

Hošek, Radislav

Der Kampf um Gott am Ende des IV. Jhdt. u. Z.

In: *Mnema Vladimír Groh*. Češka, Josef (editor); Hejzlar, Gabriel (editor).
Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1964, pp. [181]-195

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119561>

Access Date: 12. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

RADISLAV HOŠEK

Brno

DER KAMPF UM GOTT AM ENDE DES IV. JHDT. U. Z.

In der Zeit des Ueberganges vom absterbenden Sklaventum zum aufkommenden Feudalismus spielten sich die ideologischen Auseinandersetzungen im Zeichen hartnäckiger Kämpfe der christlichen Weltanschauung gegen verschiedene Denksysteme ab: gegen griechisch-römische Philosophie, gegen orientalische Religionen, besonders die persische, und schliesslich gegen griechisch-römische religiöse Vorstellungen, die den breitesten Massen eigen waren. Während die griechisch-römischen Philosophen — sofern sie freilich auf derselben Grundlage fussten — eine im ganzen und grossen übereinstimmende Auffassung vertraten, während man dasselbe auch von den grossen orientalischen Religionen, z. B. dem Mithraismus behaupten kann, waren die griechisch-römischen religiösen Vorstellungen trotz äusserlich übereinstimmender Form ziemlich differenziert, da sie durch lokale Traditionen, Interpretationen u. ä. mitgeformt wurden. Mit der selbstverständlichen Ausnahme der materialistischen Philosophie, die die Möglichkeit eines göttlichen Eingriffs in das Menschenleben in Abrede stellte, waren dabei alle angeführten Denksysteme darüber einig, dass sie die Vorstellung Gottes anerkannten, eine Vorstellung also, die auch den Kernpunkt der christlichen Religion bildete. Da die christliche Religion nicht tolerant war, musste sie nicht nur die Eigenschaften ihres Gottes verkünden und ihn zum höchsten Prinzip erheben, sondern sie war gezwungen — falls sie vor allem in den gebildeten Bevölkerungsschichten Wiederhall finden wollte — sich mit den Ansichten ihrer Gegner zu befassen, bezw. sie zu widerlegen. Beträchtlich schwieriger war dabei die Vorbereitung des Christentums in den breitesten Massen — schon aus dem Grunde, dass manchmal die lokale Bevölkerung noch nicht völlig romanisiert war und die lateinische Sprache nicht beherrschte (vgl. Aug. *Ep.* LXXXIV 2: *sed cum Latina lingua, cuius inopia in nostris regionibus evangelica dispensatio multum laborat...*).

Wie in allen ideologischen Auseinandersetzungen spielte auch hier die klar umrissene Terminologie eine der wichtigsten Rollen. Den Kernpunkt bildete hier freilich die Frage Gottes überhaupt. Dieses Problem, das selbst in unserer Zeit, wo die christliche Weltanschauung durch eine sich auf die Erkenntnis der materiellen Welt stützende Philosophie immer mehr verdrängt wird, nicht unaktuell ist, war in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts besonders brennend. Dieses Problem war damals keinesfalls akademisch; seine misslungene Lösung konnte ja für die Kirche in den breitesten Bevölkerungsmassen, die ja in beträchtlichem Masse noch immer heidnischen Vorstellungen zuneigten, sehr ungünstige Konsequenzen haben.

Die aktuelle Bedeutung der theologischen Auseinandersetzungen in den Werken der christlichen Philosophen fand nicht nur bei der modernen Forschung (H. Scholz, P. de Labriolle u. a.) Beachtung: schon Augustin stellte einige Forderungen an die Philosophen, die *mutatis mutandis* noch immer ihre Geltung bewahren: die Philosophen sollen sich mit aktuellen Problemen, z. B. mit verschiedenen Richtungen der Häretiker, und nicht vielleicht mit Anaxagoras oder Demokrit befassen (*Ep.* CXVIII, II 12), sie sollen nicht doppelzünftig sein, wie sie es in der Tat oft sind, indem sie vor denselben Menschen anders bei religiösen Versammlungen und anders in Privatgesprächen reden (*vera relig.* I 1). Wohl aus diesem Grunde pflegte sich daher christliche Denker an christianisierende Philosophen ziemlich wenig zu stützen, denn nicht jeder von diesen verstand es, sich die christliche Wahrheit völlig anzueignen.

Die Frage einer Vormachtstellung des christlichen Gottes gegenüber den übrigen Gottheiten hatte auch eine nicht zu unterschätzende politische Bedeutung. Während öffentliche Gebäude Inschriften wie *felicissimo saeculo* (CIL VIII 608), *aureo saeculo* DDDNNN (CIL VIII 7015 — Gratianus, Valentinianus, Theodosius) u. a. trugen, war die Realität selbst weniger verheissungsvoll. Die Gesellschaft jener Zeit birgt scharfe innere Widersprüche in sich. Rom fühlt sich seliger als die Bewohner der Insel der Seligen; Mamertinus (*Paneg.* 11, 23) bringt dies in einer Dankrede an Kaiser Julianus zum Ausdruck: Obzwar wir keine Felder mit eigenen Händen bebauen, gedeiht auch uns das alles, ohne Arbeit. Wie glücklicher ist unser Los! Wie grösser unsere Seligkeit! Keine Getreidehälme, keine Früchte der gewöhnlichen Weinrebe, sondern Schätze und Reichtum häufen sich uns, die wir nicht arbeiten! — Und auf der anderen Seite dürfen sich Sklaven gegen ihre Herren nur im Falle eines Landesverrats an das Gericht wenden, undankbare Freigelassene werden wieder zu Sklaven, die verschuldete Bevölkerung verlässt trotz dem gesetzlichen Verbot ihre Besitztümer. So kommt es, dass Augustin (*Ep.* CXV, p. 662 Goldbacher) zugunsten des Pächters eines *saltus* sein Wort einlegt, der einen Streit mit dem Eigentümer hatte, und sein Eingreifen folgendermassen erklärt: Obzwar die Unbestechlichkeit des Richters durch seinen ausgezeichneten Ruf im vornhinein keine Zweifel zulässt, führt der Pächter doch seinen Streit mit

einem sehr reichen Mann. Damit jedoch bei der Behörde das Geld doch nicht Oberhand gewinne, bitte ich Deine Heiligkeit, geliebter Herr und ehrwürdiger Bruder, meinen Brief dem geehrten und mir sehr lieben Konsul zu übermitteln, . . . Die Situation des Imperiums wird noch schlimmer durch territoriale Verluste im Kampfe mit den Barbaren und durch Aufstände der unzufriedenen Bevölkerung. Quellenmässig sind diese Aufstände nur sehr karg belegt, aber auch das Vorhandene zeigt uns die Härte der Kämpfe: die Sarmaten werden ausgerottet (*Paneg.* 5, 5), die Mauren werden umgesiedelt (*Paneg.* 3, 17; 4, 21; 6, 8; vgl. 5, 21).

Diese Situation *in hoc ergo saeculo maligno* (CD XVIII 48) liess Hoffnungen entstehen, dass in einer neuen Religion Ruhe gefunden werden könnte, was zur Verbreitung verschiedener Sekten und zur Entfaltung der Mystik und der Astrologie führte. Die Kirche hatte damals bereits die Unterstützung des Staates, der in ihrem Interesse eine Reihe von Gesetzen erlässt und Gegenmassnahmen trifft. Die Ideen des Christentums dringen in die Dichtung ein, in der Literatur macht sich eine neue Problematik geltend und christliche Verfasser beschwerten sich darüber, dass heidnische Autoren noch immer beliebt sind. Schritt für Schritt setzen sich jedoch christliche Verfasser durch. Innerlich schwankende Menschen, wie es z. B. der Dichter Claudius Claudianus war, sterben aus, und ihr Platz wird von denjenigen eingenommen, die einsehen, dass nur Gott die Ursachen der Dinge, die Sternbahnen, die Grenzen des Meeres untersuchen kann, während allen anderen diese Geheimnisse für immer verborgen bleiben (Cl. Marius Victor, *De perversis suae aetatis moribus*, PLM III p. 103, v. 36 f. ed. Wensdorf).

*

Das Problem Gottes, des Christentums und ihrer Beziehung zu bisherigen Vorstellungen und zur bisherigen Kultur wurde bereits in den vorhergehenden Epochen gelöst. Am meisten aktuell war jedoch diese Problematik gerade in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts. Das entscheidende Wort zu dieser Problematik finden wir im Werke des afrikanischen Denkers Aurelius Augustinus; in seinem Werk finden der ideologische Kampf mit den alten überlebten Vorstellungen praktisch seinen Abschluss.

Die Vorstellung einer Gottheit, bezw. einiger Gottheiten bildet immer das Grundproblem verschiedener philosophischer Schulen und den Grundstein aller Religionen. Trotz verschiedenen Interpretationen kam es jedoch vor dem Aufkommen des Christentums zu keinen ideologischen Kämpfen politischen Charakters. Falls das doch ausnahmsweise geschah, handelte es sich nicht um eine philosophische Konzeption, sondern um die Beseitigung der Urheber von unerwünschten Reformen, wie es z. B. in Sizilien mit Platon der Fall war. Erst das Christentum — besonders Firmicus Maternus — forderte die Vernichtung

seiner ideologischen Gegner, denn — wie Augustin fragt (*De civitate dei* = CD XIX 12) — was ist der Sieg, wenn nicht die Vernichtung der Gegner? Erst nachdem wir dies erreicht haben, wird der Friede herrschen.

Es war freilich nicht möglich, die grosse Anzahl der einzelnen Religionsvorstellungen oder der Interpretationen Gottes von Fall zu Fall zu widerlegen. Daher musste ein gemeinsamer Nenner gefunden werden, gegen den der Hauptangriff geführt werden könnte. Einen solchen Nenner glaubte man in der Anerkennung der realen Existenz der heidnischen Gottheiten wie auch der von Philosophen geschaffenen Vorstellungen gefunden zu haben. Nicht minder häufig wird jedoch bei den Apologeten die Ansicht laut, dass alles, was über Götter erzählt wird, nur *mortalia*, d. h. etwas dem Menschen eigenes ist. So werden verschiedene mythische Schicksale der Götter z. B. bei Arnobius (IV 29) interpretiert, der sich sogar auf antike Atheisten und Rationalisten beruft (Euhemeros, Nikagoras von Kypros, Leon von Pella, Theodoros von Kyrene, Hippon und Diagoras von Melos). Er führt weiter aus, dass er nicht nur über das Schicksal der Götter, sondern auch über den Ursprung ihrer Namen erzählen kann. Das ist allerdings ein bekanntes Problem, dem wir schon seit der hellenistischen Zeit begegnen, wo wir auf henotheistische Auffassung stossen, wie es z. B. ein in Aegypten aufgefundene Hymnus auf Isis (SEGr. 8, 548, v. 14 f) zeigt:

Ἄσσοι δὲ ζῶουσι βροτοὶ ἐπ' ἀπειροὶ γαίῃ,
 Θράκες καὶ Ἕλληνες, καὶ ὅσοι βάρβαροι εἰσι,
 οὐνόμα' σου τὸ καλόν, πολυτίμητον παρὰ πᾶσι,
 φωναῖσι φράζουσ' ἰδίαις, ἰδίαι ἐνὶ πάτρῃ.
 Ἄστάρτην Ἄρτεμιν σε Σύροι κληῖζουσιν Ἀναίαν
 καὶ Ἀγκίων ἔθνη Λητοῦν καλέουσιν ἄνασσαν,
 Μητέρα δὴ κληῖζουσι θεῶν καὶ Θρηῖκες ἄνδρες
 Ἕλληνες δ' Ἡρην μεγαλόθρονον ἠδ' Ἀφροδίτην, ...

Indem das Christentum seinen Gott als den einzigen wahren anerkannte, stand es vor dem Problem, wie die bisherigen Gottesvorstellungen einzureihen sind. Infolge des christlichen Standpunkts tauchte also ein der Antike bis dahin unbekanntes Problem auf.

Es ging nicht an, die bisherigen Vorstellungen kurzerhand als falsch zu bezeichnen, schon aus dem Grunde nicht, dass eine Reihe von kultischen Handlungen — wie z. B. die Taufe, die auch dem Isis-Kultus eigen ist, oder das kultische Gastmahl, das uns aus dem Sabazios-Kultus bekannt ist — dem Christentum und den heidnischen Religionen gemeinsam war; doch begegnen wir bereits bei Augustins Vorgängern der Ansicht, dass kultische Mythen eher an Erzählungen junger Mädchen am Spinnrad, an das Plaudern alter Weiber (Arn. V 14) oder an Schaudergeschichten des Volkes (Arn. V 5) erinnern. Die Frage nach der Existenz der Götter wurde von den Apologeten nicht übereinstimmend beantwortet. Einerseits werden manche Vorstellungen als Trugbilder abgetan, ander-

seits wird ihr reales Bestehen zugegeben. Eine Stütze für die Anerkennung der Existenz der Götter bildeten die Worte des Alten Testaments über die gefallenen Engel. Der in diesem Zusammenhang gebrauchte Ausdruck *daemonia* führte unumgänglich dazu, dass die *daimones*, eine sowohl der Volksreligion als auch manchen philosophischen Schulen eigene Vorstellung, mit den sündhaften Engeln gleichgesetzt wurden. Augustin gelangte zu diesem Schluss, indem er an die Lehre älterer christlicher Denker anknüpfte, bei denen Ansätze zu einer solchen Gleichsetzung vorkommen (A r n. II 35: *...nonne omnes omnino, quos esse opinatio suspicatur, dii angeli daemones aut nomine quocumque sunt alio, qualitatis et ipsi sunt mediae et in ambiguae sortis condicione mutabiles?*²⁾).

Eine nicht geringe Bedeutung hatte auch der Umstand, dass in Afrika — und besonders in Aegypten — die Lehre der Hermetiker verbreitet war, die den Dämonen jene Eigenschaften zumutete (C D VIII 26), die die Christen auf Grund der Heiligen Schrift bei den sündhaften Engeln fanden (C D V 9); in der Heiligen Schrift wird der Ausdruck *daemones*, bzw. *daemoniare*, bekanntlich in der Bedeutung maligni spiritus gebraucht (C D IX 19). Auch bei den Neuplatonikern spielten — wie bekannt — die Dämonen eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Es gab daher eine ausreichende Reihe von Anregungen, um die Eigenschaften der Dämonen zu bestimmen. So unterscheiden sich die Dämonen von den Menschen durch grössere Schärfe der Sinne (nicht aber der Vernunft) (c. acad. I, VII 20), sie bewohnen den *aër* (Luft) und sind unsterblich, weil in ihnen eher das schöpferische als das passive Prinzip Oberhand gewinnt (gen. ad litt. III 10: *quod praevallet in eis elementum, quod ad faciendum est quam ad patiendum aptius, duobus subterpositis, aqua scilicet et terra, uno autem superposito, id est igne sidereo . . .*). Trotzdem sind die Dämonen nicht besser als die Menschen: die Tatsache, dass die Dämonen im All wohnen, überbietet der Mensch durch den Wert seiner Seele, durch die Hoffnung auf seine Erlösung, gegen die die Desperatio der Dämonen steht (C D VIII 15). Manche Eigenschaften, durch die die Dämonen den Menschen überragen, missbrauchen sie dabei, um den Menschen zu täuschen (C D VIII 22). So rufen sie z. B. einen Traum hervor, um als Götter betrachtet zu werden (A u g. Nebridio Ep. IX 2); bei denjenigen, die sie durchschauten, wollen sie den Anschein erwecken, als wären sie Vermittler zwischen Göttern und Menschen, wie es die Neuplatoniker behaupteten. Hier, bei den Neuplatonikern, ist auch die Wurzel der Gleichsetzung von Göttern und Dämonen zu suchen. Eine weitere Identifizierung der Götter und Dämonen (*boni daemones*) lässt jedoch Augustin nicht zu, denn die Engel unterscheiden sich — in seiner Auffassung — von den Dämonen durch ihre Interessen (die Dämonen kümmern sich um das Irdische und Leibliche).

Wie schon gesagt, stellte Augustin die Macht der Dämonen nicht in Abrede, er wollte sie aber durch Gottes Willen (C D II 23/4) und Macht (C D V 26) einschränken. Darum braucht man die Dämonen nicht zu verehren (C D II 23).

Nachdem die Dämonen und Götter identifiziert worden waren, wurde ihnen eine Reihe von schlechten Eigenschaften zugemutet, wie z. B. Hochmut (*CD IX 20*), Betrügerei (*C. Faustum XIV 10*), Freude an grösster Unreinheit (*CD III 7*), an den menschlichen Sünden (*De divin. daem. VI 10*) oder aber Hass wegen Hinwendung zu Gott (*CD VII 33*), bewusste Lüge (*C. Faustum XXX 6*), Schadensfreude (*CD VIII 22*) u. a. Schliesslich wurde sogar auch die Nahrung der Dämonen in dem Sinne bestimmt, dass sie sich vom menschlichen Wahn nähren (*C. Faustum XX 22*), wodurch die ältere Ansicht, nach der die Dämonen vom Missgeruch und Rauch leben (*nidore ac fumo*), verdrängt wurde.

Die Verleihung solcher menschlichen Eigenschaften musste die Dämonen und Götter überhaupt beträchtlich degradieren, was manche christliche Denker dazu führte, dass sie nach einer Hervorhebung des immateriellen Wesens des christlichen Gottes (*Ar n. III 12*) die Unsterblichkeit dieser Götter leugneten. (*Ar n. I 17, 18, cf. VI 1, VII 35*).

Die Ueberlieferung vermittelte aus der antiken Mythologie verschiedene allgemein verbreitete Deutung, nach denen die Götter verschiedene menschliche Eigenschaften zeigten, manchmal solche, die man bei einem Menschen anstössig finden würde. Diese Deutungen hatten ihre Wurzel in der naiven, dem Volke eigenen Auffassung der Götter; doch wiederholte literarische Bearbeitungen und infolge des Verlusts der älteren religiösen Empfindungsweise wurden sie manchmal zu einem ausschliesslich literarischen Motiv. Parallel damit gab es wiederum Götter, die ursprünglich als Fruchtbarkeitsgötter oder als Ursachen physischen Unbehagens galten. Alle diese Vorstellungen wurden von christlichen Denkern — unbeachtet der historischen Herkunft — in eins gesetzt. Sie wollten bei den Göttern verschiedene Untugenden, besonders erotischer Art, entdecken. Darum freute sich *Jupiter-amator* besonderer Aufmerksamkeit; Angriffe gegen ihn finden wir sowohl bei Arnobius (*IV 20; 34*) als auch bei Augustin (*Ep. XCI 4*). Das andere Mal wenden sie sich gegen die Gottheiten der Hochzeitsnacht (*Ar n. IV 7; Aug. CD VI 9*) gegen Febris (*Aug. CD II 14*), gegen Priapos (*Ar n. VI 25; Aug. CD II 14*), ja sogar gegen Märchenvorstellungen (*Kynokefalos* bei *Aug. CD II 14*). Zu einem beliebten Thema wurden die aus der Mythologie bekannten erotischen Händel der Götter (*Ar n. IV 26, 27; Aug. CD III 5 u. a.*). Die Deutungen dieser Mythen, die als Beweis für schlechte Sitten der Götter dienten, wurden bei christlichen Verfassern mit Ironie dargelegt, durch die sie auf ihre Leser einwirken wollten. Dieser Ironie begegnen wir bei Arnobius (*IV 8*) als auch bei Augustin (*CD III 3; VI 10 u. a.*). Am schwerwiegendsten sollte dabei das Argument sein, dass es der Wunsch der Götter ist, solche Taten zu feiern (*CD II 13*), manchmal sogar durch anstössige Handlungen (*Ar n. IV 34; CD VI 12*).

All dies soll beweisen, dass diese Götter für einen Christen keine wahren Götter sind. Diese Götter hat sich irdische Gemeinde geschaffen (*CD XVIII 54 quae fecit sibi quos voluit vel undecumque vel etiam ex hominibus falsos deos, cf. CD*

VIII 27: *quibus sacrificando serviret; illa autem, quae coelestis peregrinatur in terra, falsos deos non facit*), sie verehrt sie und erreicht mit ihrer Hilfe irdischen Frieden und irdische Siege (CD XV 7). Woher diese Götter in ihrer grossen Anzahl stammen, war selbst den Kirchenvätern nicht klar. Daher identifizierten sie sie auf der einen Seite mit gefallenen Engeln; auf der anderen Seite nahmen sie an, dass sie nach dem göttlichen Willen entstanden sind (Arn. II. 36), sie konstruierten die Genealogie der Götter und bestimmten sie chronologisch (Arn. II 71, Aug. CD XVIII), sie setzten sich mit religiösen Ansichten (z. B. der Hermetiker), nach denen die Götter teils von Gott, teils von Menschen geschaffen wurden (CD VIII 23 f), wie auch mit philosophischen Ansichten auseinander.

Schliesslich wurden alle Vorstellungen auf einen gemeinsamen Nenner gebracht. Dies war freilich nicht schwierig, weil die zwischen der Gottheit und dem Dämon liegende Grenze seit ältesten Zeiten unschwer zu überschreiten war (vgl. Aischyl. *Hepta 77: πόλις γὰρ εἰδὲ πρόσσοῦσα δαίμονας τίει*). Und so kommen wir zu der Reihenfolge *daemones = maligni spiritus* (CD II 29) = *praevaricatores angeli* (Aug. Ep. CII, III, 18) *angeli iniqui* (Aug. Ep. CII 21) = *di gentium* (CD IX 23; C. *Faustum* XIV 9) = *di falsi et fallaces* (CD II 29) = *di falsi* (CD IV 23; XI 1; Ep. II, III, 18) = *immundissimi spiritus* (CD II 23; VI 4; VI 7 u. a.) = *immundi atque perversi spiritus* (*De divin. daem.* IV 8) = *daemones maligni* (CD IV 31) = *daemones, quos deos pagani vocant* (*De divin. daem.* VI 6) = *di Romanorum* (CD II 29) u. a. So kompliziert und gleichzeitig so einfach erscheint uns Augustins Dämonologie, die freilich in manchen Punkten ihre Vorgänger hat (cf. Arn. II 3: *minores dii*). Sie beweist uns auch, wie zäh und hartnäckig der ideologische Kampf um jeden einzelnen Ausdruck war.

*

Das Problem Gottes und seines Wesens war den Theologen und Philosophen gemeinsam. Arnobius teilt je nach der Antwort auf diese Frage die Philosophen in drei Gruppen ein (I 32: die einen wollen die göttliche Macht nicht anerkennen, die anderen behaupten, dass die Welt durch Zufall entstanden ist, während die dritte Gruppe etwas Göttliches — *divinum esse* — nicht aber den christlichen Gott anerkennt); Augustin wies einige Probleme in den Bereich der Philosophie (CD VII 23 u. a.). Bei Augustin finden wir auch die häufigsten Auseinandersetzungen mit philosophischen Schulen. Sein Verhältnis zu den einzelnen philosophischen Schulen war — allgemein gesagt — ziemlich differenziert. Er tadelte die Philosophen dafür, dass sie nicht das Wesen der Wahrheit suchen, die nach seiner Meinung in Christus liegt (Ep. LXXXII 13), dass sie selbst ein seliges Leben suchen, ohne es aus den Händen Gottes nehmen zu wollen, und dass sie bei Mühsal und Not freiwillig die Welt verlassen (Ep. CLV 2) u. a. Zu ihren Ansichten gelangen die Philosophen unter dem Druck der Dämonen (CD XIX 17;

cf. VI 4); daher schätzt Augustin die Philosophen je nach dem Grad ihrer Annäherung an das Christentum ein.

Seine grösste Aufmerksamkeit widmet Augustin den Neuplatonikern, die für das Christentum den grössten Gegner verkörperten, wobei man andererseits allgemein anerkannte, dass sie dem Christentum am nächsten stehen. Dieses zwiespältige Verhältnis spiegelt sich auch in der christlichen Literatur wider. Platon und seine modernen Anhänger aus den Reihen der Neuplatoniker (Kronios und Numenios) werden dort Christus gegenübergestellt (A r n. II 11); gleichzeitig wird aber der Neuplatonismus sehr positiv als eine Richtung bewertet, die die Materie als das führende Prinzip ablehnt, obzwar diese Ablehnung nicht konsequent genug ist, da der Neuplatonismus z. B. das göttliche Wesen der Sterne anerkennt (CD XIII 17; vgl. A r n. II 52).

Beide Richtungen stimmten besonders in der Ansicht überein, dass der höchste Gott (CD X 1: *Deo suo, qui etiam noster est*) der Schöpfer (CD IX 16, X 1; CD XIII 16 = Pl. *Tim.* 41 A) der übrigen Götter (*di minores* CD XII 27, vgl. A r n. II 3) ist. Es war jedoch nicht möglich, die beiden Richtungen restlos in Einklang zu bringen. Darum übt Augustin häufige Kritik an ihren Ansichten oder versucht wenigstens, sie zu erklären. Es handelt sich dabei um keine uninteressierten Darlegungen: Augustin vermutet im Platonismus zwei Richtungen zu finden, deren eine dem Einfluss der Magie unterliegt und aus diesem Grunde dem Christentum widerspricht (*magiarum artium curiositate depravati*), deren andere sich dagegen dem Christentum nähert, sodass viele ihre Anhänger zum Christentum übertreten (*Qui . . . in eius [scil. Christi] militiam transierunt* — Aug. *Ep.* CXVIII, V 33). Darum nimmt Augustin in seiner Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus diesen praktischen Standpunkt ein, wobei er gleichzeitig auch die christliche Ansicht darlegt.

Augustin richtete sich vor allem gegen die Anerkennung vieler Götter. Die Ursache der Vielgotterei sieht er in der Furcht des Menschen, keinen Teil der Gottheit zu übergehen (CD IV 11). Diese Erklärung verknüpft er dabei mit der platonischen bzw. neuplatonischen Ansicht, dass die Götter aus der Weltseele entstanden sind (CD VII 5 — Varro: *di veri partes sunt animae mundi*), obzwar er im anderen Zusammenhang annimmt, dass diese Götter vom christlichen Gott geschaffen wurden (CD IX 23; X 1). Auch die Gleichsetzung der Götter mit guten Dämonen oder Engeln (CD X 1) lässt er nicht zu. Ebenfalls lehnt er die Meinung ab, dass die Götter seit jeher existieren und trotzdem vom Gott geschöpft wurden (CD X 31). Besonders dieser Meinung bedient er sich bei seiner Widerlegung des Standpunktes der Neuplatoniker, die an keine Wunder glaubten, aber die Schöpfung der Welt zuliessen (CD XXI 37). Besondere Aufmerksamkeit widmete Augustin dem Problem des göttlichen Wesens der Sterne (CD VII 15, vgl. oben CD XIII 17), das besonders dadurch aktuell war, dass die Astrologie in den unruhigen Zeiten besondere Verbreitung fand, was uns die gegen sie gerichteten

Schriften und Gesetze beweisen. Unmittelbar gegen die Repräsentanten des Neuplatonismus, die vorgaben, während einer Extase Gott gesehen zu haben (vgl. *CD IX 16*), ist Augustins Meinung gerichtet, dass das materielle Auge unfähig ist, Immaterielles zu sehen (*CD XXII 29*).

Das Aktuelle der Haltung Augustins wird klar aus seiner Polemik mit den Schriften des afrikanischen Neuplatoniker Apuleius von Madauros. Augustin, der in Apuleius vielleicht seine wichtigste Quelle der Erkenntnis der neuplatonischen Philosophie sah, verhielt sich gegenüber Apuleius' Ansichten entweder polemisch (er widerlegt z. B. seine Auffassung, dass die Dämonen zwischen den Göttern und den Menschen vermitteln — *CD VIII 22*; dass die Dämonen zwar kein göttliches Wesen haben, indem sie mit den Göttern den Körper, mit den Menschen die Seele gemeinsam haben, und doch verehrungswürdig sind — *CD VIII 23*; dass sich kein Gott mit einem Menschen vereinigt — *miscetur* — *CD IX 16*) oder er gebrauchte sie als einen willkommenen Beweis (z. B. dafür, dass die Dichter manchmal Dämonen zu Göttern erheben — *CD IX 7*). Das Aktuelle der Haltung Augustins beruhte darauf, dass Apuleius seit seinem Prozess, in dem er als ein *magus* angeklagt wurde, eine für die afrikanische Bevölkerung sehr gut bekannte Persönlichkeit war. Der durch diesen Prozess begründete Ruhm war immer noch gross und man fing an, die Wundertaten des Apuleius, die in Afrika mehr bekannt waren als die des Apollonios von Tyane (*Ep. CXXXVIII, IV 19*), mit den Wundertaten Christi zu vergleichen (*Ep. XII, III 32*; *Ep. CXXX VI 1*), den man in Afrika für einen *magus* hielt, der die Geheimnisse der ägyptischen Mysterien geraubt haben soll (*Ar n. I 42*). Noch bedeutender war die Tatsache, dass einige christliche Wunder von dem Volke mit den Wundertaten des Apuleius verglichen und mit Hohn hingenommen wurden (*Ep. III 2*).

Der zwischen den Ansichten der Neuplatoniker und des Christentums bestehende Unterschied war wirklich nur gering. Äusserlich unterscheideten sich die beiden Richtungen vor allem darin, dass die Neuplatoniker keine göttliche Persönlichkeit hatten, mit deren Hilfe sie ihre Anschauungen verkünden könnten. Augustin begründet dies durch die Absicht der Neuplatoniker, ihre Lehre vor Entweihung zu bewahren, die als Folge einer Veröffentlichung dieser Ansichten eintreten könnte, was — wie Augustin hinzufügt, aus der Tatsache ersichtlich ist, dass die Neuplatoniker ihre Lehre erst nach der Verbreitung des Christentums zu verkünden begannen. (*Ep. CXVIII, III 16*; *V 33*). Innere Zusammenhänge zwischen der Entwicklung des Christentums und des Neuplatonismus, wenigstens solche, die Augustin zu finden glaubte, gibt es aber nicht.

Weit interessanter als Augustins anerkennendes Verhältnis zum Neuplatonismus ist seine Beziehung zum Stoizismus, der ja in der Frage des Wesens und Ursprungs der Götter einen wesentlichen Beitrag geleistet hatte. Zu Augustins Lebzeiten war jedoch die Situation bereits ziemlich verändert. Äusserlich gesehen gab es fast keine Stoiker mehr: ihre Gedanken, führt Augustin aus, werden kaum

noch in den Rhetorenschulen erinnert, und ihre Wortstreite wurden selbst aus den geschwätzigsten Gymnasien verdrängt, so dass — wenn irgendeine Sekte gegen die Wahrheit, d. h. gegen Christi Kirche auftreten möchte — dies kaum tun könnte, ohne sich durch den Namen der Christen zu verschleiern (*Ep. CXVIII, III 21*). Und doch erscheinen diese Worte Augustins übertrieben.

Der Stoizismus, in dem Augustin neben dem Epikureismus einen der Repräsentanten des antiken Materialismus sah (*qui nisi corporalia cogitare non possunt* — Dioscoro Aug. *Ep. CXVIII, IV 26*), war keinesfalls in Vergessenheit geraten. Seine Vertreter waren gebildete Schichten der Stadtbevölkerung, die nach aussen her als Christen auftreten, um heimlich ihre alten Ideen weiter zu entfalten (*ibidem*). Die scheinbar nicht mehr modernen Ideen der Stoiker fanden auch in das Christentum Eingang, was uns z. B. die Worte des Mailänder Bischofs Ambrosius bestätigen: es ist das Zeichen eines vernünftigen Menschen, sich selbst zu erkennen und, wie es die Philosophen bestimmt hatten, nach der Natur zu leben. Was stimmt aber so sehr mit der Natur wie die Danksagung dem Schöpfer?“ (*exc. Sat. I. 45*). In diesem Eindringen in das Christentum sah Augustin die Gefährlichkeit des Stoizismus; darum analysiert er einige seiner Ansichten in der *Civitas Dei*.

Augustin stimmt dort mit der Ansicht des Stoizismus überein, dass der höchste mit Juppiter identische Gott des Stoizismus tatsächlich der höchste ist und über künftige Dinge Bescheid weiss (*CD V 9*). Indem der Gott des Stoizismus die Zukunft kennt, gewinnt er die Herrschaft über die Ursachen, die das Geschehen in dieser Welt hervorrufen (*CD VII 9*). Das Schicksal ist dann die Ordnung dieser Ursachen (*ordo causarum* — *CD V 9*). Auf diese Weise werden auch die Schicksale des Einzelnen von diesem höchsten Gott abhängig (*CD V 8*). Obzwar Augustin verschiedenen Ideen der Stoiker auch z. B. gegen Cicero ablehnte (z. B. in der Frage der Abhängigkeit des menschlichen Willens vom Schicksal, der göttlichen Vorsehung usw.), nimmt er manche Ideen des Stoizismus an; in anderen Zusammenhängen gibt er jedoch zu, dass der stoische Gott materiell ist (*De cons. ev. I; XXIII 31* — *CD VI 10*).

Der Einfluss der übrigen philosophischen Schulen war beträchtlich geringer. Wenig Anklang fanden bei Augustin besonders die Akademiker, wohl aus dem Grunde, dass er ihren Ansichten bereits am Anfang seiner literarischen Laufbahn Rechnung getragen hatte. Aber auch die Epikureer, deren Gottesvorstellungen er auf Grund Ciceros (*De nat. deor. I 37—41* — *Ep. CXVIII, V 28—30*) analysierte, sind nach Augustin nur dadurch bemerkenswert, dass ihre Ansicht, wonach sich die Götter um die irdische Welt nicht kümmern, ein Gegenstück zu der Lehre des Stoizismus darstellt (*CD XVIII 44*). Dies ist schon darum befremdend, weil die Epikureer bei dem ungebildeten Volke den grössten Anklang von allen Materialisten fanden (Aug. *Ep. CXVIII, III, 14*). Wie die Stoiker, so werden auch die Epikureer von Augustin zu den Häretikern gezählt; in den Neuplatonikern sieht

er dagegen eine christliche Sekte (*Ep.* CXVIII, III 24), die jedoch mit den übrigen Philosophen den gemeinsamen Mangel aufweist, dass ihr das Beispiel einer göttlichen Demut fehlt, das Christus gezeigt hatte (*Ep.* CXVIII, III 16).

*

Die Analyse der damaligen philosophischen und religiösen Ansichten führte Augustin zur Ablehnung der heidnischen Götter wie auch zur Ablehnung verschiedener Auslegungen des eigentlichen Wesens des christlichen Gottes: *opinio diversa est, vanitas una est* (*Enarr. in Psalmum LXXX* 14). Dabei will aber Augustin seine Gegner nicht erniedrigen, ja er hält sie für bedeutende Persönlichkeiten, wodurch er auch die Berechtigung seines Kampfes gegen sie beweist: *Non enim putetis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Non fecerunt haereses, nisi magni homines: sed quantum magni, tantum mali montes* (*Enarr. in Psalmum CXXIV* 5).

Zur Anerkennung des christlichen Gottes gehörte untrennbar auch der äussere Ausdruck des Glaubens an Gottes Existenz und Wirkung. Darum treten die Kirchenväter gegen alte religiöse Bräuche auf, die freilich auch der Staat gesetzlich untersagt. Die Ablehnung der alten Kulte ist auch diesmal bei ihnen mit einer theoretischen Ablehnung römischer Religionsvorstellung verknüpft, die besonders aus Varros *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* bekannt sind. Dieses Werk war auch eine Hilfsquelle des Arnobius und Augustin; dieser widerspricht dann besonders jener Ansicht, dass römische Gelehrte fähig sind, verschiedene Gottheiten und die mit diesen verknüpften kultischen Handlungen zu beschreiben, obzwar diese Gottheiten bereits nur Wenigen bekannt waren (*CD VI* 1). Auch das gegebene Entwicklungsstadium der Ideologie brachte die Notwendigkeit einer solchen Haltung mit sich. Während im dritten Jahrhundert die Christen als *atheoi* galten (*Arn.* VI 26), wobei auch ihre gegen die kultischen Bräuche gerichtete Argumentation noch sehr wenig durchgearbeitet war (Arnobius spricht z. B. von Götterschmäusen — *IV* 32 — oder will einen logischen Beweis der Ueberflüssigkeit der Opfergaben erbringen — *VII* 12), befinden sie sich in Augustins Zeit bereits an der Macht. Heidnische Opfer sind untersagt, werden aber heimlich fortgesetzt (*CD IV* 1 . . . *deos falsos, quos vel palam colebant vel occulte adhuc solent . . .*), nehmen neue Formen an und leben von Zeit zu Zeit wieder auf (cf. Maximus von Madauros an Aug. *Ep.* XVI 2: *horum (scil. deorum) busta, si memoratu dignum est, relictis templis, neglectis maiorum suorum manibus, stulti frequentant, . . . sed mihi hac tempestate propemodum videtur bellum Actiacum rursus exortum quo Aegyptia monstra in Romanorum deos audeant tela vibrare minime duratura*).

Augustin widerlegte die damaligen Kulte nicht nur um ihrer selbst willen, sondern aus dem Grunde, dass sie *idolis et daemoniis* bestimmt waren (*Ep.* CII, III 18), von denen sich doch die Christen durch ihre Lebensführung unterscheiden wollen

(*CD VIII 17*). Seine Beweisführung beruht also auf den vorerwähnten Darlegungen über die Dämonen. Die Heiden verehren bei ihren Opfern nicht den Gott, dessen man teilhaft sein und dadurch selig werden kann, sondern etwas, was dieser wahre (d. h. christliche) Gott geschaffen hatte (*C. Faustum XX 9*). Darum waren auch die Römer nur Sklaven unreiner Geister, sie dienten keinen guten und heiligen Göttern (*CD XIX 21*). Diese Geister, die Dämonen, freuen sich dann über verschiedene unrichtige Zeremonien und kultische Handlungen, z. B. darüber, dass die Toten als Götter angesehen werden (*CD VII 35*). Daraus folgt, dass ein den Dämonen gewidmetes Opfer gleichbedeutend ist mit einem Opfer an „*iniquae spirituali creaturae, quae in hoc proximo et caliginoso coelo habitans tamque in aërio carcere suo praedestinata est supplicio sempiterno*“ (*Ep. CII 20*). Diese ideologischen Argumente gegen die Dämonen werden dann durch einen Vergleich der früheren Gewohnheiten mit christlichen Grundsätzen bekräftigt, nach denen z. B. von den Armen kein Vieh als Opfergabe erzwungen werden kann (*Ep. XCI 5*).

An verschiedenen Stellen zählt dann Augustin die einzelnen Formen der Opfer auf, wie z. B. die in Tempeln und an heiligen Stätten dargebrachten Opfer, die Feueropfer (*C. Faustum XX 14*), Opfer in Bädern und blutige Opfer (*Ep. XLVI 15; CD III 31*), Spiele, Gastmahl, Lektisternien (*CD I 11*), von Priestern verrichtete Opfer (*CD III 12*) — dies alles mutet ihn wie Spielereien (*CD V 12 — res nugatoriae*, cf. Arn. VII 32) oder als Verirrungen (*CD IV 17*) an.

Hier wurzelt auch Augustins Bestreben, die heidnischen Gewohnheiten, wie z. B. die Totenfeiern (*Ep. XXII 3*) oder üppige Gastmähler anlässlich des Jahrestages eines Heiligen (*Ep. XXVIII 9*), zu beseitigen. Am schärfsten wandte sich jedoch Augustin gegen öffentliche Götterfeiern auf der Bühne und durch Spiele. Auf diese Weise wurden vor allem die Fruchtbarkeitsgottheiten gefeiert, wie z. B. *Virgo Coelestis*, *Magna Mater*, *Isis* u. a., was selbstverständlich den christlichen Vorstellungen widersprach. Augustin sah in solchen Aufführungen eine falsche Verherrlichung des sündhaften Lebens der Götter (*CD II 13, IV 10*) oder eine Verherrlichung von Dämonen, die sich darüber freuen, dass die Menschen unflätige Spiele aufführen (*CD II 6, 8, 14*). Begreiflicherweise lehnte er daher auch jene Gottheiten ab, die an solchen Spielen ihre Freude haben konnten (*CD II 14, VI 19*) wie auch jene Menschen, die — wie Varro — in solchen Spielen Götterfeiern zu finden glaubten (*CD IV 1, VI 9*). Wer aber den Zustand des Staates durch Einführung solcher Institutionen, wie die *theatra voluptatis turpissima*, verändern möchte, gilt für Augustin als öffentlicher Feind (*publicus inimicus — CD II 20*).

Augustins Meinung, dass sich die Dämonen über unflätige Spiele freuen, war nur eine Konsequenz seiner Ansicht, dass die Dämonen mit den Menschen nur aus dem einzigen Grunde verkehren und vor ihnen als Götter erscheinen, um sowohl den Einzelnen als auch die ganze römische Nation irrezuführen (*CD XXI 33*). Bei diesem Verkehr zeigen die Dämonen wegen ihrer grösseren Sinnen-

schärfe mehr Wissen als der Mensch (*De ordine* II 27), sie verraten ihm verschiedene verborgene Geheimnisse (*virus occultum*) oder täuschen wiederum eine Freundschaft vor. Auf diesem Wege werden Menschen zu ihren Schülern und gleichzeitig zu Lehrern dieser Dinge für weitere Menschen (*CD XXI* 6). Die Handlungen der Dämonen sind den der heiligen Engel ähnlich, aber nicht in der Wirklichkeit, sondern nur äusserlich (*non veritate sed specie* — *Ep.* CII 32). Dies ist freilich schon eine Ansicht, die im Mittelalter für das Schicksal zahlreicher Menschen unabsehbare Folgen hatte. Theoretisch wendet sich hier Augustin in erster Linie gegen die Ansichten der Neuplatoniker, die in den Dämonen Vermittler zwischen Gott und den Menschen sehen, was zur Leugnung der göttlichen Allwissenheit führt (*CD VIII* 21, 22).

So sind wir wieder zu unserem Ausgangspunkt, zur Gleichsetzung der Götter und Dämonen zurückgekehrt. Bald machte sich diese Ansicht auch in der gesellschaftlichen Praxis geltend. Das Christentum wird zur führenden Ideologie des Imperiums und der christliche Staat greift zu solchen Massnahmen, die den errungenen Sieg für immer festigen könnten.

Die Menschen gelangten auf verschiedenen Wegen zum Christentum; mit Recht fragte der Manichäer Faustus Augustin: „Wir werden ja alle als Heiden geboren, nicht als Juden und schon gar nicht als Christen (*C. Faustum* XVI 12). Diese Tatsache brachte freilich mit sich, dass Manche nur wegen des Geldes Gott verehrten (*CD XI* 25 — *Deum propter nummum colunt perversi*) und verursachte Reibungen in der Gesellschaft wie auch in der Familie. So entsteht die paradoxe Lage, dass das Christentum, indem es die Nächstenliebe als eines seiner führenden Prinzipie geltend machen wollte, unwillkürlich zum Instrument des Hasses wurde, eine Skepsis gegenüber der bisherigen Kultur hervorrief und seine Dogmen auf Kosten der Philosophie überschätzte, deren Vergleich mit dem Christentum bereits Tertullianus ablehnte.

Die Ablehnung der Dämonen und der alten Gottheiten führte zu einer Ablehnung der alten Kultur. Eine der wichtigsten Ursachen war dabei die Tatsache, dass man in der Kunst nicht nur die Schöpferin verschiedener Deutungen der Götter, sondern sogar die Schöpferin der Götter überhaupt sah, wobei nur wenig half, dass die Kirchenväter dieser Meinung manchenorts widersprechen (cf. Arn. IV 32; V 1). Alle Aufmerksamkeit konzentrierte sich auf die Stunde des Todes, wo kein Vergilius, kein Cicero, kein Terentius jenen behilflich sein kann, die das Studium ihrer Werke dem Studium der Bibel vorzogen. Dieser Pessimismus widerspiegelt die damalige Situation, in der die innere Krise und der äussere Druck der Barbaren vor allem bei den Reichen die Zweifel an dem Wert ihres Besitzes hervorriefen. Die Menschen suchen eine Erklärung dieses Niederganges, sie wenden sich an das Christentum, den Manichäismus, die Mystik und Astrologie. Das Christentum dringt in die damalige Lebensweise ein, was uns zum Beispiel die Bestrebung zeigt, die alten Wochentagsnamen durch die Auf-

zählung der einzelnen Tage (*prima sabbati, secunda sabbati oder secundus dies*) aus dem Kalender zu verdrängen; diese Bestrebung brachte aber — wie uns der Kalender der romanischen Völker zeigte — keine wesentlichen Erfolge (A u g. *Enarr. in Psalmum LXXX* 2). Es feiert weiter in der Dichtung und der Wissenschaft Einzug, wo es jede Erklärung der Naturerscheinungen ablehnt, weil sie nur Gott zusteht (Claudius Marius Victor, *o. c.*, v. 44 f.). Gesetze gegen die Widersacher des Christentums und Verbot der häretischen Bücher (A u g. *C. Felicem* II 1) — das sind die Anzeichen der Dunkelheit auf dem antiken Himmel.

Der Mensch kann die Wahrheit nur durch Bildung erreichen, aber die Bildung soll restlos dem Christentum untergeordnet werden (A u g. *Ep.* XC VIII 3). Aber auch diese Erkenntnis ist unvollkommen und der Mensch erkennt die ganze Wahrheit erst nach seinem Tode, wenn sie ihm durch den Heiligen Geist vermittelt wird. Diese Ausführungen hingen mehr oder weniger mit der Lehre der Akademiker von der Unmöglichkeit einer vollkommenen Erkenntnis zusammen. Die christliche Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit nach dem Tode vermochte freilich die Skepsis der Akademiker nur durch einen trügerischen Optimismus zu ersetzen. Die Erkenntnis der Welt wurde zweitrangig, denn zur Erkenntnis der Wahrheit ist vor allem der fromme Glaube nötig.

Die Auslegung des Wesens der antiken Götter beeinflusste also alle Bereiche der Antiken Welt, die bis dahin unter der Herrschaft dieser Götter standen. Jetzt wurde das Wort des Evangelisten (*Ioan.* 14, 6) aktuell, dass Christus der Weg der Erlösung, *via salutis*, ist. Wenn nur der eine Weg, der Weg Christi, eine *via salutis* ist, dann muss der andere Weg ein Weg der Verdammnis sein. Und so tauchen Vorstellungen auf, die in dieser innerlich brüchigen Gesellschaft entstehen: man redet über zweierlei Leben (das eine mühsamvolle, das wir leben, und das selige, an das wir glauben — *C. Felicem* II 11), von zwei Gemeinden (der göttlichen und der irdischen — A u g. *CD; Ep.* XXXVIII, III, 16), von zwei Königstümern (dem Himmelreich und dem irdischen Königreich — *C. Felicem* I 19), von zwei Wegen der Erlösung und der Verdammnis (*Commod. carm. apol.* 692/4). Jedem Menschen stand eine Wahl zu, aber selbst diese Wahl war nicht leicht. Und auch hier wirkten auf den Menschen jene Kräfte ein, die ihn beeinflussen wollten. Ist der Mensch in seiner Wahl frei oder nicht? Die Anhänger des persischen Weissagers Mani behaupten, dass jedes der beiden Prinzipie, das Gute wie auch das Böse, die Ursache einer falschen Handlung sind (A u g. *C. Felicem* II 2). Der kirchliche Standpunkt lautete aber anders, wie aus folgenden Worten Augustins hervorgeht: *sed habet unusquisque in voluntate aut eligere, quae mala sunt, et esse arbor mala, non quia mala ipsa, quae eliguntur, aliquam habent in se ipsis substantiam, sed quia deus omnia, quae condidit, gradibus suis condidit generibusque distinxit, caelestia atque terrena, immortalia atque mortalia et omnia bona in suo quodque genere condidit, animam habentem liberum arbitrium sub se ipso et supra cetera collocavit: ut si serviret superiori, dominaretur*

inferiori; si autem offenderet superiorem, poenam ex inferiore sentiret (C. Felicem II 4). Worum es sich hier handelt, sagte Augustin im weiteren Text, d. h. *ut serviret superiori, dominaretur inferiori, id est serviret deo, dominaretur corpori (C. Felicem II 17)*.

Diese Einteilung bestimmte dann für lange Zeiten das Gepräge der europäischen Gesellschaft. In unserer Zeit ist sie längst vergessen und durch weitere gesellschaftliche Entwicklung überwunden. Und doch dürfte es immer interessant und förderlich sein, sich auch an den Irrtümern vergangener Epochen zu belehren.

