken Etatismus in Religionsachen».

<sup>33</sup> In seiner an Mark Aurel gerichteten Apologie (um 172) ist vielleicht zum erstenmal der Gedanke ausgesprochen, dass ein friedliches Verhältnis zwischen Staat und Kirche der Normalzustand und für beide am segensbringendsten sei. *Hugo Rahner* meint (RaAbKifr 36), das wäre «nun freilich mehr romantisch als realpolitisch gedacht vor dem Thron des Christenverächters Mark Aurel und seines verkommenen Sohnes Commodus. Und doch gehörte dieser unbesiegbaren christlichen Romfreudigkeit die Zukunft».

<sup>34</sup> Auch bei ihm findet sich der Gedanke der «gegenseitigen Nützlichkeit», so in seiner Bittschrift für die Christen 37: «Denn welche eurer Untertanen verdienen es, eher Erhörung ihrer Bitten zu finden als wir, die wir für eure Herrschaft beten, damit die Regierung in gerechtester Erbfolge vom Vater auf den Sohn übergehe und Euer Reich wachse und gedeihe, indem die ganze Welt euch untertan wird? Dies liegt auch in unserem Interesse, damit unser Leben ruhig und ungestört verlaufe und wir alle Anordnungen bereitwillig vollziehen können.»

<sup>35</sup> In Abwehr des Apotheosegedankens sagt er in seiner Schrift *Ad Autolyicum* I 11: «Ehre den Kaiser, indem du ihn liebst, ihm untertan bist, für ihn betest. Wenn du so handelst, erfüllst du den Willen Gottes» (zitiert bei: RaAbKifr 46).

syrer (2. Jh.)<sup>36</sup> sprechen hier mit einer Stimme: Die Staatsgewalt ist auf Gott zurückzuführen, die Christen sind zum Gehorsam gegen diese Gewalt verpflichtet und zeichnen sich auch tatsächlich durch eine staats-treue Gesinnung aus.

### *Schriftsteller des 3. und 4. Jahrhunderts*

4.1.2 Auch Irenäus von Lyon, der wohl bedeutendste Theologe des 2. Jahrhunderts, Klemens von Alexandrien (gest. vor 215) und Origenes (um 185–253/54) liegen ganz auf der Linie des positiven Bekenntnisses zum Staat. Der im Jahre 244 entstandene Römerbriefkommentar des Origenes ist ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, dass die kirchliche Wissenschaft sich nun zum erstenmal theoretisch mit dem Problem «Kirche und Staat» (und damit mit dem Staat selbst) befasst<sup>37</sup>. Zwar haben Minucius Felix (3. Jh.)<sup>38</sup> und Laktanz (3./4. Jh.)<sup>39</sup> eine wenig schöne Theorie über die Entstehung des römischen Staates ausgebreitet, wenn sie ihn verbrecherischen Ursprungs sein lassen. Doch haben auch sie die Bedeutung Roms anerkannt und konsequenterweise die Auffassung vertreten, dass man für den Bestand des römischen Reiches beten solle<sup>40</sup>. Und der polternde Tertullian (gest. nach

<sup>36</sup> Der in seinem späteren Leben zum Eigenbrötler wurde: Als Vertreter der Enkratiten (möglicherweise sogar als deren Stifter) verwarf er jede Ehe und lehnte den Wein- und Fleischgenuss kompromisslos ab. Die Enkratiten gebrauchten selbst beim Abendmahl nur Wasser und wurden daher später auch Hydroparastaten oder Aquarier genannt; vgl. BiTüKG I 156.

<sup>37</sup> Text bei: RaAbKifr 54–56.

<sup>38</sup> Dialog Octavius 25, 1 f.: «Die berühmte und weltbekannte Gerechtigkeitsliebe der Römer hat schon begonnen, als das werdende Reich in der Wiege lag. Sind sie nicht bei ihrem Eintritt in die Weltgeschichte durch Verbrechen zusammengeführt worden und unter dem Schutz ihrer grauenerregenden Unmenschlichkeit herangewachsen. In einem Asyl [= die Freistätte zwischen den beiden Kapitolinischen Kuppen] hat sich ja der erste Kern des Volkes angesammelt. Es waren Taugenichtse, Verbrecher, Blutschänder, Meuchelmörder, Verräter zusammengeströmt, und Romulus selbst beging einen Brudermord, um als Herr und Gebieter sein Volk im Verbrecherhandwerk zu überbieten. Das sind die ersten Anfänge dieses religiösen Staatswesens.»

<sup>39</sup> Divinae institutiones II 6, VI 9 und VII 25.

<sup>40</sup> Vgl. dazu auch MeyGAW II 136: «Besonders seitdem geschichtsphilosophisch unter Zugrundelegung der Danielschen Lehre von den vier Weltreichen das Römische Reich als das letzte Reich vor dem Erscheinen des Antichristen galt, sein Bestand mit dem Bestand der Welt einig ging, war das Interesse an diesem Reich stark gestiegen»; vgl. auch oben Anmerkung 27.

220), der die heidnische Götterwelt unerbittlich zerzaust und seinen ganzen Sarkasmus über sie ausgiesst<sup>41</sup>, hat schliesslich mit einem ebenso radikalen wie bestechenden Gedanken die Dinge einfach umgekehrt: Der Kaiser gehört uns Christen, denn er ist von unserem Gott eingesetzt<sup>42</sup>.

### *Konsens im Bekenntnis zum Staat*

4.2 Beim Übergang vom dritten zum vierten Jahrhundert können wir somit eindeutig ein breites Band des Konsenses im Bekenntnis zum Staat konstatieren, – ein Band, das in sich freilich eine gewisse Spannweite aufweist. Zwei Namen sind hervorzuheben, die an verschiedenen Stellen dieses Konsensbandes angesiedelt sind und deshalb – ohne gegensätzliche Positionen zu vertreten – eine jeweils verschiedene Akzentsetzung erkennen lassen: der Theologe Eusebios gegenüber dem Kirchenmann Athanasios.

#### *Eusebios von Kaisareia*

4.2.1.1 Eusebios von Kaisareia in Palästina (um 263–339), «weniger ein grosser Theologe als ein bedeutender Historiker, der durch seine geschickte und gewöhnlich auch kritische Quellenbenützung die Grundlagen für die Kirchengeschichtsschreibung des Altertums geschaffen hat»<sup>43</sup>, wurde in der Vergangenheit als serviler «Hofbischof»<sup>44</sup>, «Staatsbischof», «Herold des Byzantinismus»<sup>45</sup> geschmäht, – der Baseler Theologe Overbeck bezeichnete ihn sogar als «hoftheologischen Friseur der kaiserlichen Perücke»<sup>46</sup>. Neuere Untersuchungen lassen auch in diesem Fall die Korrektur eines geliebten Feindbildes als notwendig erscheinen<sup>47</sup>. Folgende Punkte, die sich vor allem aus Eusebios' Kirchengeschichte ergeben, sind wichtig:

<sup>41</sup> Vgl. dazu *Ernst Hammerschmidt*, Die philosophische Begründung der Gotteserkenntnis bei Tertullian = Internationale Kirchliche Zeitschrift 49 (1959) 162–76.

<sup>42</sup> Apologeticum 30, zitiert bei: RaAbKifr 50.

<sup>43</sup> AltSt 218. *Wilhelm Schneemelcher* betont, dass es auch grundsätzlich falsch ist, Eusebios als «Arianer» zu bezeichnen: RuhKonstW 283.

<sup>44</sup> Vgl. SchneeKiSt4J 14.

<sup>45</sup> BerkKiKs 100.

<sup>46</sup> Zitiert von *Carl Schmitt* in: RuhKonstW 220.

<sup>47</sup> Zum folgenden vgl. *Gerhard Ruhbach* in: RuhKonstW 236–58.

1. Eusebios ist an dem Wechselspiel der politischen Geschichte so gut wie gar nicht interessiert.

2. Das Verhältnis des Eusebios zu Konstantin d. Gr. (306–337) ist keineswegs immer unverändert geblieben.

3. In keinem seiner Werke (die *Vita Constantini* und die *Laus Constantini* 1–10 natürlich ausgenommen) spricht Eusebios ausführlich von Konstantin, gelegentlich übergeht er ihn mit Schweigen.

4. Überhaupt geht Eusebios erst in seiner Kirchengeschichte ausführlicher auf die Kaisergeschichte ein.

5. Er preist aber nicht eigentlich Konstantin, sondern die Heilszeit, die mit dessen Regierung angebrochen ist, ohne dass er in Konstantin den Bringer der Heilszeit sieht<sup>48</sup>.

### *Theologie des Eusebios*

4.2.1.2 Die Sicht des Eusebios ist im Grunde heilsgeschichtlich bestimmt. Dass die konstantinische Wende ein entscheidendes, prägendes Erlebnis in seinem Leben war, ist wohl verständlich und nur natürlich<sup>49</sup>. Und wenn Eusebios' Theologie – wie behauptet wurde – von Konstantin und dessen Nachfolgern als Programm einer politischen Theologie verstanden werden konnte, ist ihm diesbezüglich höchstens vorzuwerfen, dass diese Theologie fast gänzlich kirchlich ausgerichtet war und damit keine Gelegenheit bot, kirchliche Mitverantwortung für das öffentliche Leben bewusst werden zu lassen. Positiv gesagt ist Eusebios «der erste politische Theologe an der Schwelle der Weltkirche, dessen Verdienst es ist, die Immanenz des Gottesreiches im Weltreich zum ersten Mal klar formuliert zu haben»<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> So *Ruhbach* (RuhKonstW 249) gegen *Berkhof* (BerkKiKs 101). Eine eingehende Auseinandersetzung mit *Berkhof* bei *Kurt Aland* in: RuhKonstW 42–73.

<sup>49</sup> Das Aufwühlende dieser Wende wird noch später unmittelbar greifbar, wenn Eusebios das Festbankett, das Konstantin zum Abschluss des Konzils von Nikaia am 25. Juli 325 gab, beschreibt (*Vita Constantini* III 15): Kein Bischof habe an der Tafel des Kaisers gefehlt. «Jeder Beschreibung spottet, was da geschah; denn Leibwächter und Trabanten wachten, die scharfen Schwerter gezückt, rings um den Vorhof des kaiserlichen Palastes; mitten zwischen ihnen aber konnten die Gottesmänner furchtlos einhergehen und bis ins Innerste des Palastes gelangen. Da lagen nun die einen auf demselben Polster zu Tisch wie der Kaiser, während die anderen auf Polstern zu beiden Seiten ruhten. Leicht hätte man dies für ein Bild vom Reiche Christi halten oder wähen können, es sei alles nur ein Traum und nicht Wirklichkeit.»

<sup>50</sup> *Wilhelm Schneemelcher* in: RuhKonstW 282.

## *Athanasios von Alexandrien*

4.2.2 Einen viel schwierigeren Stand hatte Athanasios von Alexandrien (295–373), der grosse Streiter für die kirchliche Trinitäts- und Logoslehre. Dass es sich bei ihm um alles andere als einen «Hofbischof» handelt, zeigt schon die einfache Tatsache, dass wir in seinem Leben «Exil 1–5» zu unterscheiden gewohnt sind<sup>51</sup>. Aber obwohl Athanasios – man möchte fast hinzufügen: selbstredend – einem heidnischen Kaisertum auf religiösem Gebiet nicht die geringsten Zugeständnisse macht und Staats- wie Kaiserkult kompromisslos ablehnt, kann auch bei ihm von einer staats- oder kaiserfeindlichen Gesinnung keine Rede sein, – das Gegenteil ist der Fall: Wie sich besonders aus seinen Königsgleichnissen ergibt, schätzt er Staat und Kaisertum als notwendige Gewalten, die die für jedes menschliche Zusammenleben erstrangige Aufgabe haben, Ordnung zu schaffen und zu bewahren<sup>52</sup>. Dem *παντοκράτωρ* im Himmel entspricht der *βασιλεύς* als *κοσμοκράτωρ* auf Erden.

## **Die Sozialnatur des Menschen**

### *Übereinstimmung der Väter*

5.1 Die für jede Staatsidee grundlegende Frage nach der Natur des Menschen wird von der Väterwelt einstimmig beantwortet: Der Mensch ist sozialer Natur<sup>53</sup>. Die schon im Tierreich zu beobachtenden sozialen Verbände sind ein Abbild dessen, was beim Menschen in noch höherem Masse der Gewinnung materieller und geistiger Güter dient. Den bisher genannten Autoren sind hier noch die drei Kappadokier<sup>54</sup>: Basileios d. Gr. (um 330–379), Gregor von Nazianz (329/30 bis um 390) und Gregor von Nyssa (um 335–394) sowie Ambrosius (333/34 oder 339/40–397) und Augustinus (354–430) hinzuzufügen.

<sup>51</sup> Vgl. AltSt 272; FranKIKG 80.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Karl *Friedrich Hagel* in: RubKonstW 273–75.

<sup>53</sup> Vgl. MeyGAW II 136 f.

<sup>54</sup> Die der durch Athanasios vertretenen neualexandrinischen theologischen Richtung angehören.

## *Johannes Chrysostomos und Theodoret von Kyrrhos*

5.2 Einen abweichenden Standpunkt in einer untergeordneten Teilfrage nehmen nur Johannes Chrysostomos (344/54–407) und sein Schüler Theodoret von Kyrrhos östlich von Antiochien (um 393 bis um 466) ein<sup>55</sup>: Sie rechnen die Sozialnatur des Menschen nicht zum primären, sondern erst zum sekundären Naturzustand<sup>56</sup>, d. h. dem Zustand nach dem Sündenfall. Da erst nach dem Sündenfall der Staat entstanden ist, ist die Sozialnatur ebenfalls erst dann als Element des menschlichen Wesens notwendig geworden. In unserem Zusammenhang ist dies insofern von Bedeutung, als damit der Gedanke verbunden ist, dass ursprünglich alle Menschen in gleicher Ehre und Würde (*homotimia*) erschaffen waren<sup>57</sup> und Herrschaftsverhältnisse, d. h. eben Unter- und Überordnung, erst durch die Sünde in diese Welt gekommen sind<sup>58</sup>. Folgerichtig sieht Chrysostomos im Staat – als Zwangsstaat – eine Sündenstrafe, ein wegen der Sünden der Menschen notwendiges Übel, was auch für das römische Reich seiner Zeit gilt. Diese Sicht führt zwangsläufig zu einem «Auseinandertreten von Gesellschaft und Staat»<sup>59</sup>, – ein im Grunde unbefriedigender Ansatz für eine Staatslehre.

### **Konstantin der Grosse**

#### *Die konstantinische Wende*

6.1 Die bisher bereits vorhandene Bereitschaft, sich zum Staat zu bekennen und in ihm als der differenziert gegliederten Ordnung menschlicher Verhältnisse aktiv mitzuarbeiten, wird durch die konstantinische Wende<sup>60</sup> nur noch fester und entschiedener. Treffend skizziert August Franzen die Stimmungslage in dieser Zeit: «Was dieser Wandel in der höchsten weltlichen Führungsspitze *für die Kirche* bedeu-

<sup>55</sup> Vgl. MeyGAW II 137; DeGAK 115.

<sup>56</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. ausführlich VerChrys 41–68.

<sup>57</sup> Vgl. VerChrys 53 f.

<sup>58</sup> So auch Theodoret von Kyrrhos in der siebenten seiner *De providentia divina orationes decem*.

<sup>59</sup> VerChrys 175.

<sup>60</sup> Für eine wohlüberlegte Verwendung dieses Ausdrucks plädiert *Paul Mikat* in: *VoeKiStift* 75.



tete, lässt sich heute kaum noch richtig ermessen. Bisher war sie verboten, verfolgt und gequält; nun wurde sie plötzlich vom Staat begünstigt, bevorrechtigt und verwöhnt. Sie sah sich vor eine völlig neue Weltsituation gestellt. ... Um wieviel leichter konnte die Kirche, von der kaiserlichen Sonne beschienen, nun ihre Aufgabe erfüllen»<sup>61</sup>. Von grösster Bedeutung für die Kirche ist dabei die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt<sup>62</sup>, bei der das Selbstverständnis Konstantins als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός<sup>63</sup> eine wichtige Rolle gespielt hat<sup>64</sup>.

### *Gefahren dieser Wende*

6.2 Dass diese neue Lage Gefahren in sich barg, liegt auf der Hand und wurde schon von Zeitgenossen gesehen, die eine «Verweltlichung» der Kirche befürchteten<sup>65</sup>. Für eine Beurteilung kann allerdings nicht genug davor gewarnt werden, die Dinge unter unserem heutigen Gesichtspunkt zu sehen (ein Fehler, der – trotz aller Beteuerungen des Gegenteils – langsam zu einer Epidemie zu werden droht). Das Selbstverständnis Konstantins als «Mitbischof» brachte der Kirche auch bald neue Schwierigkeiten<sup>66</sup>, wie auch die heidnische Opposition noch lange nicht überwunden war: Erst mit dem Sieg Theodosius d. Gr. über den Usurpator Eugenius am Frigidus (Wippach) Ende 394 war die Widerstandskraft der Heiden als geschlossener Gruppe gebrochen<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> FranKlKG 68 f.

<sup>62</sup> Vgl. dazu SchneeKiSt4J 11–14; A. Kartaschow in: RuhKonstW 149–67; Ernst Wolf in: RuhKonstW 168–86.

<sup>63</sup> Vgl. Johannes Straub in: RuhKonstW 187–205; VittKonst 25 und 27 f.

<sup>64</sup> Zu Konstantins Kirchenbegriff vgl. KrEntw 56–61 und 85–89.

<sup>65</sup> Vgl. dazu FranKlKG 71–75.

<sup>66</sup> Vgl. dazu zusammenfassend DörrSZKonst 407–09.

<sup>67</sup> Kurt Aland bemerkt (AlKiStAC 39), dass das sogenannte konstantinische Zeitalter nur «nach einer anscheinend unausrottbaren Vorstellung das Zeitalter der christlichen Reichskirche gewesen ist. Nichts ist falscher als diese Meinung. Erst 50 Jahre nach dem Tode Konstantins hat die christliche Kirche annähernd diese Position erreicht, und auch danach besitzt das Heidentum, in den untersten Schichten der Bevölkerung sowohl wie bei der adligen Oberschicht, insbesondere des Westens, eine ansehnliche Macht»; vgl. auch KöttChrOpp 29–31.

## Ambrosius und Augustinus

### *Vorläufiger Abschluss der Entwicklung*

7 Das Wirken von Ambrosius und Augustinus kann als ein (wenigstens vorläufiger) Abschluss in der Entwicklung christlicher Ideen über den Staat und die Staatsgewalt angesehen werden<sup>68</sup>.

### *Ambrosius von Mailand*

7.1 Ambrosius von Mailand, dessen zahlreiche Schriften mehr durch praktische Interessen bestimmt sind, führt die obrigkeitliche Gewalt selbstverständlich auf Gott zurück, allerdings nicht direkt und unmittelbar<sup>69</sup>. Auf Grund der Beobachtung der Natur (vor allem der Lebensverhältnisse im Tierreich) gewinnt er Einsichten für die soziale Struktur menschlicher Gemeinschaft, um die obrigkeitliche Gewalt auf naturrechtem Wege in die Beziehung zu Gott einzubauen. Aufschlussreich ist für diese Methode zuvörderst sein Hexaëmeron, das voll glänzender Naturschilderungen ist, – und hier wieder das 5. Buch<sup>70</sup>.

### *Augustinus*

7.2 Augustinus schliesslich verdanken wir ausführliche Stellungnahmen zum christlichen Staatsbegriff<sup>71</sup>, wobei gleich gesagt werden muss, dass seine Staatslehre nicht identisch ist mit seiner Zwei-Reiche-Lehre und dass er den Staat keineswegs nur als Folgeerscheinung

<sup>68</sup> Zur Tatsache, dass beide durch die heidnische Opposition mitgeformt worden waren, vgl. KöttChrOpp 31 f.

<sup>69</sup> Vgl. MeyGAW II 137.

<sup>70</sup> So sagt er z. B. bei der Beschreibung der Bienen (V 21, 68), die Bienenkönigin werde durch den Hauptvortug an einem König, die Charaktermilde, gekennzeichnet: «Denn trägt sie auch einen Stachel, gebraucht sie ihn doch nicht zur Bestrafung. Es gibt nämlich Naturgesetze, die nicht auf dem Papier geschrieben, sondern dem sittlichen Bewusstsein eingegraben sind: darnach sollten die, welche die höchste Macht innehaben, in der Bestrafung besonders milde verfahren.»

<sup>71</sup> Zusammenfassungen bei MeyGAW II 137–42, ZippGStId 48–52 und AltSt 447 f.

der Sünde ansieht oder mit der *civitas terrena* schlechthin gleichsetzt<sup>72</sup>.

### *Augustinische Staatslehre*

7.2.1 Im geistesgeschichtlich bedeutendsten Werk des Augustinus, den 22 Büchern *De civitate Dei* (von 413 bis 426 stückweise veröffentlicht), lassen sich folgende tragende Gedanken feststellen<sup>73</sup>, wobei die Begriffsbestimmungen des Staates an Begriffe wie *res publica*, *res populi*, *res communis* und *civitas* gebunden sind:

1. Augustinus ändert die ciceronianische Definition des Volkes ab und erklärt nun: «*Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordie communionem sociatus*»<sup>74</sup>, womit die *res populi* zur *res publica* wird<sup>75</sup>.

2. Gott ist mittelbar der Schöpfer des Staates<sup>76</sup>, da dieser auf einer dem Menschen von Gott gegebenen Anlage beruht, sich mit anderen in geordneter Weise zusammenzuschließen<sup>77</sup>. Durch Struktur und Verfassung wird das organisch gewachsene Volkstum dann zu einer *civitas*.

<sup>72</sup> Vgl. dazu *Hans-Joachim Diesner* (Hrsg.), *Aurelius Augustinus: Ausgewählte Briefe* (Leipzig 1966) 38: «Zum <Gottesstaat> gehören alle Guten, zum <Teufelsstaat> alle Bösen, und zwar im Diesseits wie im Jenseits. Während des weltgeschichtlichen Prozesses sind die beiden <Reiche> nicht deutlich geschieden, sondern durchdringen einander. Die *Civitas terrena* ist nicht mit irgendeinem politischen Staat gleichzusetzen, und ebensowenig fällt die *Civitas Dei* mit der Kirche zusammen (in der auch Böse und Verdammte irdisches Heimatrecht besitzen).» Weiter *MeyGAW* II 142: «In Theorie und Praxis erkennt Augustin einen eigenen Staatsbereich an, in den die Kirche nicht hineinzureden hat (*alia causa est provinciae, alia est ecclesiae*), verlangt die Einhaltung der Staatsgesetze und sagt ausdrücklich, dass die Staatsgewalt nicht von der Kirche herkommt, sondern direkt von Gott stammt»; das «direkt» ist im Sinne von unten 7.2.1 (Nr.2) zu interpretieren.

<sup>73</sup> Seine Staatstheorie hat er aber schon in seinem frühen Hauptwerk *De libero arbitrio* entwickelt; vgl. *DeGAK* 143 f.

<sup>74</sup> *De civitate Dei* XIX 24.

<sup>75</sup> Vgl. *De civitate Dei* XIX 24: «*Secundum istam definitionem nostram Romanus populus, populus est, et res eius sine dubitatione res publica.*»

<sup>76</sup> *De civitate Dei* V 1: «*Prorsus divina providentia regna constituuntur humana.*»

<sup>77</sup> Vgl. *De civitate Dei* XII 21: «*unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur.*»

3. In Übereinstimmung mit der Väterwelt<sup>78</sup> und auch mit der griechischen Staatsphilosophie sieht Augustinus die Grundlegung des Staates prinzipiell in der sozialen Natur des Menschen, die ihn in besonderer Weise auszeichnet<sup>79</sup>.

4. Die Sozialnatur ist ein Konstitutivum im Wesen des Menschen, der seinerseits ein Element des Staates ist so wie der Buchstabe ein Element des Wortes<sup>80</sup>. Die Sozialnatur wäre dem Menschen auch dann eigen gewesen, wenn er nicht in Sünde gefallen, sondern im paradiesischen Stand erhalten geblieben wäre. Folgerichtig hätte es auch dann einen Staat (sowie Ehe und Familie)<sup>81</sup> und damit eine stufenartige Ordnung (im Herrschen und Gehorchen)<sup>82</sup> unter einem gemeinsamen Oberhaupt gegeben<sup>83</sup>.

5. Der Staat ist aber niemals Selbstzweck, sondern hat bestimmte Aufgaben zu erfüllen: die Schaffung und Erhaltung des Friedens in der Ordnung, die ein einträchtiges Zusammenleben seiner Bürger gewährleistet.

6. Dies kann der Staat nur auf der Grundlage der Gerechtigkeit leisten: Ohne Gerechtigkeit gibt es keinen Frieden und kein Recht: «ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse. Quod enim iure fit, profecto iuste fit»<sup>84</sup>. Nur das, was aus der Quelle der Gerechtigkeit geflossen ist, ist Recht. Ohne Gerechtigkeit sind auch Staaten nur grosse

<sup>78</sup> Vgl. oben 5.1.

<sup>79</sup> De civitate Dei XII 27: «Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura.»

<sup>80</sup> De civitate Dei IV 3: «Nam singulis quisque homo, ut in sermone littera, ita quasi elementum est civitatis et regni.»

<sup>81</sup> Contra Julianum VI 22; De Genesi ad litteram VIII 9.

<sup>82</sup> Gegen die oben 5.2 skizzierte Sondermeinung einer ursprünglichen Gleichheit aller Menschen; vgl. MeyGAW II 139: «Eine schlechthinige Gleichheit aller Menschen hat Augustin so wenig wie die übrigen Kirchenväter gelehrt. Die Leitung der Minderbegabten durch die höhere Vernunft, die Ordnung des Gehorchens und des Befehlens, gehört [,] wie schon Platon, Aristoteles und die Stoiker gelehrt haben, zur natürlichen Ordnung. Augustin setzt Familie und Staat nicht bloss in Parallele, sondern bezieht mit Aristoteles die Familie auf das Ganze, dessen Teil sie ist, auf den Staat zurück. Staatsgewalt ist in der natürlichen Ordnung, damit im Weltplan, im Willen Gottes begründet.»

<sup>83</sup> Vgl. De civitate Dei XIX 16: «satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi obediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi obediendique concordiam civium.»

<sup>84</sup> De civitate Dei XIX 20.

Raubgesellschaften: «Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parva regna?»<sup>85</sup>

7. Darüber hinaus hat der Staat auch eine religiös-sittliche Aufgabe: Er hat dem Endzweck des Menschen zu dienen und ihm die Vorbereitung auf das jenseitige Leben zu ermöglichen<sup>86</sup>. Höchste Forderung und Ideal sind daher der christliche Staat, in dem die wahre Gerechtigkeit verwirklicht und der eine wahre Gott verehrt wird<sup>87</sup>.

### *Religion und staatliche Zwangsgewalt*

7.2.2 Damit ist auch die Frage der staatlichen Zwangsgewalt in Glaubenssachen angeschnitten<sup>88</sup>. Augustinus selbst sagt, dass er früher der Ansicht war, niemand solle zur Einheit Christi gezwungen werden, – man müsse vielmehr das Wort wirken lassen, den Irrtum durch Erörterung bekämpfen und durch Gründe besiegen<sup>89</sup>. Im Laufe der Auseinandersetzungen mit den Donatisten, deren radikale Vertreter auch vor Gewalttätigkeiten nicht zurückschreckten<sup>90</sup>, änderte er seine Meinung und erkannte nun dem «Compelle intrare» (Lk 14, 23) gegenüber den Schismatikern sein Recht zu, wobei seine Zustimmung zur Anwendung von Gewalt gegen die Donatisten «lediglich eine verzögerte Ausdehnung einer Politik, die er bereits gegen Heiden gebilligt hatte, auf ihren Fall»<sup>91</sup> sein dürfte. Wenn diese Wendung zur Zwangsanwendung auch Teil seiner pastoralen Strategie war, wenn er sie auch als eine Arznei sieht, die dem widerstrebenden Patienten zu seinem eigenen Wohl eingegeben wird<sup>92</sup>, – es bleibt eine Tatsache, dass Augustinus mit diesen Gedankengängen gewissen mittelalterlichen Vorstellungen (auch bei Thomas von Aquin) in nicht unerheblicher Weise vorgearbeitet hat.

Hamburg/Wien

*Ernst Hammerschmidt*

<sup>85</sup> De civitate Dei IV 4.

<sup>86</sup> Ein ähnlicher Gedankengang wie oben 2.2.3.

<sup>87</sup> Vgl. unter anderem De civitate Dei XIX 17. 27; Epistolae 155, 3, 12.

<sup>88</sup> Vgl. dazu auch StockLeo 111–26.

<sup>89</sup> Epistolae 93, 5, 17.

<sup>90</sup> Vgl. dazu BiTüKG I 271–74; FranKlKG 93–96; KrEntw 28–45; *Hans-Joachim Diesner*, Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang = Urban-Bücher 95 (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966) 34–42.

<sup>91</sup> *R. A. Markus* in: RuhKonstW 344; vgl. auch BerkKiKs 117–22.

<sup>92</sup> Epistolae 93, 1, 3.