

DAS WIRTSCHAFTSPROGRAMM
DER KIRCHE DES MITTELALTERS

DAS WIRTSCHAFTSPROGRAMM DER KIRCHE DES MITTELALTERS

VON

THEO SOMMERLAD

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT
HALLE-WITTENBERG

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE
DER NATIONALÖKONOMIE UND
ZUR WIRTSCHAFTSGESCHICHTE
DES AUSGEHENDEN ALTERTUMS



LEIPZIG 1903

VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. J. WEBER

Meinem Vater

Dr. phil. Wilhelm Sommerlad

Rektor a. D. in Frankfurt a. Main

zur Erinnerung an sein

50jähriges Doktorjubiläum

GELEITWORT

Das Buch, das ich hiermit dem ungewissen Schicksal der Öffentlichkeit übergebe, soll darstellen, wie sich das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters entwickelt und ausgebildet hat, wie aus den Wirtschaftslehren des Urchristentums allmählich ein Wirtschaftsprogramm geworden ist, das die Kirche des Mittelalters übernommen und ihrer wirtschaftlichen Wirksamkeit zu grunde gelegt hat.

In dem vor nunmehr zwei Jahren erschienenen ersten Band meines Buches »Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland« hatte ich mich bereits den altkirchlichen Theorien über das Wirtschaftsleben zugewandt, ohne indessen in dem Umfang und Bereich jener Darstellung mit der Ausführlichkeit mich verbreiten zu können, die ich selber dem Gegenstand gewünscht hätte. Der Wunsch, dessen Ausführung ich damals unterdrücken musste, ist die Veranlassung zu der hier vorliegenden eingehenderen Arbeit geworden. Bestärkt und gefördert hat den Plan die freundliche und verständnisvolle Aufnahme, die meinem erwähnten ersten Band aus dem Kreise der evangelischen theologischen Wissenschaft zu teil geworden ist¹⁾: ich nenne die Besprechungen von GERHARD FICKER

1) Von den mir bekannt gewordenen, durchweg anerkennenden Besprechungen, die mein Buch ausserdem durch ELLEN SCOTT DAVISON in der »Political Science Quarterly« XVI, 1, 151f., durch HUBERT VANHOUTTE in der »Revue d'histoire ecclésiastique« (1901) II, 331—341, in der »Deutschen Volkswirtschaftlichen Korrespondenz« XXV, 36, in den »Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland« (1900) 126, 10, in der »Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung« 1901, 63, in der »Literarischen Beilage der Zeitung Das Volk« 1902, 1 gefunden hat, und der Zustimmung, die AUGUST ONCKEN in seiner »Geschichte der Nationalökonomie« I (1902) S. 70, 87, 92 einzelnen meiner Ergebnisse zu teil werden liess, hob sich eigentlich nur der gehässige Angriff ab, den ULRICH STUTZ in No. 24 der »Deutschen Literaturzeitung« vom 9. Juni 1900 gegen mein Buch gerichtet hat. Diesem habe ich im ersten Heft meiner »Wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchungen: zur Würdigung neuester rechtsgeschichtlicher Kritik« 1900 eingehend geantwortet, seine Taktik, die die Fragepunkte verschiebt, Unwesentliches hervorzerzt, aber an der Hauptsache vorbeischleicht, genügend klargestellt und daraufhin manche ermutigende und zustimmende Zuschrift von befreundeter oder wissenschaftlich vorurteilsfreier Seite erhalten. STUTZ selber hat in einem kurzen Schlusswort (»Deutsche Literaturzeitung« 1900 No. 50) nichts Sachliches mehr zu erwidern gewusst. KARL LAMPRECHT, der mich in JULIUS WOLFS »Zeitschrift für Sozialwissenschaft« III, 10, 705ff. als Vertreter einer von ihm nicht gebilligten »neuromantischen Wirtschaftsgeschichte« kennzeichnen wollte, meinte doch von meinem Buche: »Wir haben es mit einer dem angewendeten Talent

in der »Theologischen Literaturzeitung« XXVI, 3, 77, in der »Theologischen Rundschau« (1900) Nr. 104 S. 198ff. und im »Theologischen Jahresbericht« (herausgegeben von G. KRÜGER) 1901 S. 359f., die von FRIEDRICH LEZIUS im »Theologischen Literaturbericht« 1900 Nr. 8, 281 ff. und von OTTO HERING in KRÜGERS »Theologischem Jahresbericht« 1901 S. 1199, die Besprechungen im »Literaturbericht für Theologie« XIII, 9, 142, in der »Literarischen Beilage der deutschen evangelischen Kirchenzeitung« (1902) XVI, 2, 14, in der von M. VON NATHUSIUS und U. VON HASSELL herausgegebenen »Monatsschrift für Stadt und Land« (1900) IX, 1001f., den Aufsatz »Die Kirche und die deutsche Wirtschaft« in der »Neuen Preussischen Zeitung« (1900) Nr. 444 und endlich die Würdigung von REINHOLD SEEBERG im »Theologischen Literaturbericht« XXII, 51, 607. SEEBERG insonderheit wünschte unter »Anerkennung des redlichen Fleisses, der Begeisterung und der Energie, welche der Verfasser an seine Untersuchung gewandt hat«, »es möchte ihm an Zeit und Kraft nicht fehlen, seine Untersuchungen fortzusetzen« und meinte, »es würde sich lohnen, wenn jemand in weiterem Umfange, als es dem Verfasser möglich war, die altkirchlichen Gedanken über Staat, Gesellschaft, Arbeit, Besitz nach ihren Ursprüngen und ihrer geschichtlichen Entwicklung durchforschen wollte«.

Aber nicht lediglich aus der Absicht, zu der Darstellung meines genannten ersten Bandes eine Ergänzung zu liefern und mit einer solchen das dort Gesagte noch sicherer zu fundieren, sind die vorliegenden Untersuchungen erwachsen. Eine genauere, zum Zwecke von Universitätsvorlesungen über Geschichte der Nationalökonomie diesem Gegenstand gewidmete Beschäftigung hat mir gezeigt, dass auf dem Gebiet der Wirtschaftstheorien des beginnenden kirchlichen Mittelalters noch mancher Baustein beigetragen werden muss, ehe es uns möglich ist, die Abwandlungen

nach über dem Gewöhnlichen stehenden Leistung zu tun«. Im Gegensatz zu LAMPRECHT hatte merkwürdigerweise VANHOUTTE von mir gesagt (a. a. O. S. 341): »Il a beaucoup de traits communs avec les romantiques allemands d'autrefois, avec cette pléiade d'historiens-poètes et d'historiens-philosophes, dont SCHMIDT, LESSING, KANT, HERDER et SCHILLER sont les types les plus accomplis«. Zu Schluss will ich noch feststellen, dass KARL HELDMANN, der keine der oben und hier erwähnten günstigen Besprechungen kennt, nicht berechtigt war, in den »Jahresberichten der Geschichtswissenschaft« 23, 1900, II, 304, 17 von einer »allgemeinen sehr scharfen Ablehnung« meines Buches zu sprechen. Inwieweit sich dieses Urteil übrigens mit jenem Hauptgrundsatz der historisch-kritischen Methode, Geschichte nur aus sämtlichen schriftlichen Zeugnissen zu entnehmen, verträgt, das mögen die Fachgenossen entscheiden.

nationalökonomischen Denkens vollständig exakt zu verfolgen und die Entstehungsursachen weitverzweigter wirtschaftlicher Gedankenreihen, die nicht bloss wirtschaftlichen Systemen der Neuzeit eigentümlich sind, wie des Merkantilismus, des Malthusianismus oder des Kommunismus und Sozialismus, einigermaßen zu überblicken. Von einer exakten historischen Erkenntnis der Grundgedanken dieser Systeme wird sich aber für den Betrieb einer Wissenschaft, die bis jetzt eigentlich nur in einer Reihe nationalökonomischer Systeme existiert, derjenige manchen Gewinn versprechen, der jener jüngsten Äusserung eines bedeutenden ausländischen Volkswirtes, wonach die Erforschung der Wirtschaftsverhältnisse vor dem Zeitalter der Dampfmaschine als nicht genügende Vorbildung zur Bemeisterung der Probleme des heutigen Wirtschaftslebens anzusehen sei, keineswegs in vollem Umfang beizupflichten vermag. Ich hoffe, dass die folgenden Ausführungen wenigstens dazu beitragen helfen, dass endlich einmal mit der alten Mär, als ob die Lehrer der Kirche von wirtschaftlichen Dingen überhaupt nichts verstanden hätten, aufgeräumt werde. So viel ist sicher, dass manche dieser Lehrer einen durchaus gesunden Blick für die sie umgebende wirtschaftliche Welt, ja eine ganz bemerkenswerte Einsicht in das Wesen und Werden wirtschaftlichen Lebens überhaupt gehabt haben. Gewiss, bei den meisten unter ihnen kann von einer ausgebildeten systematischen Wirtschaftslehre, von einem logisch geschlossenen, widerspruchsfreien und lückenlosen System des Wirtschaftslebens nicht eigentlich die Rede sein. Sie sind fast alle in der Ethik stecken geblieben, ihre einzelnen, oft ganz gelegentlichen Äusserungen über wirtschaftliche Dinge sind nicht von ihren sittlich-religiösen Grundsätzen und Denkprinzipien, von ihrer gesamten Weltansicht und Lebensanschauung loszulösen. Ihre Wirtschaftstheorien bilden einen integrierenden Bestandteil ihres sittlich-religiösen Systems, und in diesem ruht stets der Massstab für ihr Urteil über wirtschaftliche Verhältnisse. Aber ihre volkswirtschaftlichen Vorstellungen sind ebendeswegen doch mehr als »ein blosser Nachhall der schiffbrüchigen und verdunkelten Hinterlassenschaft des Altertums«, wie EUGEN DÜHRING in seiner bekannten übertreibenden Art gemeint hat (Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus S. 23).

Wenn nun die wirtschaftstheoretischen Anschauungen der kirchlichen Denker ihrer Entstehung und Weiterbildung nach objektiv gewürdigt werden sollten, so war es unbedingt notwendig, überall auf den Urtext der von ihnen überlieferten Äusserungen unmittelbar zurückzugreifen. So allein wurde es möglich, viele einseitige und voreilige Schlussfolgerungen,

die im Laufe der Zeiten an sie angeknüpft worden sind, auf ihr richtiges Mass zurückzuführen und so manches falsche Zitat, das sich von Generation zu Generation mit seltener Hartnäckigkeit fortgeschleppt hat, endlich einmal auszumerzen. Sollte hierbei doch auch in meiner Arbeit selber wieder die eine oder andere Ungenauigkeit mit untergelaufen sein, so möge sie mit der Unvollkommenheit aller menschlichen Arbeit entschuldigt werden. Jedenfalls hoffe ich, für weitere Forschung wenigstens etwas reine Bahn geschaffen und dem alten Grundsatz der historischen Methode, allein aus primären Quellen die Entwicklung aufzubauen, auch innerhalb der Geschichte der Nationalökonomie einige Ergebnisse abgerungen zu haben. Davon haben mich auch die vorliegenden Untersuchungen und deren Ausarbeitung fest überzeugt: eine wirklich wissenschaftliche Behandlung der Geschichte der Nationalökonomie bleibt immer von einer prinzipiellen Anwendung der historisch-kritischen Methode abhängig. Sie allein wird auch bei gelegentlichen wertvollen Entdeckungen dogmatischer Nationalökonomien erst die Konstruktion von der historischen Wahrheit zu sondern vermögen.

Nach Fassung und Form meines Themas ist es eigentlich selbstverständlich, dass ich in der vorliegenden Untersuchung keine Wirtschaftsgeschichte des ausgehenden Altertums, keine Kirchengeschichte oder Geschichte der Kirchenverfassung, und auch keine Geschichte der christlichen Ethik geben will. Das sei um derjenigen willen, die gewohnt sind, in einem Buche nicht das zu suchen, was der Verfasser darstellen wollte, sondern das, was er ihrer Meinung nach hätte darstellen sollen, nochmals ausdrücklich hervorgehoben. Gleichwohl muss ich noch folgendes bemerken.

Die alte dogmatische Betrachtung lässt sich heutzutage nicht mehr wissenschaftlich aufrecht erhalten. So wenig man von einer immanenten Selbstentwicklung religiöser Dogmen und philosophischer Lehrmeinungen oder rechtlicher und wirtschaftlicher Institutionen reden kann, so wenig auch von einer Selbstentwicklung wirtschaftlicher Theorien. Auch diese haben sich im Zusammenhang mit den Zuständen gebildet, die gleichzeitig das Staats-, Wirtschafts- und Kulturleben auf allen Gebieten beherrscht haben, und ihre Erkenntnis ist unmöglich ohne verständnisvollen Einblick in die gesamte Kultur, als deren Erfahrungsausdruck und systematischer Niederschlag die Theorien in der Gedankenarbeit besonders namhafter oder von der Überlieferung namhaft gemachter Denker Gestalt gewonnen haben.

Derartige Erwägungen haben mich naturgemäss dazu geführt, auch an den wirtschaftlichen Verhältnissen des ausgehenden Altertums nicht vorüberzueilen und mehrere Probleme, die sie stellen, aufs neue aufzunehmen, so u. a. auch die vielbehandelte Frage nach den Gründen des Unterganges der Antike. Wenn, wie ich hoffe, diese wirtschaftlichen Verhältnisse im Zusammenhang mit den Äusserungen christlicher Denker hier und da neue Beleuchtung erhalten, so sind doch auch die Zeugnisse kirchlicher Schriftsteller über das soziale Leben ihrer Zeit keineswegs völlig unverdächtig. Das Bild, das frühere oft sehr verdienstliche Darstellungen allein auf Grund der Schilderungen christlicher Apologeten von deren Zeit und Zeitlage entworfen haben, kann doch nur ebenso schief und einseitig sein, wie etwa die Rekonstruktion griechischen Wirtschaftslebens, die kritiklos lediglich auf den Staatstheorien des Plato und Aristoteles aufgebaut wäre. Theorien über das Wirtschaftsleben sind noch mit nichten Quellen für die gesicherte Erkenntnis des Wirtschaftslebens. Wir bedürfen einer Bestätigung und Ergänzung jener kirchlichen Schriftstellen, ehe wir sie zu einer völligen Aufhellung ihrer Zeit verwerten können. Nicht immer sind wir indessen in der Lage, ergänzendes objektives Quellenmaterial heranzuziehen; aber die neuere Urkundenforschung, namentlich an der Hand der Papyrusfunde und der Ostraka, bietet uns da in Sonderheit für einen der hauptsächlichsten Schauplätze kirchlichen Denkens, für Ägypten, wertvolle aufklärende Aufschlüsse, die ich mit dankbarem Sinn verwertet habe.

Je näher man zuschaut, desto unübersehbarer mehren sich die Beziehungen zwischen den wirtschaftstheoretischen Anschauungen der Kirchenlehrer und den verschiedensten Kreisen der antiken Kultur und Kulturauffassung, aber auch die Beziehungen zwischen den Gedanken und Zuständen, die das germanisch-romanische Mittelalter beherrscht haben, und denjenigen des ausgehenden Altertums. Es geht dem Forscher wie dem Menschen, der zum gestirnten Himmel emporschaut: je längere Zeit und je aufmerksamer er hinaufblickt, um so mehr Sterne sieht er, die er anfänglich nicht erkannt hat. Es wird mir von Jahr zu Jahr klarer, dass die mittelalterliche Wirtschaftsgeschichte, wenn wir wirklich mit der genetischen Methode Ernst machen wollen, vom Altertum her, vom Ausgang der römischen Welt und Weltkultur aus aufgebaut werden muss.

Es ergibt sich nach dem Gesagten, dass manches, was in meinem Buche steht, mehr in das Gebiet der allgemeinen Geschichte als in das der speziellen Wirtschaftsgeschichte gehört. Ich bringe es aber nun einmal

nicht fertig, diese ohne Rücksicht auf jene zu behandeln, und ich bin der Ansicht, dass sich eine Vernachlässigung der allgemeingeschichtlichen Entwicklung bei wirtschaftsgeschichtlichen Arbeiten stets bitter rächen muss. Das betone ich aber nicht allein unter dem Eindruck der Erwägung, dass bei der allgemeinen Geschichte die Entscheidung über die wirkliche historische Bedeutung der Einzelheiten liegt. Auch der exakteste, gründlichste Forscher bleibt immer ein Mensch, der irrt, solange er strebt, so sehr diesen selbstverständlichen Satz der Hochmut unserer Spezialisten bestreitet, und die Einzelvorgänge selber, die der Detailarbeiter mitunter völlig sicher ermittelt zu haben wähnt, werden oftmals durch ein paar Tatsachenreihen aus nachbarlichen geschichtlichen Forschungsgebieten in eine ganz andere Beleuchtung gerückt, die auch zu einer gesicherteren Erkenntnis des Einzelvorgangs, seiner Entstehung und Bedingtheit weiterführt. Auf geschichtlichem Forschungsgebiet muss jede Betrachtung der Einzelheit als Erkenntniszweck auch den Irrtum in Einzelheiten veranlassen.

Die Wirtschaftsgeschichte vermag aber meines Erachtens nur dann wirtschaftliche Tatsachen gesichert zu erkennen und als historisch zu werten, mit anderen Worten, sie kann nur dann als wissenschaftliche historische Disziplin gelten, wenn sie sich bewusst ist, ein Glied der allgemeinen Geschichte zu sein. Der Fortschritt der Wirtschaftsgeschichte als Wissenschaft ist allein durch die strenge Anwendung der historischen Methode in vollem Umfange bedingt.

Möge denn mein Büchlein im Kreise der Fachgenossen eine freundliche Aufnahme finden und mögen die Vertreter benachbarter Wissenschaften, deren Grenze ich oft betreten, aber, wie ich hoffe, nie überschritten habe, sich etwaiger Begegnung mit mir erfreuen!

HALLE A. S., am Reformationstag 1902.

THEO SOMMERLAD.

INHALTSÜBERSICHT

ERSTES KAPITEL

Der wirtschaftliche Anschauungskreis des Evangeliums und des Urchristentums Seite 3

ZWEITES KAPITEL

Wirtschaftslehren in Afrika und Ägypten während des dritten Jahrhunderts 33

DRITTES KAPITEL

Die theoretische Reaktion gegen das Wirtschafts- und Gesellschaftsleben des vierten Jahrhunderts 95

VIERTES KAPITEL

Die Reaktion gegen die reaktionäre Theorie und die Systematisierung der Wirtschaftslehre durch Augustin 171

SACH- UND NAMENVERZEICHNIS 217

DAS WIRTSCHAFTSPROGRAMM
DER KIRCHE DES MITTELALTERS

ERSTES KAPITEL: DER WIRTSCHAFTLICHE
ANSCHAUUNGSKREIS DES EVANGELIUMS UND
DES URCHRISTENTUMS

*Πλήν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην· καὶ ἰδοὺ
πάντα καθαρὰ ὑμῶν ἔστιν.*

Ev. Luk. 11, 41.

Wer die wirtschaftlichen Anschauungen der Kirche und der Kirchenlehrer des Mittelalters verstehen und würdigen will, muss auf die Stellung Christi und des Evangeliums zum Wirtschaftsleben zurückgreifen. Allerdings kommt im Rahmen der Untersuchung, die hier angestellt werden soll, die Gesamtheit wirtschaftlicher Äusserungen und Lehren des Neuen Testaments weder insofern in Betracht, als es sich darum handelte, eine Entscheidung über die wirtschaftlichen Fragen, die unsere Gegenwart bewegen, und damit etwa objektiv richtige Wirtschaftstheorien zu gewinnen, noch auch insofern, dass es gälte, die Bedeutung neutestamentlicher Wirtschaftsanschauungen für das christliche Leben und ihre Stellung in der christlichen Ethik zu ermessen und zu werten. Diese Betrachtung ist von ausschliesslicher Wichtigkeit für den christlichen Ethiker und Exegeten oder aber für den nationalökonomischen Systematiker, die sich mit der Erkenntnis und Erkennbarkeit eines absoluten Gutes, einer objektiv gültigen Sittlichkeit, einer objektiv richtigen Gesellschaftsordnung befassen.

Wir, die wir lediglich das Wesen und Werden einer Reihe wirtschaftlicher Anschauungen verfolgen wollen, wenden uns dem Neuen Testament nur insofern zu, als es eine und zwar die wichtigste Quelle der nachmaligen Denkweise kirchlicher Lehrer abgibt.

Es erscheint aber auf der anderen Seite auch unangebracht, in gleicher zusammenhängender Darstellung die wirtschaftliche Gedankenwelt des Alten Testaments oder der ausgehenden Antike vorausschickend zu entwickeln. Beide Reihen stellen nur einen gelegentlichen, wenn auch zuweilen überaus starken Einschlag in dem Gewebe kirchlichen Wirtschaftsdenkens dar, haben aber mit dem christlichen Lebensideal, auf dessen Grund sich doch auch dieses Wirtschaftsdenken aufbaut, unmittelbar nichts gemein. Die kirchlichen Denker haben nur dann jene Anschauungen übernommen, wenn sie ihnen gerade in dem oder jenem Zusammenhang passten und gelegen kamen. Es wird sich daher empfehlen, gegebenen Ortes auf die Einflüsse, die sich aus dem alttestamentlichen und dem antiken Gedankenkreis auf die kirchliche Anschauung erstreckt haben, hinzuweisen, ohne dass es notwendig wäre, Nebensächliches und Gelegentliches wie Hauptsächliches und Wesentliches zu behandeln¹⁾.

¹⁾ R. SEEBERG hat im Theologischen Literaturblatt 22, 51 S. 607 in seiner Kritik meines Buches »Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche« gemeint, eine Besprechung der wirtschaftlichen Gedankenkreise des Alten Testaments und der ausgehenden Antike gehöre notwendig zu einer Darstellung der altkirchlichen

Nur dann wird man das Verhältnis des Evangeliums und des Neuen Testaments zum Wirtschaftsleben verstehen, wenn man sich gegenwärtig hält, dass dieses Verhältnis ein Ausfluss seiner Weltanschauung und seiner Sittenlehre ist. Lediglich von ethischen Gesichtspunkten aus hat der Stifter des Christentums zum wirtschaftlichen Leben und den irdischen Dingen Stellung genommen¹⁾.

Nach der Lehre, die Jesus Christus den Gärtnern und Winzern Galiläas verkündigte, hat der Herr eine unsichtbare, rein geistige Verbindung der Menschen schaffen wollen, die wie ein Senfkorn allmählich heranwachsen und wie ein Sauerteig alle irdischen Verhältnisse durchdringen soll, das Gottesreich, dessen Grundgesetz und Grundkraft das Gebot der Gottesliebe und Menschenliebe ist. Das höchste und erhabenste Menschengut, die das ganze Herz erfüllende Gottesliebe lässt aber für die Mammonsiebe keinen Raum übrig, Gottesdienst und Mammonsdienst sind unvereinbar. Es ist schlechterdings unmöglich, dass ein Mensch, dessen ganzes Leben auf Gott und den Erwerb der höchsten, geistlich-sittlichen Güter gerichtet ist, noch ähnliche sein ganzes Selbst beanspruchende Beziehungen zu irdischen Gütern unterhalten kann.

Nach zwei Richtungen kennzeichnet Jesus den Mammonsdienst.

Wer sich Schätze sammelt, die dem Zahn der Zeit oder dem Mottenfrass und Diebstahl, also irdischer Vergänglichkeit und der Möglichkeit irdischen Verlustes anheimfallen können, wer sich also nicht in Gott und den aus Gott stammenden ewigen Gütern bereichert, ist ein unvernünftiger Tor (*Ἀφρον*); denn er hat nichts getan, um seine Seele für die dieser Zeitlichkeit folgende Ewigkeit zu bereichern und einen Schatz zu sammeln, der auch im Himmel sein nicht alterndes und unverlierbares Eigentum

Gedanken über das Wirtschaftsleben. Ich will einer solchen Besprechung keineswegs ausweichen, nur kann sie m. E. nicht die gleiche ausführliche Behandlung beanspruchen wie der wirtschaftliche Gedankenkreis des Evangeliums.

¹⁾ Vergl. zu allem Folgenden den heute leider fast völlig verschollenen Aufsatz von WILLIBALD BEYSLAG, Die Gütergemeinschaft im Lichte des Evangeliums (Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westfalens 1850, 99—118. MARTIN v. NATHUSIUS, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage II (1894) S. 124—340. SIMON WEBER, Evangelium und Arbeit, Freiburg 1898. KARL TEICHMANN, Christentum im Leben, Vortrag, gehalten zu Frankfurt a. M. 1886. Zu beachten ist bei der ganzen Darstellung das, worauf JOHANNES WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1900 (2. Aufl.) hinwies, dass man Jesus keineswegs als Systematiker gelten lassen kann.

bleibt¹⁾. Die höchste und unausgesetzte Lebensarbeit des Menschen soll ein Aufspeichern ewiger Seelengüter, eines Reichtums in Gott sein.

Um aber nicht ein einseitiges Urteil über die Art, wie Christus sich das Verhältnis des Menschen zum irdischen Gut vorstellt, zu gewinnen muss man sich vergegenwärtigen, dass er nicht allein die Reichen, sondern auch in gleicher Weise die Armen vor dem Mammonsdienst gewarnt hat²⁾. Die bange sorgende Frage: Was werden wir essen? Was werden wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? ist auch Mammonsdienst und Eigentümlichkeit heidnischer Denkweise. Ein Menschenherz, das am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit trachtet, hat ebensowenig Platz für das Trachten nach irdischem Reichtum wie für die Sorge ums armselige tägliche Brot. Im Gebet des Herrn steht die Bitte: »Dein Reich komme« vor der anderen: »Unser tägliches Brot gib uns heute«.

Die Warnung vor dem Mammonsdienst gilt also allen Klassen der Bevölkerung. Reiche wie Arme müssen sich darüber klar werden, dass die Hingabe an irdischen Besitz und ebenso an irdische Sorge unvereinbar ist mit der Hingabe des Herzens an Gott, unvereinbar mit der Gottesliebe.

Aber neben der Gottesliebe gilt in Jesu Reichsgründung die Menschenliebe als Grundgesetz, neben der unmittelbaren Betätigung der Gottesliebe deren mittelbare Betätigung in der Menschenliebe. Lebensberuf und

1) Luk. 12, 21: οὕτως ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ, καὶ μὴ εἰς Θεὸν πλουτῶν. Luk. 12, 33: ποιήσατε θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. — 2) Auch noch KAUTZ, Theorie und Geschichte der Nationalökonomik 1860 II, 202 meint, der Heiland und die Apostel halten irdischen Reichtum unvereinbar mit den überirdisch-ewigen Interessen des Menschenlebens. Die oben gegebene Auslegung des Begriffes »Mammonsdienst« führt diesen Ausspruch auf sein rechtes Mass zurück. ADLER, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus I, 1899 S. 73 meint, im Evangelium Lucae werde das bei den anderen Evangelisten vorhandene Misstrauen zu einem ausgesprochenen Gegensatz gegen den Reichtum gesteigert. Dafür charakteristisch erscheint ADLER die Umgestaltung des Beginnes der Bergpredigt bei Matthäus »Selig sind die da geistlich arm sind«, in »Selig seid ihr Armen« bei Lukas, dem sich ein »Wehe euch Reichen« anschliesst. BEYSCHLAG a. a. O. S. 106, der auch beide Stellen nebeneinander setzt, scheint mir das Richtige zu treffen, wenn er auf die rein sittliche Spitze der Begriffe auch bei Lukas hinweist und den Ausdruck des Matthäus für den vollkommeneren erklärt. Übrigens verweise ich weiter unten S. 10 gerade darauf, dass sogar bei Lukas dem Wehe über die Reichen in 14, 13. 14 eine Seligpreisung der Reichen, die ihren Reichtum richtig anwenden, nachfolgt.

Lebensarbeit des Menschen sollen neben der eigenen Ausbildung für den Ewigkeitsberuf auch die Erziehung des Nebenmenschen für dessen Ewigkeitsberuf nicht ausser acht lassen. Nun ist es Gottes Fügung, dass der irdische Besitz nicht gleich verteilt ist. Deshalb soll der, der mehr hat, als er bedarf, demjenigen, der weniger hat, als er bedarf, behelfen und somit die Gottesliebe in der Nächstenliebe betätigen und dort am meisten betätigen, wo eben diese Liebe reine selbstlose Liebe bleiben und der auch die Sünder umfassenden Liebe Gottes am ähnlichsten werden kann. »Wenn aber jemand dieser Welt Güter hat und siehet seinen Bruder darben und schleusst sein Herz vor ihm zu: wie bleibet die Liebe Gottes bei ihm?« (1. Joh. 3, 17) und »Tut wohl und leihet, dass ihr nichts dafür hoffet: so wird euer Lohn gross sein, und werdet Kinder des Allerhöchsten sein« (Luk. 6, 35). Von einer sündentilgenden Kraft des Almosens, wie sie das Mittelalter aus Luk. 11, 41 herausgelesen hat, ist ebensowenig die Rede wie von einer genauen Feststellung der Grösse des zu entrichtenden Almosens. Die häufig missverstandenen Worte lauten: »Πλὴν τὰ ἐνότια δότε ἐλεημοσύνην καὶ ἰδοὺ, πάντα καθαρὰ ὑμῶν ἐστίν.« Luther übersetzte: »Doch gebet Almosen von dem, das da ist, siehe so ist es euch alles rein.« Die Vulgata, der das ganze Mittelalter gefolgt ist, gab die Worte »τὰ ἐνότια« wieder mit »quod superest«, und man legte demnach die Stelle dahin aus, dass jeder seinen Überfluss den Armen geben solle, womit denn in der Tat das persönliche Eigentumsrecht auf den notwendigen Lebensunterhalt beschränkt wäre.

Zieht man indessen den griechischen Sprachgebrauch heran, so erkennt man, dass die klassische Bedeutung von »τὰ ἐνότια« (nach *ἔνεστι* = es ist möglich) ist = das was möglich ist, was angeht. So findet es sich nicht nur bei Sophokles, sondern auch sehr häufig in der Prosa, bei Rednern, und dieser Gebrauch erscheint also bei dem an gute Prosa anschliessenden Lukas durchaus nicht ungewöhnlich. Auch die spätere Sprachperiode, wie u. a. bei Älian, wendet *τὰ ἐνότια*, *ἐνότιον* und *ἐκ τῶν ἐνότιων* in dem Sinne von »nach Möglichkeit« an.

Zweitens kann aber auch *τὰ ἐνότια* soviel heissen wie »das Vermögen« (*res familiaris*); so kommt es in Platons Politik vor.

Die Übersetzung der Lukasstelle lautet danach entweder »gebet Almosen nach Möglichkeit« oder »gebet das Vermögen als Almosen« oder, um den Doppelsinn auch im Deutschen zum Ausdruck zu bringen, »gebet Almosen nach Vermögen«.

»Doch gebet Almosen nach Vermögen, siehe so ist euch alles (d. h. nicht bloss Auswendiges, sondern Inwendiges und Auswendiges) rein.«

Die Worte Luk. 11, 39—41 sind also gerade der denkbar schärfste Protest gegen äussere Werkheiligkeit: wie töricht ist's doch, so meint Christus, wenn ein Mensch äusserlich mit kirchlichen Werken prunkt, während seine Gesinnung im Inneren unrein ist. Nach der Absicht des Schöpfers kommt's auf beides an: darum haltet euer Inneres ebenso wie euer äusseres Tun rein, indem ihr, statt Ritualvorschriften zu erfüllen, nach Möglichkeit in Taten der Liebe eurem Nächsten dient¹⁾.

Gewiss vermittelt diese Betätigung der Nächstenliebe auch dem Nächsten zu allererst ein sittliches Gut: die Erkenntnis der Gottesliebe, die er durch die mitteilende Liebe erfährt²⁾. Allein durch Wohltun und Mitteilen erhält auch jeder Mensch die Möglichkeit, für sich selber ein positives Verhältnis zu den Wirtschaftsgütern zu gewinnen. Die innerliche Befreiung von der Knechtschaft unter das irdische Gut eröffnet zwar die Möglichkeit, dasselbe sittlich zu gebrauchen³⁾, aber der wahre christliche, sittliche Gebrauch wird nur durch Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe verbürgt. Der Christ ist der Verwalter eines ihm von Gott anvertrauten Gutes, aller Besitz ist nur ein dem Menschen zuerteiltes göttliches Lehen.

Von diesem Gesichtspunkt aus erscheinen christlicher Auffassung alle irdischen Berufsarten berechtigt: berechtigt sind sie, sofern sie nicht der Selbstsucht, sondern dem Nächsten dienstbar sind. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint aber auch der irdische Besitz an sich

1) Vergl. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche 1882 S. 62 f. und S. 396, wo er die Worte unter Beziehung auf V. 39 des Kapitels 11 fasst »was darin ist« (nämlich in den Bechern und Schüsseln), was aber durch das vorhergehende *ἕσθθεν* ausgeschlossen erscheint. In dem oben gegebenen Sinn, zu dessen Herstellung ich die sprachlichen Nachweise meinem Kollegen BERTOLD MAURENBRECHER verdanke, ist das Wort, soviel ich ersehe, bis jetzt noch nicht verstanden worden. Der *Clavis novi testamenti graecitatis* gibt zu dieser Stelle an: *τὰ ἐνόντα* = quae intus sunt; also ähnlich wie UHLHORN. Luther hat übrigens auch V. 40 falsch übersetzt. Die Übersetzung der drei Verse 39—41 lautet also: »Ihr Pharisäer haltet die Becher und Schüsseln auswendig rein, aber euer Inwendiges ist voll Raubes und Bosheit. Ihr Toren, hat nicht der, der das Auswendige geschaffen hat, auch das Inwendige geschaffen? Doch gebet Almosen nach Möglichkeit, siehe, so ist euch alles rein!« Übrigens hat schon Cyprian de lapsis c. 35 offenbar unter Anlehnung an Luk. 11, 41 die These verfochten: von dem Überfluss des Vermögens soll gegeben werden zur Sühne der Schuld (s. u. Kapitel II). — ²⁾ Vergl. BEYSCHLAG a. a. O. S. 110. — ³⁾ Vergl. dazu HAUPT, Zum Verständnis des Apostolats 1895 S. 26.

berechtigt¹⁾, weil er allein die Möglichkeit eines in treuer selbstloser Verwaltung und freiem Schenken sich bewährenden persönlichen Verhältnisses zum Nächsten, der Nächstenliebe, eröffnet. Dem Verdammungs-urteil über den selbstsüchtigen Reichtum tritt das andere Wort zur Seite: »Wenn du ein Mahl machest, so lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden, so bist du selig!« (Luk. 14, 13. 14).

Es findet sich im Evangelium keine einzige Stelle, aus der man schliessen könnte, Christus habe den irdischen Beruf gering geschätzt oder die Arbeit verachtet²⁾. Alle Berufe werden gleich hoch gewertet, sofern nur ihre Inhaber sich als Vertreter der Grundgesetze des Gottesreiches fühlen und erweisen. Die köstlichsten Gleichnisse des Herrn vergleichen das Himmelreich selber einem Säemann, der gute Samen auf seinen Acker säete (Matth. 13, 24), oder einem Kaufmann, der gute Perlen suchte (Matth. 13, 45), oder einem Hausvater, der am Morgen ausging, Arbeiter zu mieten in seinen Weinberg (Matth. 20, 1). Der Edle, der ins ferne Land zieht, fordert seine Knechte auf: »Handelt, bis dass ich wiederkomme« (Luk. 19, 13) und sagt ihrer einem nach seiner Heimkehr: »Warum hast du denn mein Geld nicht in die Wechselbank gegeben? und wenn ich kommen wäre, hätte ichs mit Wucher gefordert« (Luk. 19, 23; Matth. 25, 27). Der Herr des Weinberges in Matth. 20 spricht am Abend zu seinem Schaffner: »Rufe den Arbeitern und gib ihnen den Lohn!« wobei zu beachten ist, dass in diesem Gleichnis wohl ursprünglich die Tendenz die war, dass der Lohn gleich ist, den alle empfangen, und nicht die, dass die Arbeiter in der umgekehrten Reihenfolge entlohnt werden, wie sie in die Arbeit eingetreten sind³⁾. Dem Herrn, der über Land zieht, erscheint es unrecht, zu schneiden, da er nicht gesäet hat, und zu sammeln, da er nicht gestreuet hat (Matth. 25, 26). Seinen zwölf Jüngern gegenüber betont Christus mit Nachdruck: »Ein Arbeiter ist seiner Speise

1) In meinem Buche »Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland« habe ich nie und nirgends die Verachtung der Arbeit und des Privateigentums als »normal-christlich« angesehen, wie mir eine Besprechung von LEZIUS, Theologischer Literaturbericht 1901 S. 282 imputiert. — 2) Luther sagt 1523 in dem Büchlein »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (Luthers Werke, herausg. von BUCHWALD, KAWERAU, KÖSTLIN, RADE VII, 244): »Christus hat sein Amt und Stand geführt; damit hat er keines anderen Stand verworfen«. — 3) Vgl. HAUPT, Zum Verständnis des Apostolats 1895 S. 28.

wert« (Matth. 10, 10)¹⁾, oder »ein Arbeiter ist seines Lohnes wert« (Luk. 10, 7). Ist es etwa noch notwendig, in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass der Heiland selber in seiner Jugend das Zimmermannsgewerbe geübt hat²⁾, dass er nach dem Zeugnis seiner Jünger in seinem späteren Predigerberuf so gearbeitet hat, dass er oft seine leiblichen Bedürfnisse darüber vergass (Joh. 4, 31; vergl. auch Matth. 16, 5; Mark. 8, 14; 11, 12) und dass er von sich sagte: »Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene« (Matth. 20, 28; Joh. 13, 4), oder dass der grösste und tiefsinnigste der Apostel ein Teppichmacher war und sein Handwerk auch auf Missionsreisen ausgeübt hat (Apostelgeschichte 18, 3; 1. Kor. 4, 12; 2. Thess. 3, 8)?

Das Entscheidende in der christlichen Berufsauffassung ist nicht allein, wie HAUPT meint³⁾, »die Gesinnung, in der jede Tätigkeit geübt wird«, sondern die praktische Verwaltung im Dienst des Grundgesetzes des Gottesreiches. Und diese relative Berechtigung, die allen Berufsarten zukommt, wofern sie nur der Gottes- und Menschenliebe dienstbar sind, gesteht das Evangelium auch dem Gütergenuss zu. Hierher gehört die Speisung der Fünftausend und der Viertausend (Matth. 14, 20; Mark. 6, 43; Joh. 6, 12; Matth. 15, 32; Mark. 8, 8), Jesu Anwesenheit auf der Hochzeit zu Kana (Joh. 2), sein billigendes Wort über die verschwenderische freie Liebestat des Weibes im Hause Simons des Aussätzigen zu Bethanien (Matth. 26, 6), sein Vergleich zwischen Martha und Maria (Luk. 10, 38—42): aus alledem erkennt man, dass der Heiland wahre Wirtschaftlichkeit ehrte und förderte und einen vernünftigen begrenzten Gütergenuss gestattete⁴⁾, ja, wie seine Zurückweisung des Ausspruches der Jünger in Bethanien⁵⁾ dartut,

¹⁾ Ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ ἔστιν. Luk. 10, 7 heisst es aber: Ἄξιός ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἔστι, und so zitiert auch Paulus 1. Timoth. 5, 18. Über diese Varianten vergl. SIMON WEBER, Evangelium und Arbeit S. 87. Der Satz Christi heisst also nicht allein »der Arbeiter ist seines Lohnes wert«, sondern auch »der Arbeiter ist seiner Nahrung wert«, wie G. GRUPP, Historisch-politische Blätter 122 (1898) S. 379 richtig erkannt hat. Auch darin ist GRUPP vollkommen beizupflichten, dass Jesus mit seinem Wort keine Lohntheorie geben wollte etwa in der Weise, dass der Lohn das Existenzminimum bieten kann und muss. Vergl. auch A. FRANZ, Literarische Rundschau 1898 Heft 7. — ²⁾ Mark. 6, 3: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων; Vergl. auch W. HARDT, Die Kirche und die Fragen der Zeit. Leipzig 1890 S. 15 f. — ³⁾ HAUPT, Zum Verständnis des Apostolats II (1896) S. 128. — ⁴⁾ Vergl. KAUTZ, Theorie und Geschichte der Nationalökonomik 1860, II, 204. — ⁵⁾ Matth. 26, 8: »Wozu dieser Unrat? Dieses Wasser hätte mögen teuer verkauft und den Armen gegeben werden«.

auch einem gewissen Luxus bei Betätigung der Nächstenliebe nicht abhold war, wie er denn auf seine Zeitgenossen durchaus nicht den Eindruck eines weltflüchtigen Asketen hervorrief¹⁾: »Des Menschen Sohn ist gekommen, isset und trinket, so sagen sie: siehe, wie ist der Mensch ein Fresser und Weinsäufer!« (Matth. 11, 19; Luk. 7, 34).

Weiter: so wenig Jesus das Eigentumsrecht auf den notwendigen Lebensunterhalt beschränkt, so wenig verwirft er den Besitz an sich. Keineswegs gilt für seine Anhänger das Gebot, ihr Eigentum und ihre Wirtschaftsgüter aufzugeben und sich ihrer zu entäussern. Der Christ soll nicht Eigentum seiner Güter werden, diese sollen sein Eigentum bleiben: er soll kaufen, als besäße er nicht, diese Welt brauchen, dass er derselbigen nicht missbrauche²⁾, also Erdengut nicht um seiner selbst willen erwerben und besitzen. Die irdischen und wirtschaftlichen Dinge und Güter, nach denen ein Jesu nachfolgender und dem Reich Gottes nachjagender Mensch nicht trachten soll, sind gleichwohl unentbehrliche Vorausbedingungen für die Verwirklichung des Gottesreichs, Mittel, um den Schatz im Himmel zu erwerben und den einzelnen und durch ihn auch andere zu Gott zu führen. Aber eben die Lebenskräfte des Gottesreiches allein vermögen den Menschen diesen Weg zu führen,

1) Es mag betont werden, dass die im zweiten Jahrhundert vor Christo entstandene Lehre der Essäer, zu denen man häufig Jesus rechnen wollte, oder deren Einfluss man wenigstens auf Jesus annahm, wie KEIM und HILGENFELD, ganz anders irdische Enthaltensamkeit verlangte. Vergl. PHILON, Fragm. II, 633 ed. Mangey: *ὀλιγοδείας ἐρασταί*. JOSEPHUS, bell. Jud. II, 8, 3: *καταφρονηταὶ πλοῦτον*. Der Ehe gegenüber nehmen sie eine halb verachtende halb billigende Stellung ein. PHILON a. a. O.: *γάμον παραίτησις*, JOSEPHUS a. a. O., II, 8, 2: *γάμον ὑπεροψία*. Dazu auch JOSEPHUS: *τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δὲ τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι κτέ*. Es herrschte bei den Essäern, wie ADLER, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus S. 65 bemerkt, kein Kommunismus der Produktionsmittel, sondern nur ein Kommunismus des Konsums. ADLER sieht, soviel ich bemerke, Zusammenhänge zwischen Essäismus und Christentum, die nach meiner Darstellung doch nur sehr locker gewesen sein können. A. HARNACK, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, 5. Auflage 1901 S. 9, hebt auch hervor, dass Jesus nicht als Asket gelebt hat. — 2) I. KOR. 7, 30. 31: *καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες· καὶ οἱ χρώμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ ὡς μὴ καταχρώμενοι*. G. GRUPP, Historisch-politische Blätter 122 (1898) S. 378 entnimmt aus den Stellen der Apostelgeschichte 9, 43; 10, 6, 17, 32, wonach Petrus längere Zeit bei dem Gerber Simon in Joppe wohnte, dass dieser Apostel damit eine Schätzung auch niedriger Arbeit (denn die Lederarbeiter galten bei den Juden als unrein) befürworten wollte.

sie bringen auch das Wirtschaftsleben erst nach seiner sittlichen Seite hin zur Vollendung und verbürgen die richtige Einschätzung des Eigentums. Der Christ soll seinen wirtschaftlichen Besitz nicht von sich werfen, sondern ihn verwenden zur Förderung seines ewigen Lebens und zur Verwirklichung des Reiches Gottes¹⁾. Gott hat ihm alle seine Güter geliehen und ihn zum Haushalter und Verwalter darüber gesetzt, und er ist verpflichtet, nicht selbstsüchtig zu besitzen, sondern als ein »treuer und kluger Haushalter« (Luk. 12, 42) Rechnung zu tun von seinem Haushalten (Luk. 16, 2), mit seinem Pfund zu wuchern (Matth. 25, 20; Luk. 19, 16), mit seinem Besitztum Gott und dem Nächsten zu dienen, und das um so mehr, je mehr er hat. »Denn welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen; und welchem viel befohlen ist, von dem wird man viel fordern« (Luk. 12, 48). Und es fehlt nie an der Gelegenheit, die Dienstwilligkeit eines teilnehmenden Herzens zu beweisen und in rechter Verwaltung den anvertrauten Wirtschaftsbesitz zu verwerten. »Ihr habt allezeit Arme bei euch; und wenn ihr wollt, könnt ihr ihnen Gutes tun« (Mark. 14, 7; Matth. 26, 11; Joh. 12, 8).

Von seinen Aposteln allerdings und von denjenigen, für die der Apostelberuf, die Predigt des Evangeliums der irdische Beruf schlechthin ist, verlangt der Heiland, dass sie »weder Gold noch Silber noch Erz in ihren Gürteln tragen sollten, auch keine Tasche zur Wegfahrt, auch nicht zwei Röcke, keine Schuhe, auch keinen Stecken« (Matth. 10, 9. 10), und er ermahnt diese seine Apostel: »Verkaufet, was ihr habet, und gebet Almosen!« (Luk. 12, 33, 41). In gleicher Weise fordert er den reichen Jüngling, der das ewige Leben ererben will und »noch etwas Besonderes, über die gewöhnlichen Gebote Hinausliegendes tun möchte«²⁾, dazu auf, alles zu verkaufen, was er hat, und ihm nachzufolgen, das heisst den Apostelberuf zu ergreifen (Matth. 19, 21;

1) HARNACK, Das Mönchtum, 5. Auflage 1901 S. 9, meint, in der Nachfolge Jesu liege die Entäusserung von allem, was hemmend ist, beschlossen, und es sei Grundanschauung des Evangeliums, dem Christen sei zuträglicher, die irdischen Güter preiszugeben. Mir scheint aber bezüglich der evangelischen Auffassung des irdischen Besitzes das Wort »Verwertung im Dienste des Gottesreiches« mehr als »Preisgabe« angebracht zu sein, wie ja auch HARNACK selbst gleich zugesteht, dass nach Jesu Lehre die Reinheit der Gesinnung im Besitz irdischer Güter wandellos dieselbe bleiben soll. — 2) So BEYSLAG a. a. O. S. 105.

Luk. 18, 22)¹⁾. Die Forderung der völligen Entäusserung des irdischen Besitzes zu gunsten der Armen ist ein ideales Postulat, das Jesus für seine Apostel, seine Jüngergemeinde, deren Beruf ebenso wie sein eigener die Predigt des Gottesreiches ist, aufgestellt hat²⁾. Dass Verkauf und Verteilung des Eigentums für alle Christen Geltung haben

¹⁾ Es ist bekannt, dass im vierzehnten Jahrhundert, ausgehend von den Franziskanern, die sich selbst demütig Minoriten (Minderbrüder) nannten, ein Streit um die Armut Christi und die ursprüngliche urchristliche Eigentumslosigkeit entbrannt ist (vergl. dazu LINDNER, Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern I, 333 ff. NITZSCH, Geschichte des deutschen Volkes III, 237 f.). Papst Nikolaus III. erklärte in der Bulle »exiit qui seminat«, Christus habe zwar mit seinen Jüngern Privateigentum besessen, aber das sei daraus zu erklären, dass er sich zuweilen zu der Unvollkommenheit der Menschen herabgelassen hat. Auch Luther war der Anschauung, Christus habe Eigentum besessen, Deutsche Werke von IRMISCHER 6, 94; 24, 291; 43, 210. Vergl. ROSCHER, Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland S. 57. — ²⁾ Clemens von Alexandrien, *Τίς ὁ σωζόμενος πλοῦσιος* II meinte, das Wort an den Jüngling besage, dass nicht etwa das irdische Gut weggeworfen werden solle, »sondern die Meinung vom Golde, die Begierde danach, die Sorgen und Dornen irdischen Lebens, die den Samen göttlichen Lebens ersticken«. Indessen, wenn diese Anschauung auch, wie oben dargelegt, tatsächlich den Kern von Christi Lehre deckt, aus der Geschichte vom reichen Jüngling lässt sie sich nur mittelbar entnehmen; denn hier wird Verkauf und Verteilung des Besitzes gefordert. Die Interpretation, dass es sich hierbei um die Aufforderung des Herrn an den Jüngling, Apostel zu werden, handelt, habe ich in meinem Buche, Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche I, 105 noch nicht gegeben. HUBERT VANHOUTTE, Revue d'Histoire ecclésiastique II (1901) p. 337 wirft mir vor, ich verwechsle ebenso wie PELAGIUS »les conseils évangéliques avec les commandements«, AUGUSTIN habe recht, dass die Worte vom Verkauf und der Verteilung des Besitzes »renferment un conseil et non un précepte«. Ähnlich meint auch die Besprechung in der »Academia« (Monatsschrift der katholischen deutschen Studentenverbindungen 14 (1901), Nr. 6 S. 199 »die Kenntnis eines Unterschiedes zwischen Gebot und Rat in den Worten Jesu geht dem Verfasser ab«. Dafür fehlt mir allerdings das Verständnis, wie diese Unterscheidung Jesu Stellung klären soll, wie ich auch meine, ein Rat des Herrn hätte für einen, der sein Apostel werden will, die Geltung eines Gebots gehabt und haben müssen. In dem oben erläuterten Sinne, dass das Gebot der Entäusserung des Irdischen nur für die Apostel gilt, fasst augenscheinlich schon Chrysostomos das Wort auf, hom. 7, 8 in ep. I ad Corinthos. HAUPT, Zum Verständnis des Apostolats, Osterprogramm der Universität Halle 1895 S. 24 f. versteht die Aufforderung an den reichen Jüngling als »plastischen Ausdruck für ein Prinzip, das für alle Glieder des Gottesreiches gilt, bei dem es sich nicht um eine Regel für das äussere Handeln, sondern um eine innere Stellung zum irdischen Gut handelt«. Allein im Zusammenhang mit den anderen gleichlautenden Jesusworten vom Verkauf der

soll, ist nach dem Zusammenhang, in dem sich Jesu Gebot findet, völlig ausgeschlossen, wie es ja überhaupt schon an sich verkehrt wäre, die Nachfolge Christi als Nachahmung seines Berufes oder Schicksals aufzufassen. Fraglich bleibt nur, ob Jesu Wort zu allen gesagt ist, die ein christliches Predigtamt ausüben, oder nur zu den Aposteln, die er selber für die Zeit der Begründung und ersten Verkündigung seines Reiches berufen hat. Indessen fällt diese Frage in das Bereich der oben erwähnten ethischen Betrachtung, und ihre Beantwortung kann auch nur in deren Rahmen, nicht aber im Umkreis einer rein historischen Darstellung füglich gegeben werden.

Eine Untersuchung, in welchem Verhältnis das Evangelium zum Wirtschaftsleben steht, darf endlich den Aussprüchen Jesu über die Art, wie seine Anhänger Staat und staatliche Pflichten beurteilen sollen, nicht ausweichen. Denn bei dieser Beurteilung liegt die Entscheidung über das Verhalten des Christen zu den wirtschaftlichen Ansprüchen des Staates an seine Untertanen und über das Verhalten der staatlichen Gesetzgebung zu der besonderen christlichen Wirtschaftsbetrachtung, also über die Art der Beziehungen von Hab und Gut zum weltlichen Recht.

Das berühmte Wort des Erlösers »So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (Matth. 22, 21; Mark. 12, 17; Luk. 20, 25)¹⁾ erhält seine vollständige Auslegung durch Jesu Gebot an die über ihre Rangordnung streitenden Jünger: »Die weltlichen Könige herrschen, und die Gewaltigen heisset man gnädige Herren. Ihr aber nicht also!« (Luk. 22, 25; Matth. 20, 26: »So soll es nicht sein unter euch«; Mark. 10, 42) und durch seine Verteidigung vor dem Landpfleger, als er sich einen König im Reiche der Wahrheit nannte und bekannte: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« (Joh. 18, 36). In der denkbar schärfsten Weise scheidet Jesus mit diesen Worten ein weltliches Reich und ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, jenes, in dem die Bürger einem Gewaltigen dienen, und dieses, in dem einer des anderen Diener ist in Werken der Liebe, und er warnt davor, nach Art der jüdischen Theokratie oder des antiken Staates zwei verschiedenartige Lebensgebiete, wie

Güter, die er lediglich an seine Apostel richtet, scheint mir doch die Aufforderung an den Jüngling kein für alle Christen gültiges Prinzip, sondern nur eine Mahnung an die Apostel zu enthalten.

¹⁾ EMIL FRIEDBERG, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts 4. Auflage 1895 S. 31 spricht sogar von »staatsfreundlichen Gedanken« Jesu unter Berufung auf Matth. 22, 27 — soll heissen 22, 21.

das des Glaubens und der Liebe mit dem des Rechtes oder das der Religion mit dem der Politik irgendwie zu vermengen oder zu verquicken¹⁾. Der Christ soll, wie die Geschichte vom Stater (Matth. 17, 24—27) zeigt, »zur Schonung fremder Gewissen«²⁾ kein Ärgernis geben, sondern die Gesetze der weltlichen Obrigkeit erfüllen, den gerechten Ansprüchen, die sie an das Privateigentum stellt, sich nicht entziehen, sondern mit seinen Mitteln nach Vermögen dem Staate seine Beisteuer leisten. Auf der anderen Seite erwächst aber auch aus der Aufgabe, die dem einzelnen Christen und der christlichen Gemeinde in bezug auf das Wirtschaftsleben gestellt ist, und aus der christlichen Auffassung des Wirtschaftslebens überhaupt für das weltliche Reich und die weltliche Obrigkeit die Pflicht, Fortgang und Verbreitung der christlichen Wirtschaftsbetrachtung nicht zu hemmen, das heisst die Verwertung des Eigentums im Dienst der Gottes- und Menschenliebe nicht zu beeinflussen oder zu beschränken³⁾. Darüber kann nach alledem kein Zweifel aufkommen: gewiss hat der Bekenner des Gottesreiches, sofern er rein staatliches Gebiet betritt, dessen Recht und Gesetz sich zu unterwerfen, aber das Wirtschaftsleben, insofern es dem Grundgesetz des Gottesreiches untersteht, ist allen staatlichen Eingriffen entzogen.

Fasst man alles bisher Gesagte zusammen, so steht folgendes fest: Das Wirtschaftsprogramm des Christentums ist ein teleologisches. Keine Einrichtung des wirtschaftlichen Lebens hat Selbstzweck, jede Wirtschaftsinstitution soll für den Christen nur ein Mittel sein, um das höchste

¹⁾ Ein Vortrag BEYSLAGS vom Jahre 1869 (vergl. BEYSLAG, Aus meinem Leben II, 299) fasst Jesu Anschauung ähnlich und betont insonderheit, dass das von Jesus aufgestellte neue Prinzip von weltumgestaltender Tragweite von da an in der Geschichte um seine Verwirklichung gerungen hat. — ²⁾ Vergl. HAUPT, Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament, Osterprogramm der Universität Halle 1895 S. 18. —

³⁾ Es ist ein Widerspruch zu der Lehre Jesu, wenn das Ideal eines christlichen Staates, dessen Begriff nur insofern gilt, als der Staat christliche Sitte beachtet und ehrt (BLUNTSCHLI, Lehre vom modernen Staat III, 229, 230), in der Weise proklamiert wird, dass die weltliche Obrigkeit kraft einer besonderen Vollmacht der Vorsehung es unternimmt, selber das Wesen der christlichen Sitte auszulegen und damit ein bestimmtes dogmatisches System als massgebendes Prinzip für alle staatlichen Institutionen und das gesamte Staatsleben einzuführen. BLUNTSCHLI a. a. O. S. 327 verweist aber auch mit Recht darauf, dass nur eine überspannte Anwendung des Christentums zu der Ansicht eines Macchiavelli, dass die antike Religion mit ihrer Heiligung der Vaterlandsliebe durch Nationalgötter besser sei als das Christentum, oder zu dem Glauben ROUSSEAUS, Contrat social IV, 8 de la religion civile, der passive Sinn der Christen sei eine Staatsgefahr, führen könne.

religiöse Gut, das Reich Gottes, zu gewinnen und anderen zu vermitteln. Dem höchsten religiösen Gut soll die irdische Güterwelt dienstbar sein. Damit ist denn der Begriff »Gut« in ganz bestimmter Weise für den Christen festgelegt. Denn wenn der Gegenstand, der für den Menschen Wert hat, ein Gut ist¹⁾ und also die Wertschätzung über den Begriff Gut entscheidet, so kann eben der Christ einem Gegenstand nur dann Wert beilegen, wenn er in Beziehung zum Gottesreich steht oder in diese Beziehung gebracht wird. Oder aber: bezeichnet man nach der heute üblichen Begriffsbestimmung der Nationalökonomien den Gegenstand als ein Gut, der geeignet ist, ein menschliches Bedürfnis zu befriedigen, so ist im christlichen Sondersinne nur das ein Gut, was das Ewigkeitsbedürfnis der Seele befriedigt und deren Ewigkeitsberuf dienlich und förderlich ist. Die Gründe der Wertschätzung eines Wirtschaftsgutes hängen für den Christen letztlich nicht von seinem subjektiven Ermessen ab, sondern von dem Verhältnis, in dem das Wirtschaftsgut zu dem Grundgesetz des Gottesreiches steht oder gedacht wird. Allerdings ist damit nicht jedes subjektive Moment aus der Wertschätzung entfernt, denn es steht doch dem einzelnen Urteil und Entscheidung darüber zu, wie er im Einzelfalle dieses Verhältnis seines Besitztums zum Gottesreichsgedanken herstellen will. Aber auch hierbei kann es sich immer nur um die Anwendung des Prinzips im Einzelfall, nicht aber um die grundsätzliche Einschlebung eines wesensanderen Schätzungsmomentes handeln. Die Wertschätzung bleibt stets an die Grenzen gebunden, wie sie ihr eben das Grundgesetz des Gottesreiches gezogen hat.

So ist das christliche Wirtschaftsprogramm ein teleologisches nicht in dem Sinne, dass der Mensch im Wirtschaftsleben Zwecke erkennt, die in diesem immanent bereits enthalten wären und die er nur herauszuarbeiten und zu verwirklichen hätte, sondern in der Gestalt, dass der Mensch der Bedeutung nachgeht, welche jeder einzelnen Seite wirtschaftlicher Tätigkeit im Hinblick auf den idealen Zweck des Menschenlebens überhaupt zukommt, dass für jeden konkreten Fall wirtschaftlicher Bestrebungen die richtige Beziehung auf den höchsten Grundgedanken der Zwecksetzung menschlichen Daseins gefunden werde. Im Zusammenhang mit dem Gottesreich soll der Christ Wirtschaftsleben und wirtschaftliche Tätigkeit erblicken und versuchen, die irdischen Dinge gemäss der allgemein

¹⁾ Vergl. LEHR, Grundbegriffe und Grundlagen der Volkswirtschaft 1893 S. 169 f.

gültigen und deshalb objektiv berechtigten¹⁾ Forderung der Gottes- und Menschenliebe zu betrachten und zu verwerten, also für sein wirtschaftliches Verhalten Lehren aus einer künftig erst einzuführenden Gestaltung des Wirtschaftslebens entnehmen. Nicht die Existenz des Wirtschaftslebens bedingt dessen Zweckmässigkeit, sondern nur dann ist das Wirtschaftsleben daseinsberechtigt, wenn es zweckmässig nach dem Grundgesetz des Gottesreiches eingerichtet und bestimmt wird. »Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit; so wird euch solches alles zufallen« und »Machet euch Säckel, die nicht veralten, einen Schatz, der nimmer abnimmt im Himmel«.

Von irgendwelcher Ähnlichkeit der Wirtschaftsanschauung des Evangeliums mit derjenigen des modernen Kommunismus kann dabei freilich in keiner Weise die Rede sein, obwohl das gelegentlich des öfteren behauptet worden ist²⁾.

Es ist geboten, gerade weil man das oft behauptet hat, in Kürze nochmals beide Wirtschaftsanschauungen mit Rücksicht auf die in ihnen enthaltenen Grundideen in Vergleich zu setzen. Gewiss lassen sich Zustände verschiedener Zeiten nicht unmittelbar miteinander vergleichen. Aber die Ideen verschiedener Zeiten und Zeitrichtungen kann auch historische Betrachtung getrost vergleichen, da sie gerade sich der Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der Zeiten selbst bewusst ist.

Nach dem kommunistischen Manifest will der moderne Kommunismus die Abschaffung des modernen bürgerlichen Eigentums, nicht die Abschaffung des Eigentums überhaupt. Denn das moderne bürgerliche Eigentum ist ihm der »vollendetste Ausdruck der Erzeugung und Aneignung der Produkte, die auf der Ausbeutung der einen durch die anderen beruht«. Auch das Christentum bezweckt, wie KAUTZ³⁾ sagt, nicht

1) Vergl. übrigens STAMMLER, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung S. 375. RUDOLPH SOHM, Kirchengeschichte im Grundriss I I. Aufl. 1898 S. 9 nennt das Christentum eine Weltanschauung, die den verhältnismässigen Unwert alles Irdischen betonte gegenüber dem Überirdischen, und auch HARNACK, Das Mönchtum 5. Aufl. 1901 S. 9 gibt als Tendenz des Evangeliums in bezug auf die irdischen Dinge das Urteil, es sei dem Christen zuträglicher, sie preiszugeben. Ich vermag das nicht in dem Umfange anzuerkennen, zweckmässige Verwertung ist noch nicht Preisgabe. — 2) »Nichts leichter, als dem christlichen Asketismus einen sozialistischen Anstrich zu geben. Hat das Christentum nicht auch gegen das Privateigentum, gegen die Ehe, gegen den Staat geeifert?« Das kommunistische Manifest von MARX und ENGELS, Berlin 1896 (6. Ausg.) S. 25. — 3) Theorie und Geschichte der Nationalökonomik 1860, II, 203..

unbedingte Verwerfung des irdischen Besitzes, sondern nur eine bessere Verteilung der Glücksgüter, eine den menschlichen Lebenszwecken entsprechende Umgestaltung der Vermögensverhältnisse. Also wäre beiden Wirtschaftsprogrammen immerhin ein gewisser Gegensatz gegen eine gegenwärtig zu Recht bestehende Eigentumsordnung gemeinsam. Indessen für den modernen Kommunismus ist »die Eigentumsfrage die Grundfrage der Bewegung«¹⁾, für das Christentum aber kommt eine andere Grundfrage der Bewegung in Betracht, nämlich das Heilandswort mit seinem ganzen religiös-sittlichen Idealismus: »Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?« (Matth. 16, 26; Mark. 8, 36; Luk. 9, 25). Also dort eine hohe Einschätzung, hier eine Geringschätzung der zeitlichen Güter.

Und weiter noch. Der moderne Kommunismus erstrebt eine Verwandlung des Kapitals in gemeinschaftliches, allen Mitgliedern der Gesellschaft gehöriges Eigentum. Ziel des Proletariats ist²⁾, »der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreissen, alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staates, das heisst des als herrschende Klasse organisierten Proletariats zu zentralisieren und die Masse der Produktionskräfte möglichst rasch zu vermehren«. Es gilt also sowohl das Kapital von der herrschenden bürgerlichen Gesellschaft auf das Proletariat zu übertragen und zugleich die Produktionskräfte zu vermehren. Der moderne Kommunismus erkennt mithin zweifellos an, dass die Herrschaft über die Produktionsmittel unendlich viel wert ist, unbedingt notwendig zur Herrschaft über eine Zeitepoche, und er verlangt sogar die Produktionskräfte zu steigern, um dem Proletariat immer mehr Kapital und wirtschaftliche Kräfte zuzuführen.

Wie himmelweit hiervon verschieden ist aber der Anschauungskreis des Evangeliums! Nicht diejenigen, die nach Besitz streben, sondern vielmehr die, die sich des Besitzes entäussern können, sind die Grossen des Gottesreiches, die Führer und Fürsten einer neuen Zeitepoche.

Dort also ein Kampf der Proletarier, zu dem Zwecke, den wirtschaftlichen Besitz in den Händen des Proletariates zu zentralisieren. Hier der Rat für die Proletarier, arm zu bleiben, weil sie gerade dadurch Besitzer der die neue Epoche bewegenden Grundkräfte bleiben, und das Gebot an die Reichen, ihren Besitz im Dienst dieser religiösen Grundkräfte zu verwerten. Dort erscheint mehr oder weniger doch auch der gegenwärtig

1) Kommunistisches Manifest S. 32. — 2) Kommunistisches Manifest S. 23.

bestehende Zustand, eben die ökonomische Herrschaft erstrebenswert. Hier aber heisst es: die weltlichen Könige herrschen, so soll es nicht sein unter euch. Dort wird die Gegenwart befehdet, um eine ihr ähnliche Zukunft herbeizuführen, in der nur die Machtfaktoren anders verteilt sind und in den Händen der gegenwärtig Unterdrückten liegen. Hier wird die Gegenwart befehdet, damit sie für alle Zukunft nie wieder völlig zur Gegenwart werden soll. Dort besteht die Zukunft darin, dass die gegenwärtig ökonomisch Unterdrückten auf die Stufe der gegenwärtig ökonomisch Herrschenden emporsteigen. Hier besteht die Zukunft darin, dass die gegenwärtig ökonomisch Unterdrückten anerkannt werden als die in einer anderen geistigen und sittlichen Welt Herrschenden und dass die gegenwärtig ökonomisch Herrschenden an dieser den wirtschaftlich Unterdrückten leichter zugänglichen Welt gleichfalls den, wenn auch für sie schwer zu erringenden Anteil gewinnen sollen. Dort sind die materiell Unterjochten der Gegenwart auch die ideologisch Unterjochten, hier sind es die materiell Unterdrückten, denen es leichter fällt als den materiell Herrschenden, Besitz in einem Reiche zu erwerben, dessen Grundgesetz nicht die Selbstsucht und Herzlosigkeit, sondern die Gottes- und Menschenliebe ist.

Gewiss hat Christus in den mancherlei Worten von den Gefahren, die der Reichtum für die Verwirklichung der Gottes- und Menschenliebe in sich birgt (Luk. 6, 20. 24; Luk. 18, 25), immer wieder nur betonen wollen, wie unvereinbar die Hingabe des Menschenherzens an Gott mit der Hingabe an irdischen Besitz und irdische Sorge sei. Aber es ist ebenso begreiflich, dass eine spätere utilitaristische und materialistische Auslegung aus solchen Worten immerhin herauslesen konnte, der Heiland habe nur den Armen das Heimatsrecht im Himmelreich verheissen, die Reichen dagegen insgemein verdammt und den irdischen Besitz schlechthin verworfen. Das Wort des Herrn an den reichen Jüngling hat den heiligen Antonius dazu gebracht, seine Güter den Armen zu schenken und in die Wüste zu gehen, und auch der Heilige von Assisi hat, getroffen von diesem Worte, sich seines Vermögens entäussert¹⁾. Zu bestreiten ist auch nicht, dass es in Jesu Aussprüchen, die ja ihrem Wesen nach von dem Kommunismus durch eine völlig verschiedenartige Weltanschauung geschieden sind, doch Ansätze genug gab, an die ein wirtschaftlicher

¹⁾ Vergl. KARL V. HASE, Kirchengeschichte 1900 S. 92. MARTIN VON NATHUSIUS, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage II (1894) S. 275.

Kommunismus der Zukunft anzuknüpfen vermochte¹⁾. Beweis hierfür ist die ganze Geschichte des abendländischen und morgenländischen Mönchtums, Beweis unter anderem jene Schlussfolgerung SALVIANS: wenn der Herr seinen Jüngern befohlen habe, ohne Beutel und Tasche auszuziehen, so sind diejenigen weit vom Gebote des Herrn entfernt, welche ihre Güter selbst noch nach ihrem Tode in ihren Verwandten besitzen wollen²⁾, Beweis genug noch im vierzehnten Jahrhundert der Streit um die Armut Christi und die mit aller Spitzfindigkeit der Scholastik erörterte Frage, ob Christus und die Apostel gemeinsam oder einzeln Eigentum gehabt hätten³⁾. Da der Stifter des Gottesreiches endlich zwischen Reich Gottes und Welt streng begrifflich geschieden, das Wirtschaftsleben jeglichem staatlichen Eingriff entzogen und doch zugleich bestimmt hatte, dass ein Christ sich nicht seinen Verpflichtungen dem Staate gegenüber entziehen solle, so war es immerhin fraglich, bis zu welchem Grade der Christ seine wirtschaftlichen Verbindlichkeiten dem Staat und bis zu welchem Grade er diese seinem Nächsten leisten dürfe, und es konnte möglicherweise das Reich Gottes als ein dem Weltreich übergeordnetes erscheinen und den Geboten des letzteren seitens der Christen ein passiver oder offener Widerstand entgegengesetzt werden mit der Losung von Petri Ausspruch vor dem Hohen Rat: »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apostelgesch. 5, 19)⁴⁾.

Eine erste praktische Verwirklichung des Jesuswortes »Verkaufet, was ihr habet, und gebet Almosen«, das der Heiland an seine Jünger gerichtet hatte, hat die auf 3000, dann auf 5000 Seelen vergrößerte Urgemeinde zu Jerusalem (Apostelgesch. 2, 41; 4, 4) durchzuführen unternommen. Die

1) LEZIUS in seiner oben S. 10 Anm. 1 erwähnten Besprechung im Theologischen Literaturbericht S. 282 wundert sich darüber, dass S. »es fertig kriegt, bei Christus Ansätze zum Kommunismus wahrzunehmen«, und beachtet nicht, dass ich in meinem Buche I, 104 den Satz LAVELEYES zitierte, den ich hier wiederhole: »Ce que Jésus prêchait, c'était le changement des cœurs, la réforme intérieure. Il ne songeait pas à modifier la société qui l'entourait« (Revue des deux-mondes 1878 p. 421). —

2) SALVIAN, de avaritia II, 48. — 3) LINDNER, Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern I, 334. — 4) HUNDESHAGEN, Über einige Hauptmomente der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in DOVES Zeitschrift für Kirchenrecht I (1861) S. 247 f. zeigt, wie gerade die beiden Gedanken, der der sozialen Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und der der Erhabenheit der kirchlichen Lebensordnung über den lasterhaften heidnischen Staat, allmählich sich fortentwickeln mussten zum Gedanken eines faktischen Vorranges. Vergl. auch DOULCET, Essai sur les rapports de l'Église Chrétienne avec l'État romain, Paris 1883 p. 181.

Apostelgeschichte, die man übrigens heutzutage in ihrem ersten Teil nur als sekundäre Quelle für die Zeit des Urchristentums gelten lassen will¹⁾, berichtet darüber zweimal. Zunächst 2, 44: πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά, καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπί-πρασσον, καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσι, καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχε und dann 4, 32 und 34. 35: τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευόντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία· καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῶ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά. — οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ὑπῆρχεν ἐν αὐτοῖς· ὅσοι γὰρ κτήροτες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πωρασκομένων, καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διεδίδοτο δὲ ἐκάστῳ καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν.

Meines Erachtens ist es zum richtigen Verständnis dieser Erzählung kaum nötig, wie das BEYSchLAG und VON NATHUSIUS tun²⁾, auf die

¹⁾ S. LOOFS, Anti-Häckel 1900 S. 22. — ²⁾ BEYSchLAG, Die Gütergemeinschaft im Lichte des Evangeliums (GÜBELS Monatsschrift 1850) S. 117 und v. NATHUSIUS, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage II (1894) S. 277. Mit UHLHORNS Argumentation, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche 1882 S. 68, es handle sich bei der sogenannten Gütergemeinschaft der Jerusalemer Gemeinde nicht um eine Institution, sondern »um die Abwesenheit jeder Institution« wie bei einer Familie, kann ich mich nicht befreunden. Denn einmal gibt's keine Familie ohne ein noch so primitives Familien- und Eherecht, dann aber berichtet uns gerade die Apostelgeschichte von der Begründung einer Institution, eben der Gemeindefürsorge, wie auch UHLHORN selber richtig gesehen hat. GEORG ADLER, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus I (1899) S. 74 meint, im Zusammenhang mit seiner oben S. 7 angeführten Interpretation der Reichtumsauffassung bei Lukas, dieser, der ja nach der Tradition auch Verfasser der Apostelgeschichte sei, habe die Gütergemeinschaft der Urgemeinde nur als idealen Zug der Glanzzeit des Christentums angedichtet, die Gütergemeinschaft im Sinne einer wirtschaftlichen Institution habe gar nicht bestanden. ADLERS Anschauung, die auf der schlechterdings unbewiesenen These von der Ungeschichtlichkeit des Berichtes der Apostelgeschichte beruht, war übrigens nur möglich im Zusammenhang mit der von ihm gebilligten Darstellung von H. HOLTZMANN, Die ersten Christen und die soziale Frage 1882, dessen Vermutung von einer essäischen Färbung der Erzählung der Apostelgeschichte er teilt. PAUL PFLÜGER, Der Sozialismus der Kirchenväter, Schweizerische Blätter für Wirtschafts- und Sozialpolitik VIII, 1900 S. 753 will nun zwar nicht die Tatsächlichkeit der kommunistischen Organisation der ersten Christengemeinde behaupten, meint aber, die Schilderung der Apostelgeschichte sei ein Zeugnis dafür, welche Vorstellung man einige Jahrzehnte nach Jesu Tod von der Wirkung des Evangeliums hatte. Vergl. übrigens HUNDESHAGEN, Der Kommunismus und die asketische Sozialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte (Theol. Studien und Kritiken, 1845 S. 558). THONISSEN, Le socialisme depuis l'Antiquité I, 75 ff. LAURENT, Études sur l'histoire de humanité IV passim. M. CHON, Le socialisme des St. Pères, Revue de la Flandre V (1850).

Worte 4, 32: καὶ οὐδὲ εἰς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῶ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι besonderes Gewicht zu legen, obwohl natürlich die Betonung der inneren Stellung zum irdischen Gut als eines völlig christlichen Grundgedankens erforderlich war, weil ohne die richtige Gesinnung auch richtige Taten keinen Wert haben. Es kam aber für den Verfasser gerade darauf an, die aus dieser christlichen Gesinnung, wonach der einzelne nur Verwalter seines Besitzes ist, herrührende praktische Verwertung des Privateigentums zu kennzeichnen. Um seinen Bericht nicht falsch zu deuten, hat man sich besonders das zweimalige »καθότι ἂν τις χρεία ἐῖχε« vorzuhalten. Wenn die Verteilung des Erlöses aus den verkauften Immobilien unter Aufsicht der Apostel in der Weise geschah, »nach dem jedermann not war«, so schliesst diese Berücksichtigung des individuellen Bedürfnisstandes einen Kommunismus, der allen dasselbe zuerkennt, von vornherein aus. Von einer Gütergemeinschaft oder richtiger von einer Gemeinsamkeit des Besitzes kann danach überhaupt bei der Jerusalemer Urgemeinde keine Rede sein¹⁾. Nirgends findet sich in dem Bericht der Apostelgeschichte eine Andeutung, dass Hab und Gut oder Grundbesitz im Gesamteigentum irgend eines Verbandes gestanden oder einer gemeinschaftlichen Bewirtschaftung unterstanden hätten. Jeder versilberte seinen überflüssigen Besitz und teilte den Erlös unter die Bedürftigen je nach Bedarf, oder gab ihn den Aposteln zur Verteilung. Die Apostelgeschichte berichtet also durchaus nicht von irgend einer kommunistischen Einrichtung, weder von einem Kommunismus der Produktionsmittel, noch von einem Kommunismus des Konsums, sondern lediglich von der Einrichtung einer Armenunterstützung. Aus den Geldbeisteuern der einzelnen vermögenden Gläubigen wurde eine Kasse, ein Fonds, ein »gemeiner Kasten« begründet, aus dem unter Aufsicht der Apostel den Bedürftigen Unterstützungsgelder gewährt wurden. Diese Organisation einer christlichen Gemeindearmenpflege war das Werk der Muttergemeinde zu Jerusalem,

¹⁾ BEYSCHLAG a. a. O. S. 116 und NATHUSIUS a. a. O. S. 277 verweisen, um den reinen Kommunismus aus dem Bericht der Apostelgeschichte zu eliminieren, noch auf 12, 12, wo von einem Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, die Rede ist, oder auf 4, 36, wo die Nennung eines einzelnen Beispiels, das des Joses Barnabas zeige, dass nicht alle ohne Ausnahme verkauft hätten und dass Einzelbesitz in der Gemeinde fortbestand, oder aber auf 6, 1, woraus hervorgeht, dass nicht alle, sondern nur gewisse Personen, die sich nicht selbst erhalten konnten, eine regelmässige tägliche Unterstützung empfangen. Diese Stellen bestätigen eben nur das, was bei sinngemässer und wörtlicher Auslegung der Bericht an sich schon enthält.

sie war ein Ausfluss der christlichen Gesinnung ihrer Mitglieder, die »alle Dinge gemein hielten«, von denen »keiner sagte, dass etwas von seinen Gütern sein wäre«, die alle ihren irdischen Besitz als ein von Gott anvertrautes Gut im Dienst der Gottes- und Nächstenliebe verwendeten. Diese Verwendung ist ein Werk und eine Betätigung völlig freien Liebesentschlusses gewesen¹⁾; zu Ananias, dessen Lüge, er hätte seine ganze Habe verkauft, bestraft wird, sagt Petrus (Apostelgesch. 5, 4): »Hättest du den Acker doch wohl mögen behalten, da du ihn hattest, und da er verkauft war, stand das auch noch in deiner Gewalt«.

Wie notwendig gerade die Organisation der Armenpflege in der Gemeinde zu Jerusalem war, die offenbar zum weitaus grösseren Teil aus Armen bestand, lässt sich daraus abnehmen, dass es Paulus wiederholt für nötig erachtete, in wohlhabenden Missionsgemeinden, vornehmlich auch in dem heidenchristlichen Antiochia, »für die armen Heiligen zu Jerusalem« eine Kollekte zu sammeln, die er diesen in Gemeinschaft mit Abgeordneten der Schenkergemeinden überbracht hat (Apostelgesch. 11, 29; Röm. 15, 26f.; 1. Kor. 16, 1; 2. Kor. 8, 1; 9, 2. 12). Mit keinerlei stichhaltigen Gründen vermöchte man die weit verbreitete Annahme zu stützen, wonach eben infolge der Einführung einer kommunistischen Wirtschaftsordnung die Muttergemeinde zu Jerusalem völlig verarmt und aller Subsistenzmittel entblösst worden wäre²⁾, wie man ebensowenig befugt ist, gerade bei Berücksichtigung dieser paulinischen Bestätigung des Pauperismus der jerusalemischen Gemeinde an der Geschichtlichkeit des

1) Luther, Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern 1525 sagt (Werke, herausgeg. von BUCHWALD, KAWERAU, KÖSTLIN, RADE VII, 348): »Auch macht das Evangelium nicht die Güter gemein, ohne allein welche solches williglich von sich selbst tun wollen, wie die Apostel und Jünger, Apostelgesch. 4, 32 hatten, welche nicht die fremden Güter Pilati und Herodis gemein zu sein forderten, wie unsere unsinnigen Bauern toben, sondern ihre eigenen Güter«. ROSCHER, Geschichte der Nationalökonomik S. 57 führt Luthers Argumentation an, dass unter argen Menschen die Gütergemeinschaft nur sehr üble Folgen haben könne, »weshalb sie zu Jerusalem später gefallen und an keinem anderen Orte von den Aposteln eingeführt sei« (Deutsche Werke von IRMISCHER 6, 94; 24, 291; 43, 210). — ²⁾ Vergl. EWALD, Geschichte des Volkes Israel 6, 138ff., 177ff., 205ff. HOLTZMANN, Judentum und Christentum S. 673f. Auch ROSCHER, System der Volkswirtschaft V (System der Armenpflege und Armenpolitik 1894), der übrigens die Gütergemeinschaft zu Jerusalem nur für eine Gemeinschaft des Gebrauches, nicht des Eigentums hält, meint S. 76, diese Gütergemeinschaft habe eine schwere chronische Armennot der Gemeinde bewirkt, daher auch Paulus überall für sie sammeln liess.

Berichtes der Apostelgeschichte von der Organisation der dortigen Armenpflege zu zweifeln.

Die Dinge liegen meines Dafürhaltens so: die Gemeinde in Jerusalem ist arm, das beweisen auch die wiederholten Sammlungen des Paulus, und sie hat zur Linderung der Armut eine ausgiebige Armenpflege ins Leben gerufen, die freilich nicht alle Armut zu beseitigen vermochte. Eine Gütergemeinschaft, wie man seit Chrysostomos die Güterverteilung der jerusalemischen Urgemeinde ein Jahrtausend lang bezeichnete¹⁾, hat nicht bestanden, weder ein Kommunismus der Produktionsmittel (das wäre nicht beim Verkauf, sondern nur bei einer gemeinschaftlichen Verwaltung der Immobilien möglich gewesen), noch ein Kommunismus des Konsums (dagegen spricht die Verteilung des Ertrages, nach dem jedermann not war). Fällt aber die Annahme von dem Bestand einer kommunistischen Wirtschaftsordnung zu Jerusalem²⁾, dann fällt auch sowohl die These, der jerusalemische Kommunismus beweise, dass diese Wirtschaftsordnung nur in einer ganz kleinen, örtlich beschränkten Gesellschaft ausführbar sei³⁾, wie die These, dieser Kommunismus sei die Ursache der »schweren chronischen Armennot« der jerusalemischen Gemeinde gewesen. Die populäre Anschauung kehrt die Verhältnisse in ihr Gegenteil um: nicht die wirtschaftlichen Einrichtungen, die die Urgemeinde getroffen hat, haben deren Verarmung herbeigeführt, sondern vielmehr die Armut der Gemeinde hat jene wirtschaftlichen Einrichtungen ins Leben gerufen.

Von irgendwelcher asketischen oder kommunistischen Wirtschaftsbetrachtung oder von einem Gegensatz gegen die bestehende Eigentumsordnung findet sich auch in den apostolischen Schriften des Neuen Testaments keine Spur.

Paulus steht durchaus auf dem Standpunkt, dass die Arbeit dem Menschen die Mittel zu einem ehrenhaften unabhängigen Leben, sowie Möglichkeit und Berechtigung des Gütergenusses bietet, aber auch die Mittel, sich in Opferwilligkeit und Nächstenliebe als Anhänger des Gottesreiches zu bewähren. »Ringet danach, dass ihr stille seid und das Eure schafftet und arbeitet mit euren eigenen Händen, auf dass ihr ehrbarlich wandelt

1) HUNDESHAGEN, Der Kommunismus und die asketische Sozialreform (Theol. Studien und Kritiken 1845 S. 558). WARD, Conrads Sammlung nationalök. und statist. Abhandlungen 21 (1898) S. 2. — 2) H. SCHWARTZ, Das sittliche Leben, Berlin 1901 S. 163 spricht sogar davon, dass die ersten Christengemeinden kommunistisch lebten. — 3) So HEINRICH CONTZEN, Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter 2. Aufl. 1872 S. 16 Anm.

gegen die, die draussen sind, und ihr keines bedürft« (1. Thess. 4, 11. 12), »so jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen« (2. Thess. 3, 10) und »wer gestohlen hat, der stehle nicht mehr, sondern arbeite und schaffe mit den Händen etwas Gutes, auf dass er habe zu geben dem Dürftigen« (Ephes. 4, 28)¹⁾. Mit stolzer Genugtuung rühmt der Apostel von sich selber, dass er arbeite und wirke mit seinen eigenen Händen (1. Kor. 4, 12) und »haben auch nicht umsonst das Brot genommen von jemand, sondern mit Arbeit und Mühe Tag und Nacht haben wir gewirket, dass wir nicht jemand unter euch beschwerlich wären« (2. Thess. 3, 8). Der Herr habe zwar befohlen, dass die Verkündiger des Evangeliums, sich vom Evangelium nähren sollen, er, Paulus, aber habe ebenso wie Barnabas, nie hiervon Gebrauch gemacht und freiwillig darauf verzichtet, sein Lohn sei stets die freie Predigt des Evangeliums gewesen (1. Kor. 9, 14 ff.)²⁾. Die Wertung der Arbeit ist für Paulus auch die unentbehrliche Voraussetzung einer vernünftigen Armenpflege. Wer nicht arbeitswillig ist, hat auch keinen Anspruch auf Versorgung durch die Gemeinde (2. Thess. 3, 6), in jedem Fall ist es zunächst Pflicht der Angehörigen, ihre hilfsbedürftigen Hausgenossen zu unterstützen (1. Tim. 5, 8), und wenn eine Witwe der Gemeindefürsorge zufällt, so hat sie auch dafür im Dienst der Gemeinde zu arbeiten. »Die ein Zeugnis habe guter Werke, so sie Kinder aufgezogen hat, so sie gastfrei gewesen ist, so sie der Heiligen Füsse gewaschen hat, so sie den Trübseligen Handreichung getan hat, so sie allem guten Werk nachgekommen ist« (1. Timoth. 5, 10)³⁾.

¹⁾ Nicht Ephes. 4, 18, wie UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 79 zitiert. LUDWIG FELIX, Der Einfluss von Staat und Recht auf die Entwicklung des Eigentums 2. H. I. Abt. (Das Mittelalter) 1899 sucht zu erweisen, dass erst das Mittelalter zu wahrer Schätzung der Arbeit gelangt sei. M. E. hat das Neue Testament diese Schätzung der Arbeit schon gekannt, sie geht dann aber unter dem Einfluss der antiken Weltanschauung wieder verloren, und erst allmählich ringt sich das Mittelalter wieder zu ihr durch. — ²⁾ *Ὁὐτω καὶ ὁ Κύριος διέταξε τοῖς τὸ εὐαγγέλιον κηρυσσέμενοις ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. Ἐγὼ δὲ οὐδενὶ ἐχρησάμην τούτων.* Vergl. übrigens FRIEDBERG, Lehrbuch des Kirchenrechts 1895 S. 11. Im Mittelalter erwuchs aus der Anwendung von 1. Kor. 9, 14 die Anschauung, dass der Klerus nur Nutzniesser des Kirchengutes sei. Sein Standeseinkommen hiess deshalb Pfründe, ahd. pfruonta aus provenda (Nebenform zu praebenda) = Nahrung, Unterhalt, die Entlehnung ins ahd. fand im 8. Jahrh. statt. So KLUGE, Etymol. Wörterbuch 5. Aufl. 1891 S. 285. Vergl. auch FISCHER, Deutsches Leben und deutsche Zustände 1884 S. 66. — ³⁾ Vergl. dazu RICHARD ROTHES Vorlesungen über Kirchengeschichte 1875, I, 473 und GREILING, Über die Urverfassung der apostolischen Christengemeinden S. 56 ff.

Andererseits muss jedes Almosen dem freien Liebesdrang des einzelnen entspringen, »ein jeglicher nach seiner Willkür, nicht mit Unwillen oder aus Zwang, denn einen fröhlichen Geber hat Gott lieb« (2. Kor. 9, 7).

Neben der Arbeitspflicht steht für Paulus die Verpflichtung zur gewissenhaften Berufstreue in dem Wirkungskreis, der jedem von der Vor-
scheidung zugewiesen ist: »ein jeglicher bleibe in dem Beruf, darinnen er berufen ist« (1. Kor. 7, 20). Damit hat er nun nicht etwa die freie Wahl der Beschäftigung ausschliessen wollen, wohl aber die eigenmächtige Änderung der sozialen Ordnung untersagt. Von einem Streben, das bestehende Institut der Sklaverei abzuschaffen, vernimmt man nichts. Der Geist der Nächstenliebe, der das gesamte Leben der christlichen Gemeinde durchdringt und alle Lebensverhältnisse heiligt, lehrt die Pflichten der Herren neben ihren Rechten, die Rechte der Sklaven neben ihren Pflichten, lehrt den Herrn, seinen Sklaven als einen Freien in Gott zu achten (Philemon 16) und »was recht und gleich ist, den Sklaven beweisen« (Kol. 4, 1), den Sklaven aber, um Gottes Willen zu gehorchen (Ephes. 6, 6; Kol. 3, 22; 1. Tim. 6, 1), auch in seinem Sklavenberuf rechte Berufstreue zu bewähren (1. Kor. 7, 21)¹⁾. Das Gottesreich allein stellt alle Menschenvölker

1) S. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche 1882 S. 77, 87, 397. JUL. KAUTZ a. a. O. S. 211. KARL V. HASE, Kirchengeschichte 12. Aufl. (1900) S. 139. Wie Paulus, so ermahnt auch Petrus I. Ep. 2, 18 die Knechte, ihrem Herrn mit aller Furcht untertan zu sein, nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen. OTTO V. ZWIEDINECK-SÜDENHORST, Lohnpolitik und Lohntheorie 1900 stellt bei der Darstellung der katholischen Lohntheorien Gedanken in den Vordergrund, die man ähnlich in der oben skizzierten paulinischen Auffassung des Sklavenverhältnisses erkennen kann. Ganz in dem Umfange gilt nicht die populäre Meinung, die BEER, Geschichte des Welthandels I, 120 vertritt, dass das Christentum von Anfang an die Sklaverei zwar nicht beseitigte, doch brach, und die auch SCHÄFFLE wiederholt, Bau und Leben des sozialen Körpers 2. Aufl. II, 84: »Die christliche Religion hat, als die Zeit erfüllt war, der wirtschaftlich möglich gewordenen Beseitigung der Sklaverei Vorschub geleistet«. EBENSO HARTMANN GRISAR, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 1901 I, 35 und G. MARINA, Romanentum und Germanenwelt, deutsch von MÜLLER-KÖDER 1900 S. 296 Anm. 1. Historisch richtiger gedacht ist SCHULTES Satz, Geschichte des mittelalterlichen Handels 1900 I, 151: »Der Sklavenhandel ist erst langsam durch den Geist des Christentums beseitigt worden«. Die These, das Christentum habe durch seine Lehre von der Gleichstellung aller Menschen vor Gott eine völlige Reform der Volkswirtschaft vollbracht, kann nur der verteidigen, der die Sklaverei als die schlechthinige Grundlage der antiken Volkswirtschaft ansieht. S. aber jetzt EDUARD MEYER, Die Sklaverei im Altertum 1898 S. 10 u. ö. JOACHIM MARQUARDT, Das Privatleben der Römer I², 1886

und Berufsarten einander grundsätzlich gleich (Röm. 10, 12; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11; 1. Kor. 12, 13) und hebt alle weltlichen Standesunterschiede auf, innerhalb der weltlichen Gesellschaftsordnung mögen sie unangefochten weiter bestehen. »Denn wer ein Knecht berufen ist in dem Herrn, der ist ein Freigelassener des Herrn; desselbigen gleichen wer ein Freier berufen ist, der ist ein Knecht Christi« (1. Kor. 7, 22).

Von einem Gemeineigentum der Gläubigen¹⁾, einer Verachtung des Reichtums und der Verdienstlichkeit einer Preisgabe irdischer Güter weiss auch Paulus nichts²⁾. Es ist echt evangelisch, wenn er (1. Tim. 6, 9f.) ausspricht, dass die, die da reich werden wollen, in Versuchung fallen und vom Glauben irre gehen, und ihnen gebieten lässt (1. Tim. 6, 17—19), nicht auf den ungewissen Reichtum, sondern auf den lebendigen Gott zu hoffen, dass sie durch werktätige Erweisungen der Bruderliebe Schätze sammeln, »ihnen selbst einen guten Grund aufs Zukünftige, dass sie ergreifen das ewige Leben«³⁾. Also auch er lehrt nicht Güterentäusserung, sondern Güterverwertung im Dienst der Gottes- und Menschenliebe.

(MARQUARDT-MOMMSEN, Handbuch der römischen Altertümer VII) S. 191 ff. betont, dass schon unter dem Einfluss der Philosophie der Kaiserzeit die theoretische Ansicht von der Sklaverei sich gewandelt habe. Die Stoa von Seneca an lehrte, dass der Unterschied zwischen Sklaven und Freien ein äusserlicher, dass die wahre Freiheit nicht eine zivilrechtliche, sondern eine sittliche sei, und auch die Juristen sind in der Lehre von der natürlichen Gleichheit der Menschen einig. Dazu kommt, dass sich zwei Hauptquellen der Sklaverei, die Zufuhr von Gefangenen und der Menschenraub verminderten (S. 193), alledem verbindet sich zuletzt erst die Lehre des Christentums und der Einfluss der Kirche. Vergl. MÖHLER, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christentum (Theol. Quartalschrift, Tübingen 1839 S. 61 ff.). TROPLONG, Sur l'influence du christianisme dans le droit civil des Romains (Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut IV, 68—78). EDUARD MEYER, Die Sklaverei im Altertum 1898 S. 36 bemerkt richtig mit bezug auf die Humanitätsideen des Christentums, dieses habe nur wiederholt und religiös formuliert, was Gemeingut der ganzen Zeit war.

¹⁾ 1. Kor. 11, 21. 22: *μὴ γὰρ οὐκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν;* —

²⁾ A. HARNACK, Das Mönchtum 1901 S. 9 meint, man solle, wenn man den Apostel Paulus wider das weltflüchtige Christentum anrufe, nicht vergessen, dass er in bezug auf die irdischen Güter doch das Urteil geteilt habe, es sei dem Christen zuträglicher, sie preiszugeben. Ich vermag das nicht einzusehen. —

³⁾ Auch die 1. Ep. Joh. 3, 17 betont mit dem Ausspruch: »Wenn aber jemand dieser Welt Güter hat und siehet seinen Bruder darben und schleusst sein Herz vor ihm zu: wie bleibet die Liebe Gottes bei ihm?« nicht die Notwendigkeit der Güterentäusserung, sondern der Güterverwertung.

Etwas heftigere Worte gegen die Reichen finden sich unter den apostolischen Briefen nur im Jakobusbrief. Doch der Verfasser tadelt einmal nur, wenn seitens der Gläubigen Reiche besser als Arme behandelt werden, während doch eine umgekehrte Behandlung weit eher angebracht wäre, »sind nicht die Reichen die, die Gewalt über euch ausüben und ziehen euch vor Gericht?« (Jakob. 2, 6), und ruft weiter sein Wehe über die Reichen, die nur an die Aufspeicherung irdischer vergänglicher Schätze gedacht, ihren Feldarbeitern den wohlverdienten Schnitterlohn nicht ausgezahlt und den Gerechten unschuldig verurteilt haben (5, 1—6). Nur diesen, die da wissen Gutes zu tun und tun es nicht (4, 17), keineswegs aber allen Reichen¹⁾, stellt Jakobus einen schrecklichen Tag des Gerichtes in Aussicht. Die Grundanschauung, die hier wiederkehrt, ist die gleiche, die sich schon in dem evangelischen Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus vorfindet; wer allein in seinem Reichtum und dem durch ihn vermittelten Wohlleben Lebensinhalt und Lebensbefriedigung erblickt, die Armen und Kranken dagegen mitleidslos und herzlos verkommen lässt, der hat, weil er gegen das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe verstösst, keinen Anspruch auf das ewige Leben.

Überblickt man das Gesagte, so springt bei einer abschliessenden Beurteilung der Stellung des Neuen Testaments zum Wirtschaftsleben doch eines in die Augen: von einer einheitlichen systematischen Regelung des Wirtschaftslebens ist ebensowenig die Rede wie von einer allgemeingültigen und jedem Einzelfall gerecht werdenden Wirtschaftslehre. Das teleologische Wirtschaftsprogramm ist doch letztlich ziemlich allgemein gehalten und lässt der individuellen Auslegung weiten Spielraum, ja verlangt geradezu eine subjektivistische Deutung. Auch für die Interpretation der christlichen Auffassung des Wirtschaftslebens gilt Jesu Wort: »In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen«. Naturgemäss rückte aber das teleologische Wirtschaftsprogramm, das für den einzelnen ein positives Verhältnis zu den irdischen Gütern nur in deren Verwaltung im Dienst des Grundgesetzes des Gottesreiches ermöglichte, die Frage in den Vordergrund: Wie ist es möglich, das überflüssige Erdengut zweckmässig zu verwerten? Und um wie viel schwieriger ist die theoretische Frage nach der zweckmässigen Verteilung der Güter als die nach der zweckmässigen Herstellung der Güter zu beantworten, gerade weil bei Erledigung der

¹⁾ Jakobus I, 9, 10: *καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ· ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ.*

ersten Frage die Rücksicht auf einen andern Menschen und dessen Bedürfnisstand mit ins Gewicht fällt. Wie liess sich der Zwiespalt, der dadurch in der Einzelnatur eines jeden Menschen hervorgerufen wurde, lösen? Wie war es möglich, das subjektive Moment in der Einschätzung der irdischen Güterwelt auf das geringste Mass zu beschränken, damit die Gesamtheit der Gläubigen möglichst grossen Vorteil gewinne? Eine äussere rechtliche Regelung des Lebens, die das persönliche religiöse Leben und die religiöse geistige Gemeinschaft naturgemäss binden und hemmen muss, enthielt doch für die Betätigung christlicher Gesinnung im Wirtschaftsleben einen ziemlichen Wert, insofern sie gerade die rechte christliche Verwertung der Wirtschaftsgüter erweiterte. Wirtschaftsleben ohne äussere rechtliche Gestaltung ist nicht möglich, und auch ein Wirtschaftsleben auf christlicher Grundlage nicht. Denn die Regelung, die schon der wirtschaftliche Streit der Individualinteressen fordert, wird bei einer Gestaltung des Wirtschaftslebens nach einem ihm transcendenten Zweck, wie solche das Evangelium verlangte, erst recht zur Notwendigkeit. So erfolgreich der Gedanke von der Verwaltung des irdischen Besitzes im Dienste des Grundgesetzes der Gottes- und Menschenliebe für das Wirtschaftsleben sich entfalten musste, wirklichen Wert für die Gesellschaft besass er doch nur dann, wenn diese Verwaltung subjektiver Willkür entzückt und nach allgemeingültigen Regeln geordnet wurde. Für die vollkommen religiöse Betätigung christlicher Heilswahrheit war es wohl erspriesslicher, wenn es keine Regeln gab, die das Handeln formell rechtlich normierten, aber die wirtschaftliche Betätigung christlicher Gesinnung konnte diese Gesinnung nur dann in vollem Umfange zur Erscheinung bringen, wenn die Gemeinde der Gläubigen zu einer rechtlich geordneten Gemeinschaft wurde. Mit anderen Worten: die Ausbildung einer Kirche und eines Kirchenbegriffes war für die reine Ausprägung der christlichen Heilslehre ein Nachteil, für die Vollendung der christlichen Wirtschaftslehre ein nicht zu unterschätzender Vorteil. Es leuchtet ein und bedarf keines weiteren Beweises, dass mit der Ausbildung einer christlichen Kirche somit ein gewaltiger Gegensatz in Lehre und Leben des Christentums hineingetragen wurde. Die Mannigfaltigkeit des Lebens und der Lebensäusserungen wurde hier wie dort beschränkt, sobald die Kirche engende Formen schuf, der Unterschied war nur der, dass unter der Einschränkung geistigen Lebens auch dessen Intensität leiden musste, während die Einschränkung einer willkürlichen Verwaltung des irdischen Besitzes der rechtlich gefestigten Gemeinschaft unmittelbar und auch

dadurch dem einzelnen mittelbar zu gute kommen musste. Dort auf religiösem Gebiet war von der Grundlage des Evangeliums aus der Widerstand des einzelnen gegen die Kirche, hier auf wirtschaftlichem Gebiet umgekehrt im Sinne des Evangeliums ein Widerstand der kirchlichen Gemeinschaft gegen den einzelnen vollauf berechtigt.

Freilich: die Rückwirkungen, die dieser Zwiespalt, der durch das christliche Gemeinschafts- und christliche Einzelleben hindurchging, auf die Fortbildung einer christlichen Wirtschaftslehre haben musste, liegen zu Tage. Die Verwaltung des irdischen Besitzes im Dienst der Gottes- und Nächstenliebe sollte doch auch der Ausfluss einer religiösen Gesinnung sein, deren Wert und Tragkraft allein von ihrer Innerlichkeit und Freiheit abhing. Wenn der Christ zu der Frage verpflichtet war, inwiefern irdische Institutionen berechtigt seien, sollte er auch der Kirche gegenüber, wenn sie über die Gestaltung des Wirtschaftslebens Entscheidung traf, jene Frage aufwerfen, ob sie im Dienst des Grundgesetzes des Gottesreiches stehe? Sollte der einzelne die beständige Kritik, die das Christentum von seinen Bekennern gegenüber allen irdischen Institutionen verlangte, auch der Kirche gegenüber zur Anwendung bringen? Eines war jedenfalls sicher: Konnte jenes subjektive Moment der Wertschätzung der Wirtschaftsgüter, von dem oben die Rede war, sich nur noch innerhalb gewisser Grenzen entfalten, die ihm nicht durch ein ethisches Gesetz, sondern durch eine rechtlich geordnete Gemeinschaft gesteckt werden, so musste mindestens ein Schwanken, eine Unsicherheit in der Wertschätzung der Wirtschaftsgüter entstehen.

Wir erhalten demnach folgendes als Ergebnis: Wohl vermochte eine rechtlich geordnete Kirchengemeinschaft das christliche Wirtschaftsprogramm nach der formalen Seite hin zum Abschluss zu bringen, wenn es ihr auch nicht gelang, dieses nach der materialen Seite hin zu vollenden. Mit der Entwicklung der Kirche wuchs auch beständig die Unsicherheit der Christenheit in der Wertschätzung der wirtschaftlichen Güter, der Dualismus in der Auffassung des Wirtschaftslebens. Dieser Dualismus war erst von dem Augenblick an äusserlich beseitigt, wenn der Prozess der Kirchenbildung vollzogen war, wenn die religiöse Gemeinschaft zu einer Gemeinschaft des Rechtes geworden und damit das subjektive Moment in der Wertung des Wirtschaftslebens vollständig ausgeschaltet war.

ZWEITES KAPITEL: WIRTSCHAFTSLEHREN IN AFRIKA UND ÄGYPTEN WÄHREND DES DRITTEN JAHRHUNDERTS

Hesterni sumus et vestra omnia implevimus

Tertullian, Apologeticum c. 37.

Quodcumque nunc nascitur mundi ipsius senectute degenerat

Cyprian, ad Demetrianum c. 4.

ἐν ψυχῇ ἄρα τὸ πλούσιον

Clemens Alexandr. παιδαγωγός III, 6.

Hoc opus super praeceptum est

Origenes, In ep. ad Rom. 3, 3.

Seit der Darstellung von RUDOLPH SOHM kann man als ziemlich sicher annehmen, dass es im apostolischen Zeitalter rechtliche Formen des christlichen Gemeinschaftslebens noch nicht gegeben hat und dass die Organisation der Gemeinden, die im Ausgang dieses Zeitalters sich zu entfalten begann, keine rechtliche Organisation gewesen ist¹⁾. Und entsprechend der noch mangelnden äusseren Regelung des Gemeinschaftslebens findet sich auch noch nicht jener vollständige Dualismus in der christlichen Wirtschaftsanschauung. Die *Αἰδαγή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, die aller Wahrscheinlichkeit nach in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts abgefasst ist²⁾, kennt zwischen Bischöfen und Presbytern noch keinen Unterschied, die Inhaber der verschiedenen Berufe (und namentlich die Apostel selber) wandern von einer Gemeinde zur anderen, noch besitzen sie keinen Amtscharakter und keinerlei Amtsstellung³⁾. Die teleologische Wirtschaftsbetrachtung wird im vollen Umfange gelehrt: Sei nicht geldgierig, noch auf eitlen Ruhm bedacht; denn aus dem allen entstehet Diebstahl (cap. 3). Wenn du durch deine Hände etwas hast, so gib ein Lösegeld für deine Sünden: denn du wirst erfahren, wer der gute Vergelter des Lohnes ist. Nicht sollst du dich abwenden von dem, der bedürftig ist, du sollst aber alles mit deinem Bruder gemeinsam haben, und du sollst nicht sagen, dass es dein eigen sei. Denn wenn ihr Teilhaber in dem Unsterblichen seid, um wie viel mehr in sterblichen Dingen (cap. 4)⁴⁾. Auch hier wird keine kommunistische

1) SOHM, Kirchenrecht 1892 I, 119. FRIEDBERG, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts 1895 S. 11 widerspricht m. E. mit Unrecht. FRIEDBERGS Heranziehung der römischen Konsulatsverfassung widerlegt wohl kaum SOHMS Satz: Denn die rechtlichen Ordnungen, die sich vorfinden, sind bei der palästinensischen Christenheit nur die des Judentums, die äusserlich anerkannt blieben, nicht aber eigenartige rechtliche Ordnungen der christlichen Gemeinde selber. Vergl. übrigens ERICH HAUPT, Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament, Hallenser Osterprogramm 1896 S. 126 f. Wenn nach JOHANNES WEISS, Die Predigt vom Reiche Gottes 1900 S. 38, 48 Matthäus, den WEISS mit PFLEIDERER und JÜLICHER ziemlich spät ansetzt, unter dem Reich Gottes mitunter die Kirche versteht, so ist dieser »Kirchen«begriff doch noch nicht der Cyprians, sondern umfasst lediglich die Gemeinde der Gläubigen. — 2) Nach HARNACK, Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts 1884 S. 158 ff. ist sie zwischen 135 und 165 entstanden. Vergl. auch AUG. WÜNSCHE, Lehre der zwölf Apostel 1884 S. 3 und 6. — 3) Vergl. FRIEDBERG, Kirchenrecht S. 15. 16. HAUPT, Zum Verständnis des Apostolats S. 131, gegen ZÖCKLER, Diakonen und Evangelisten S. 66. 4) *μηδὲ φιλάργυρος μηδὲ κενόδοξος, ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων κλοπαὶ γεννῶνται*

Wirtschaftsordnung gefordert, sondern nur eine weitgehende Armenunterstützung, die aus der Liebesgesinnung entspringt und der das Erdengut als ein anvertrautes Besitztum gilt, an dem der Bedürftige Anteil gewinnen soll. Mit allem Nachdruck betont das zwölfte Kapitel, dass kein Christ ohne Arbeit leben soll und dass ein Handwerker, der sich in einer Gemeinde niederlassen will, durch Ausübung seines Handwerks sein Brot verdienen soll¹⁾.

Es ist in diesem Zusammenhang nun höchst beachtenswert, dass im dreizehnten Kapitel die *Διδαχή* bestimmt: »Jeden Erstling nun von deinen Erträgnissen der Kelter und Tenne, der Rinder und Schafe nimm und gib ihn den Propheten; denn sie sind eure Hohenpriester. Wenn du einen Teig machst, so nimm den Erstling und gib ihn nach dem Gebote. Desgleichen wenn du einen Wein- oder Ölkrug öffnest, so nimm den Erstling und gib ihn den Propheten«²⁾. Wir erkennen in diesen Vorschriften eine erste Einwirkung alttestamentlicher Ordnungen auf die Wirtschaftspolitik des Christentums. Denn nach dem mosaischen Zehentrecht hat jeder Israelit den zehnten Teil der Feld- und Baumfrüchte und das zehnte Stück Rind- und Kleinvieh an die Leviten zu entrichten, die davon den Zehenten an die Priester liefern mussten. Die spätere Erweiterung dieser Bestimmung erstreckte sich auf die Zahlung eines zweiten Zehents von Erträgnissen des Ackerbaus, Öl und Most und der Erstlinge von Rindern und Schafen zu einer Mahlzeit an das Zentralheiligtum³⁾. Es ist begreiflich, dass es gerade alttestamentliche Rechtsordnungen waren, die zunächst innerhalb der

(cap. 3). *ἐὰν ἔχης διὰ τῶν χειρῶν σου δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου· γνώση γὰρ τίς ἐστὶν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. Οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον, συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοὶ ἐστε, πόσω μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς;*

¹⁾ *Εἰ δὲ θέλει πρὸς ὑμᾶς καθῆσαι, τεχνίτης ὢν, ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω. προνοήσατε, πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται χριστιανός.* — ²⁾ *Πᾶσαν οὖν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ καὶ ἄλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων λαβὼν δώσεις τοῖς προφήταις· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. Ἐὰν σιτίαν ποιῆς, τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν· ὡσαύτως κεράμιον οἴνου ἢ ἐλαίον ἀνοίξας, τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς τοῖς προφήταις.* — ³⁾ RICHTER-DOVE, Lehrbuch des evangelischen und katholischen Kirchenrechts 6. Aufl. 1867 S. 957 f. Damit übereinstimmend FRIEDBERG, Lehrbuch S. 486 A. 2. Die Stellen des Alten Testaments sind: 3. Mos. 27, 30; 4. Mos. 18, 24 (nicht 19, 24, wie FRIEDBERG gibt); 5. Mos. 12, 6 und 14, 22. Vergl. SAALSCHÜTZ, Mos. Recht I, 343. Auch die obige Stelle der *Διδαχή* mit ihrer Erwähnung der Hohepriester ist mit ein wesentliches Argument gegen die schon von SAVIGNY, Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswissenschaft II, 34 zurückgewiesene Ansicht BIRNBAUMS, dass der Zehent allein aus dem römischen Recht seinen Ursprung habe.

christlichen Gemeinschaft eine Beschränkung der freien individuellen Verwertung des irdischen Besitzes im Dienste der Nächstenliebe veranlassten. Bezeichnenderweise regte sich freilich im dreizehnten Kapitel der *Διδαχή* die alte evangelische Auffassung von der vollständig freien und individuellen Verwertung des Eigentums: »Wenn ihr aber keinen Propheten habt, so gebt den Erstling den Armen«. »Von Geld aber und Kleidern und jedem Besitz nimm den Erstling, wie es dir recht dünket, und gib ihn nach dem Gebot«¹⁾.

Zu einer klaren und einheitlichen Stellung gegenüber den Institutionen des Wirtschaftslebens haben sich auch die Apologeten des zweiten Jahrhunderts nicht durchgerungen.

Der dem Barnabas von alexandrinischen Kirchenlehrern des dritten Jahrhunderts zuerkannte Brief²⁾, der dem Zeitalter der Apostelgeschichte, dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts angehört, spricht sich ganz übereinstimmend mit den Worten aus dem vierten Kapitel der *Διδαχή* aus: »Du sollst in allen Stücken deinen Nächsten Gemeinschaft leisten und nicht von Eigentum sprechen; denn wenn ihr schon bezüglich der geistigen Güter Genossen seid, wie vielmehr auch hinsichtlich der vergänglichen materiellen Güter«, während Clemens von Rom meinte, dass nur für die Apostel und die Menschen, die das Beispiel der Jünger nachahmen wollten, ein gemeinschaftliches Leben verpflichtend sein könne³⁾. Zwischen den Jahren 139 und 154 hat der Hirt des Hermas⁴⁾, der schon leise Spuren einer asketischen und werkheiligen Grundstimmung aufweist, den Reichen mit einem runden Stein verglichen, der zuvor behauen werden müsse, ehe er in den Bau der Kirche hineinpasse. Justin, der

¹⁾ Ἐὰν δὲ μὴ ἔχητε προφήτην, δότε τοῖς πτωχοῖς. Ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντός κτήματος λαβὼν τὴν ἀπαρχὴν ὡς ἂν σοι δόξη, δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν. — ²⁾ Vergl. HASE, Kirchengeschichte 12. Aufl. 1900 S. 36. Barnabas ep. 19. — ³⁾ Vergl. KAUTZ, Theorie und Geschichte der Nationalökonomie II, 204. 211. PAUL PFLÜGER, Der Sozialismus der Kirchenväter, Schweizerische Blätter für Wirtschafts- und Sozialpolitik 1900 8, 24 S. 758. S. über Clemens' Ausspruch: »Communis usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit: sed per iniquitatem alius dixit, hoc esse suum, alius istud, et sic inter mortales facta est divisio: De Lugo, de iustitia et iure disput. II. sect. I n. 3. —

⁴⁾ Hermas Vis. III, 2, 6. Vergl. HARNACK in seiner Ausgabe, Proleg. 44 ff., 77 ff. nimmt die oben gegebene Abfassungszeit an. Nach HASE, Kirchengeschichte S. 37 gehört der Pastor vielleicht noch an den Schluss des ersten Jahrhunderts. FRIEDBERG, Kirchenrecht S. 14 A. 45 meint, über diese Schrift seien nicht weniger als sechzehn verschiedene Ansichten aufgestellt worden.

unter Kaiser Markus das Martyrium erlitt und dessen Apologien nach HASES Worten »mehr durch Gesinnung als durch Geist oder Umsicht achtungswert sind«¹⁾, weicht in seinen, gewiss auch von der stoischen Tugendlehre befruchteten wirtschaftlichen Anschauungen von denjenigen des Barnabas und des Hirten durchaus nicht ab (»wir, die wir Reichtum und Besitz über alles liebten, bringen jetzt auch das, was wir bereits besitzen, der Gemeinschaft dar und teilen es mit jedem Bedürftigen«)²⁾ und sucht zugleich doch dem Vorwurf der antiken Schriftsteller, dass die Christen Staatsfeinde wären, zu begegnen. Er behauptet, gerade das Christentum sei für den Staat eine Stütze, und, indem er ein jenseitiges Reich nach dem Tode und ein diesseitiges Reich unterscheidet, meint er, von den Christen, die jenes erwarten, habe der Staat nichts zu befürchten, in diesem aber seien sie die besten Bürger, die ihre Abgaben und Steuern richtig bezahlten und für die Herrscher beteten³⁾. Als ein ausdrücklicher und schwungvoller Gegner aller Weltverachtung stellt sich der Brief an Diognet dar, über dessen Abfassungszeit eine Einigung bis jetzt in der Wissenschaft nicht erzielt ist, der aber, wie schon seine Verwandtschaft mit der ums Jahr 130 verfassten Aristides-Apologie ergibt, doch wohl spätestens in den Ausgang des zweiten Jahrhunderts gehört⁴⁾.

Die schwankende Stellung der Apologeten kann uns nicht wundernehmen. So hoch das Römerreich wirtschaftlich gestiegen war, so mehrten sich doch schon seit den Tagen des Kaisers Markus (161—180) die

1) HASE a. a. O. S. 50. GEORG ADLER, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus 1899 S. 75 will angesichts der Aussprüche des Barnabasbriefes und des Märtyrers Justin das Dasein einer sozialistischen Strömung unter den Christen jener Zeit erweisen, gibt aber auch zu, dass es zu dauernden kommunistischen Institutionen damals nicht gekommen ist. — 2) Apologia I, 14. 15 mit Berufung auf Matth. 5, 42; Luk. 6, 34; Matth. 6, 19. 20; 16, 26; Mark. 8, 36; Luk. 9, 25; Matth. 5, 45; 6, 20. 25. 31; Luk. 12, 22. 31. 34. — 3) Apologia I, 11. 12. 17. Vergl. übrigens OVERBECK, Studien zur Geschichte der alten Kirche 1875 I, 145 und EDGAR LOENING, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 32. — 4) OVERBECK, Studien zur Geschichte der alten Kirche I, 1—93 lässt den Brief nicht der Zeit vor Konstatin angehören. Dagegen KEIM, Geschichte Jesu 1875 S. 375, HILGENFELD, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1875 S. 130 ff., ZAHN, Gött. Gel. Anzeigen 1873, DRAESECKE, Jahrb. f. protest. Theologie 1881, KRÜGER, Zeitschr. f. wiss. Theologie 37, 1894, SEEBERG, Der Apologet Aristides 1894, LOENING, Kirchenrecht I, 34 schliessen sich OVERBECK an. HASE, Kirchengeschichte S. 51 meint, der Verfasser gehöre etwa der Zeit Mark Aurels an und unterscheide sich wesentlich von den Deklamatoren der nachkonstantinischen Zeit. S. auch HARNACK, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1876 I, 122.

Anzeichen, dass es von diesem Höhepunkt wieder bergab ging. Der Gegensatz zwischen einer den Grundbesitz monopolisierenden Grosskapitalistenklasse und einem besitzlosen Proletariat war auch in der Kaiserzeit nicht geschwunden¹⁾, ein für das Weltreich keineswegs genügender Handelsverkehr²⁾ vermochte Angebot und Nachfrage nach Lebensmitteln nicht derart auszugleichen, dass Getreidemangel und Hungersnöte vermieden wurden, wiederholt gehen die Steuern nicht mehr ein, und die fortschreitende Verschlechterung des Silbergeldes, der eine Erhöhung des Kurswertes der Goldmünze zur Seite ging, gab schon im Anfang des dritten Jahrhunderts Veranlassung zu einer Ablehnung der Silbermünzen seitens der Staatskassen und zu dem Gebot, die Steuern in Gold zu zahlen³⁾. Der erhöhte Kurswert der Goldmünze schädigte naturgemäss wieder ganz besonders den kleinen Mann, während die Reichen und Begüterten den Armen gegenüber sich im Vorteil befanden. Alle diese wirtschaftlichen Nachteile trafen auch ganz besonders die Christen. Denn immer noch machten die kleinen Leute den hauptsächlichsten Bestandteil der Christengemeinden aus: bei Handwerkern, alten Weibern, Kindern und Sklaven allein fruchte der Bekehrungseifer der Christen, so spotteten im Ausgang des zweiten Jahrhunderts die heidnischen Römer, wie wir aus der Fürbitte des Athenagoras bei Mark Aurel vom Jahre 177 und aus dem dritten Buche des Origenes

1) S. EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums 1895 S. 58. 61. — 2) LUDWIG MITTEIS, Aus den griechischen Papyrusurkunden 1900 S. 28. KARL BÜCHER, Die diokletianische Taxordnung vom Jahre 301 (Tübinger Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 50, 1894 S. 200 A. 3) meint, die geringe Intensität des Zwischenhandels im römischen Reich ginge schon daraus hervor, dass die römische Reichspost nie dem Privatverkehr zugänglich gemacht wurde. Dass der *cursus publicus* nie dem Privatverkehr zugänglich gewesen sei, stimmt nicht. Man denke an jene Requisitionsscheine, die Diplome, durch die neben Beamten auch Privatpersonen zur Benutzung der Staatsposteinrichtungen ermächtigt wurden (HARRY BRESSLAU, Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien 1889 I, 6 Anm. 1; KARLOWA, Römische Rechtsgeschichte 1885 I, 545). Gewiss ist man, wie OTTO HIRSCHFELD, Untersuchungen auf dem Gebiete der römischen Verwaltungsgeschichte 1887 I, 104 zeigt, mit der Erteilung der Diplome stets ausserordentlich sparsam gewesen, aber HIRSCHFELD fügt ausdrücklich in Anm. 3 hinzu, es sei aus der späteren wie der früheren Zeit bezeugt, dass auch Privatpersonen öfters zu schleunigen Reisen ein Diplom erhielten (s. auch S. 107). Hätte BÜCHER gesagt, die Reichspost wäre nur ausnahmsweise dem Privatverkehr zugänglich gewesen, so könnte man gegen diesen Satz kaum etwas einwenden. — 3) S. B. PICK, Art. Münzwesen im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 5, 918f. NITZSCH, Geschichte des deutschen Volkes I, 109.

gegen Celsus erfahren.¹⁾ Und doch machten sich auch soziale Unterschiede unter den Christen jener Zeiten schon bemerkbar²⁾; der jüngere Plinius, der im ersten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts Statthalter von Bithynien war, hat in einem seiner geschäftlichen Briefe an seinen kaiserlichen Freund Trajan berichtet, dass sich in seiner Provinz zahlreiche Leute jeden Standes zu den Christengemeinden in Stadt und Land bekannten³⁾.

So sehr die keineswegs den Armen günstigen wirtschaftlichen Verhältnisse seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die aggressive Tendenz, die schon in der Auffassung des Evangeliums vom Reichtum verborgen lag, zu verstärken geeignet waren, so sehr musste auf der anderen Seite jene soziale Umgestaltung zu der allmählichen Ausbildung einer wirklich rechtlichen Ordnung innerhalb der Gemeinde beitragen, wie wir das in den Schriften der apostolischen Väter⁴⁾ auch verfolgen können. Der Eintritt in die römische Gesellschaft und Gesellschaftsordnung liess sich freilich wiederum ebensowenig mit einer absolut ablehnenden Stellung zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Römerreiches wie zu der staatlichen Gemeinschaft vereinigen. Diesen Schwankungen in der Stellung der christlichen Gemeinde zum Erdenleben und zu den irdischen Einrichtungen entsprach durchaus die Haltung des Staates und die Beurteilung des Wesens der neuen Religionsgemeinschaft seitens der heidnischen Schriftsteller. Schon Plinius und Trajan finden ein unbedingtes Verdammungsurteil nicht mehr angebracht, Trajans staatsmännischer Rat enthält sogar eine gewisse Toleranz, die sich der Herrscher eines grossen und aufgeklärten Kulturstaates leisten kann: man solle die Christen weder aufsuchen noch anonyme Denunziationen berücksichtigen, »denn sie geben ein schlechtes Beispiel und sind unserer Zeit unwürdig«⁵⁾.

1) Athenagoras, *Προσβέλια πρὸς Χριστιανῶν* II. Origenes contra Celsum III, 44. Vergl. auch FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I, 451.

2) A. HARNACK, Das Mönchtum 1901 S. 14. — 3) Epistulae X, 97: Visa est enim mihi res digna consultatione maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Die Echtheit dieser Briefe und der Antwort Trajans kann nicht mehr bestritten werden. — 4) Vergl. HAUPT, Zum Verständnis des Apostolats 1896 S. 131. FRIEDBERG, Kirchenrecht S. 14. — 5) Conquirendi non sunt. Sine auctore vero propositi libelli nullo crimine locum habere debent: nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est, Plinius ep. 10, 97. Vergl. GEORG HEINRICI, Das Christentum nach römisch-griechischen Ansichten (Wissenschaftliche Vorträge über religiöse Fragen, Frankfurt a. M., Diesterweg 1879 S. 14). EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums 1895 S. 50 setzt hinzu: »und ein Jahrhundert später ist die ganze Herrlichkeit in sich zusammengebrochen«.

Und welch ein Unterschied zwischen dem Ausspruch der Selbstbetrachtungen des Kaisers Markus (161 bis 180), die Todesbereitschaft der Christen entstamme nicht der Vernunft oder dem freien Entschluss des Philosophen, sondern lediglich eigensinnigem Trotz¹⁾, und den Äusserungen seines Zeitgenossen, des feinsinnigen philosophischen kaiserlichen Leibarztes Galenos aus Pergamon: »Die Christen vollbringen zuweilen Taten, die eines echten Philosophen würdig sind; denn dass sie den Tod verachten, liegt vor aller Augen. Ja es gibt viele unter ihnen, die sich durch Selbstleitung und Selbstbeherrschung wie rücksichtsloses Tugendstreben so bewährt haben, dass sie um nichts hinter wahren Philosophen zurückstehen«²⁾.

Zielbewusster und nach vielen Richtungen hin systematischer sollten sich die Wirtschaftslehren in den kirchlichen Kreisen vom Ausgang des zweiten bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts hin entfalten. Und doch wie verschiedenartig war der Gang dieser Entwicklung in den beiden Kulturgebieten, aus deren Mitte sie erwuchs.

Die Westhälfte des römischen Afrika, aus Tripolis, dem eigentlichen Afrika, Numidien und Mauretanien gebildet, verdankte nicht der griechischen, sondern der phönikischen Kultur die Eigenart ihrer Wesenskraft. Die phönikische Sprache wurde noch im Anfang des dritten Jahrhunderts in vornehmen Häusern der Küstenstädte gesprochen, und ihr Erbe war in Nordafrika nicht die griechische, sondern die lateinische Fremdsprache³⁾. Die Landwirtschaft von Afrika, die in den Fluss- und Gebirgstälern Nordafrikas und Numidiens ihren Sitz hatte⁴⁾, warf einen derartigen reichlichen Ertrag ab, dass sie den Kornbedarf Italiens, den dieses nicht mehr selbst zu decken vermochte, zu einem wesentlichen Teile befriedigen konnte und in Gemeinschaft mit Ägypten allmählich die frühere Kornkammer Sizilien wenigstens auf zwei Jahrhunderte verdrängte⁵⁾. Wenn

1) *Tὰ εἰς ἑαυτὸν* XI, 3: *κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί*. — 2) GIESELER, Kirchengeschichte I, 1 S. 168 Anm. Galens Werke sind herausgegeben von C. G. Kühn in zwanzig Bänden 1821—33. Galen ist 131 in Pergamon geboren und in den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts gestorben. — 3) MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 643 f. — 4) Procopius, *Αἱ κατ' αὐτὸν ἱστορίαι* II, 13. — 5) Schon Vespasian (69—79) hatte Italien durch eine Absperrung seiner Kornkammern Afrika und Ägypten wirtschaftlich matt setzen wollen (Tacitus, Hist. III, 48). Ebenso hatte Alarichs erfolgloser Vorstoss auf Afrika den Zweck, dem Honorius die Getreidezufuhr abzuschneiden. Von der Verödung Siziliens weiss schon Strabo (63 v. Chr. bis 24 n. Chr.) VI, 2, 6 zu berichten. Vergl. EDUARD MEYER, Wirtschaftliche Entwicklung S. 57. Die Gründung des Afrikanischen Wandalenreiches

an Bedeutung und Ertragsfähigkeit der Landwirtschaft die afrikanischen Provinzen mit Ägypten wetteifern konnten, so war ihnen das in Industrie und Handelsverkehr nicht möglich¹⁾; neben dem Vertrieb der Landesprodukte und besonders der landwirtschaftlichen Erzeugnisse steht ein ziemlich beträchtlicher Sklavenhandel, begreiflich genug, da die Ergiebigkeit des Bodens und der sichere Absatz des Getreides die Rentabilität der Sklavenwirtschaft nicht beschränkte, die vornehmlich von den Grosspächtern des ausgedehnten kaiserlichen Domänenbesitzes noch gepflegt wurde²⁾. Die trotz des wirtschaftlichen Kampfes zwischen Grossgrundbesitzern und armen Pächtern³⁾ relativ günstigen wirtschaftlichen Verhältnisse fanden in einer verhältnismässig dichten Bevölkerung und einem bedeutenden Wohlstand des zivilisierten Afrika ihren Ausdruck. Karthago entwickelte sich immer mehr zu einer Weltstadt, deren aufsteigender Glanz den der römischen Metropole vielfach überstrahlte, sie war der Sammelpunkt für die Spitzen der Behörden in Heer und Verwaltung; ebenso wie für die vornehmen Grundbesitzer und Grosskaufleute und die Grössen der Literatur und der Wissenschaft, sie war aber auch der Sitz aller Laster und aller süßen Sünden, die nur in einer Grossstadt heimisch sein können. Derbe Lebenslust neben urwüchsiger Kraft und arbeitsamer Tatkraft, übertriebener Hang zum Luxus neben einem aufrichtigen und ernsten Streben nach wahrer und tiefer Bildung, das sind die Züge, die uns an den Bewohnern der afrikanischen Provinzen sinnfällig entgegentreten. Das war der Boden auf dem ein Tertullian erwachsen ist. In keinem der

429 n. Chr., die ursprünglich aufs neue den Plan des Vespasian und des Alarich, Italien auszuhungern, verwirklichen sollte, führte dann dazu, dass wieder Sizilien und Sardinien Kornkammern Italiens wurden. Zu deren Absperrung rüstete später Geiserich seine Flotte im Jahre 440. *Salvian, de gubernatione Dei VI, 68: eversis Sardinia ac Sicilia, id est fiscalibus horreis, atque abscisis velut vitalibus venis.* Wie gut es damals Geiserich gelang, durch Abschneiden der Getreidezufuhr Westrom wehrlos zu machen, zeigt die Hungersnot, die in Italien ausbrach und den Kaiser Avitus gestürzt hat. Vergl. LUDWIG SCHMIDT, Geschichte der Wandalen 1901 S. 70 und 83.

¹⁾ MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 652. Anders NITZSCH, der (Geschichte des deutschen Volkes I, 127) von einer letzten grossen Handelsblüte Karthagos in der Zeit des sinkenden Römerreiches spricht. S. auch SCHMIDT, Geschichte der Wandalen S. 52. — ²⁾ S. OTTO SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt 1895 S. 361. 363. MOMMSEN a. a. O. 5, 648 f. — ³⁾ Dies konstatiert nach dem Dekret des Commodus (180—192) über den Saltus Burunitanus und den Inschriften von Ain Wassel und Henschir Mettich LUDWIG MITTEIS, Aus den griechischen Papyrusurkunden 1900 S. 30.

Apologeten des zweiten und beginnenden dritten Jahrhunderts hat der Dualismus, der sich seit dem Ausgang des apostolischen Zeitalters in der Stellung der christlichen Gemeinde zu den Institutionen des Erdenlebens entwickelt hatte, greifbarer Gestalt gewonnen als in diesem Manne, dessen Heimatland das an unausgeglichene Gegensätzen so reiche römische Afrika gewesen ist.

In dem Hause eines Vertreters der Militärverwaltung der Prokonsularprovinz, als Sohn eines *centurio proconsularis*, wurde Tertullian ums Jahr 145 n. Chr. zu Karthago geboren; das römische Recht, die römische Verwaltung und die lateinische Bildung haben von Jugend auf den Charaktergang des späteren Rechtsanwaltes beeinflusst¹⁾. Aber auch alle die Widersprüche des afrikanischen Volkscharakters und Volkslebens liegen in seiner Natur: seine Tatkraft ist ebenso gross wie seine Sinnlichkeit²⁾, seine Phantasie nicht weniger lebhaft als sein Sinn für die Wirklichkeit. Esprit, Witz, Ironie und Satire sind ihm als einem echten Kinde der Grossstadt schon in die Wiege gelegt, ja zuweilen ist er auch von sophistischen Trugschlüssen, einem gewissen Materialismus³⁾ und Cynismus⁴⁾ nicht freizusprechen. Da an der Identität des Kirchenlehrers mit dem Pandektenjuristen, der die *quaestionum libri VIII* und den *liber singularis de peculio castrensi* geschrieben hat, kaum gezweifelt werden kann⁵⁾, so ist es immerhin bezeichnend, dass ein Mann, dessen theologische Schriften in Wortschatz und Satzwendungen wie der ganzen Anlage den juristischen Charakter nicht verleugnen können⁶⁾, zu einem so unbedingten Gegner

1) Eusebius, *eccles. hist.* II, 2 nennt ihn *τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκότα ἄνδρα*. HUNDESHAGEN, Über einige Hauptmomente der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche (*DOVES* Zeitschrift für Kirchenrecht I, 250). ADOLF EBERT, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters 1874 I, 32. — 2) Tertullianus, *de resurrectione carnis* c. 59, *de poenitentia* c. 4. 12. Vergl. SCHWEGLER, Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts 1841 S. 302. — 3) EBERT a. a. O. I, 34 verweist auf den Satz aus *de carne Christi* c. 11: *nihil est incorporale nisi quod non est* — denn »*omne quod est, corpus est sui generis*«. S. auch EBERT I, 45 über den Eingang der Schrift *de idololatria*. — 4) SOMMERLAD, Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche I, 118 und EBERT a. a. O. I, 53 unter Berufung auf Stellen der Schrift *de ieiuniis*. — 5) Vergl. FITTING, Über das Alter der Schriften römischer Juristen von Hadrian bis Alexander, Basel 1860 S. 33. ZIMMERN, Römische Rechtsgeschichte I, 366. RUDORFF, Römische Rechtsgeschichte I, 196. OTTO KARLOWA, Römische Rechtsgeschichte 1885 I, 739. — 6) S. namentlich über das *Apologeticum* A. EBERT, Abhandlungen der philos.-histor. Klasse der Königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften V (1870) S. 350 f., 382 f.

des römischen Staatswesens werden konnte. »Es lassen sich göttlicher und menschlicher Dienst, die Fahne Christi und die Fahne des Satans, das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis nicht miteinander verbinden«, so schreibt in seinem Buche de idololatria der Hauptmannssohn, der für den Kriegerstand begreiflicher Weise stets eine gewisse Vorliebe bekundet hat¹⁾. Und im Jahre 197 schreibt er in seinem Apologeticum: »Wir hingegen, die das Feuer der Ruhmes- und der Ehrsucht vollständig kalt lässt, haben auch durchaus kein Bedürfnis der Parteistiftung, und es ist uns nichts fremder als die Politik. Wir erkennen nur einen einzigen Staat für alle Menschen an, die Welt«²⁾.

Und doch enthält gerade Tertullians Apologeticum, wie EDGAR LOENING meines Erachtens mit gutem Grund vermutet hat³⁾, genug Anhaltspunkte dafür, dass die Korporationsbildungen des heidnischen Rom den Christen keineswegs gleichgültig gewesen sind: es handelt sich um die collegia tenuiorum, die seit der ersten Kaiserzeit in Rom, seit Septimius Severus (193 bis 211) auch in Italien und den Provinzen zugelassen waren.

THEODOR MOMMSEN nahm auf Grund der Lanuvinischen Inschrift vom Jahre 133 an, dass unter ihnen Sterbegilden gemeint sind, in welchen die unteren Volksschichten eine gemeinschaftliche Bestreitung der Begräbniskosten und den Erwerb gemeinschaftlicher Grabplätze erstrebten⁴⁾. LOENING glaubte in diesen Vereinen überhaupt Unterstützungs- und Hilfsvereine jeder Art für die niedere Bevölkerung zu erkennen, deren Vorhandensein um so notwendiger gewesen sei, als es an einer öffentlichen und organisierten Armenpflege fehlte, und eben Tertullians Apologeticum schien ihm den Beweis zu liefern, dass sich die

1) De idololatria c. 19. Apologeticum c. 5. 37. 42. De corona militis c. 11. 12. Vergl. LOENING, Kirchenrecht I, 29 f. — 2) Apologeticum c. 38: at enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum (MIGNE I, 465). — 3) a. a. O. I, 207—210. Zustimmung äussert sich OTTO GIERKE, Das deutsche Genossenschaftsrecht 1881 III 113 A. 6, aus der korporativen Existenz der Christengemeinden erklärt sich nach ihm auch die Erwähnung von Kirchenvermögen bei Cyprian, ep. 50 und 52. Übrigens macht Cyprian einem seiner Gläubigen den Besuch der »Schand- und Kotmahlzeiten« in einem Sterbekassenverein und die Beerdigung seiner Kinder in unheiligen Gräbern zum Vorwurf, ep. 67, 6. Vergl. FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I, 274. — 4) MOMMSEN, De collegiis et sodaliciis Romanorum 1843 S. 98 f. Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft XV, 359.

Christen in solchen Unterstützungsgenossenschaften, die auch Sklaven aufnahmen, organisiert hätten, um ihrer Gemeinschaft eine rechtlich gesicherte Stellung zu geben. Auch NEUMANN nahm an, die Christenbruderschaften hätten sich unter dem Titel von Begräbnisgenossenschaften tatsächlich das Recht juristischer Personen erworben¹⁾, und diese Annahme ist meines Dafürhaltens durch HEINRICI'S kritischen Einwand in keiner Weise erschüttert worden: »Die Zwecke und Erfolge ihres gemeinsamen Lebens, wie sie die Apologeten rückhaltlos darlegen, würden den Versuch einer solchen Verhüllung vereitelt haben«²⁾. LOENING hat vornehmlich jenes 39. Kapitel des Apologeticum im Auge gehabt, das eine überaus klare Schilderung von der Organisation der christlichen Gesellschaft enthält und mit dem bekannten Urteil der Heiden über die Christen abschliesst: »Siehe, wie lieb sie einander haben!« (vide ut invicem se diligant). Die Zusammenkünfte der Christen, so berichtet Tertullian, finden unter dem Vorsitze der Ältesten statt, die diese Ehrenstellung nicht durch Geld, sondern durch guten Leumund erlangt haben, dieweil keine göttliche Gabe um Geld feil sei. Es sei aber eine Art von Kasse vorhanden: eine mässige³⁾ Gabe steuert jeder einzelne an einem bestimmten Monatstage bei, oder auch dann, wenn er will, und wofern er nur will und kann. Denn keiner wird dazu gezwungen, sondern jeder zahlt freiwillig seinen Beitrag. Dieser ist gewissermassen der Sparpfennig der Frömmigkeit. Denn nichts davon wird für Schmauserei und Säuferei und wertlose Völlerei ausgegeben, sondern zur Unterstützung und zum Begräbnis von Armen, von Knaben und Mädchen, die kein Vermögen und keine Eltern mehr haben, für Greise, die nicht mehr von Hause fort können, für Schiffbrüchige und

1) NEUMANN, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1890 S. 103 f. S. HEINRICI, Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen, Zeitschr. f. wissensch. Theologie 1876, IV. —

2) HEINRICI in der Anzeige von Neumanns Buch in Sybels historischer Zeitschrift 67, 89. — 3) Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit et si modo possit, apponit. Nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt, nam inde non epulis nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humanisque, et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis iamque domesticis senibus item naufragis et si qui in metallis et si qui in insulis vel in custodiis, dumtaxat ex causa Dei sectae alumni confessionis suae fiunt. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche 1882 S. 399 A. 3 bemerkt, dass die Worte »haec quasi deposita pietatis sunt« sich ähnlich bei Justin finden: »τὸ συλλεγόμενον παρὰ προεσιῶτι ἀποτίθεται«.

die, die sich in Bergwerken¹⁾ oder auf Inseln oder in Gefangenschaft befinden²⁾.

Wenn Tertullians Stellung zum Staate nach dem Vorgebrachten eine unentschiedene, im Grunde aber doch ablehnende ist, so hat gleichwohl seine juristische Vergangenheit und die Bildungsweise des Zivilisten die Formeln der späteren Orthodoxie erzeugt³⁾ und namentlich die Ausgestaltung der Kirchenverfassung gefördert. Wohl lassen sich auch auf diesem Gebiete andersartige Gedankengänge finden, mit aller Kraft hat er sich gegen die Sonderung des Klerus vom Laienstande und die Verurteilung der Laien zu kirchlicher Passivität gewehrt⁴⁾, er war kein Freund einer organischen Verbindung der einzelnen Gemeinden⁵⁾, und mit seiner Missbilligung der oberherrlichen Bestrebungen des Bischofs von Rom hat er nicht zurückgehalten⁶⁾. Aber welchen Dienst hat Tertullian der späteren

1) Gerade in Karthago gibt es Silberbergwerke: Strabo 3, 2, 10. OTTO HIRSCHFELD, Untersuchungen auf dem Gebiete der römischen Verwaltungsgeschichte 1877 I, 73. Über die Häufigkeit der damnationes ad metalla, die in späterer Zeit gerade die Christen traf: HIRSCHFELD a. a. O. I, 89 und A. 3. Auch Cyprian, ep. 76, 2 ad Nemesianum spricht von den in den Bergwerken arbeitenden, an den Köpfen halbgeschorenen Märtyrern (semitonsi capitis capillus horrescit, opera rec. W. HARTEL, Corpus script. eccl. lat. III, 1, 830). — 2) Natürlich sind hier nicht etwa Sklaven gemeint, die losgekauft werden und von denen bei MARQUARDT, Das Privatleben der Römer 1886 I, 195 die Rede ist. — 3) So HARNACKS Behauptung, gegen die sich jüngst JOH. STIER, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians 1899 gewendet hat. — 4) De exhortatione castitatis c. 7: nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. — 5) De praescriptione haereticorum c. 20: communicatio pacis et appellatio fraternitatis et confesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit, quam eiusdem sacramenti una traditio. — 6) De pudicitia c. 1: pontifex scilicet maximus quod est episcopus episcoporum, edicit (opera, ex recensione A. REIFFERSCHIED et GEORG WISSOWA, Corpus script. eccl. lat. 20, 220). Vergl. FRIEDBERG, Kirchenrecht S. 30, während RITSCHL, Entstehung der altkatholischen Kirche S. 513, 544 meinte, es sei wahrscheinlich, aber nicht gewiss, dass darunter der Bischof von Rom verstanden sei. Auch RICHTER-DOVE, Kirchenrecht 1867 S. 329 will auf die Stelle nicht zu grossen Wert legen. Damit ist zu vergleichen de praescriptione haereticorum c. 36: habes Romam, unde nobis quoque (i. e. Africae) auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt. Wenn aus dieser Stelle GRISAR, Geschichte Roms und der Päpste 1901, I, 226 den Satz entnimmt: »Tertullian benutzt das Ansehen der Amtsfolge zu Rom und die Errichtung des dortigen

Orthodoxie geleistet, wenn er in seinem Buche »de praescriptione haereticorum« c. 32 das Wort von dem »ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens« prägte und damit als Kennzeichen und Unterscheidungsmerkmal der Wahrheit die apostolische Tradition hinstellte¹⁾? Und doch hat er auch wieder in der Schrift de pudicitia der Kirche ein Recht auf Vergebung der Todsünden bestritten und sich in dem Sendbrief an den Prokonsul Scapula zur religiösen Toleranz bekannt und bemerkt, dass nicht auf dem Wege der Gewalt, sondern dem eines freien innerlichen Entschlusses die Aneignung des Heiles geschehen müsse²⁾. Dort unter dem Einfluss des Montanismus, hier vermutlich unter demjenigen der späteren Stoa, die seit den Tagen Senecas die Lehre verbreitete, dass die wahre Freiheit eine sittliche sei und dass in der Hand jedes einzelnen die Bedingungen seiner Freiheit lägen³⁾.

Es erschien uns beachtenswert, dass ein bedeutender Rechtsgelehrter seiner Zeit im Grunde doch dem Staat und seinem Gebiet mindestens kühl gegenübersteht, überaus bezeichnend aber ist auch, dass ein Denker, der im Vollbesitz der lateinischen und griechischen literarischen Bildung war, den Ausspruch tun konnte: »Wir verachten die Gelehrsamkeit der weltlichen Literatur als eine Torheit vor Gott«⁴⁾. Was braucht es uns wunderzunehmen, dass der sinnliche Punier, der, als er Montanist geworden war, nur in der fleischlichen Vereinigung das Wesen der Ehe erkennen wollte⁵⁾, überhaupt geschlechtliche Enthaltensamkeit als erstrebenswertes Ziel des Menschenlebens hinstellte⁶⁾ und auch die sinnliche

Stuhles durch Petrus, um damit die Irrlehren zum Schweigen zu bringen«, so sollte ihn der Zusammenhang von Kapitel 36 belehren, dass Tertullian Rom mit den übrigen apostolischen Kirchen auf dieselbe Stufe stellt. Jede dieser Kirchen stelle für ihre Nachbargemeinden eine Lehrautorität dar.

1) Vergl. auch de praescr. haeret. c. 21: quid autem apostoli praedicaverint, id est quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere, nisi per eandem ecclesias, quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva quod aiunt voce quam per epistolas postea. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandum. — 2) Ad Scapulam c. 2: humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi. — 3) Vergl. Seneca, de vit. beat. 15: Deo parere libertas est, ep. 47 u. 95, 52. JOH. STIER, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians 1899 wollte im Gegensatz zu HARNACK, Die stoische Beeinflussung Ts. auf ein Minimum beschränken. — 4) Doctrinam saecularis litteraturae ut stultitiae apud deum deputatam aspernamur. De spectaculis c. 17. — 5) S. EBERT a. a. O. I, 34. — 6) Im ersten Buch ad uxorem.

Begehrlichkeit der menschlichen Natur für die alleinige Quelle der Kunst hielt¹⁾?

Bei Besprechung der ehelichen Verhältnisse streift Tertullian zweimal auch die Bedeutung wirtschaftlicher Dinge. Wie die Ehe durch den Sinnenreiz, so ziehe der irdische Sinn durch die Begierde nach Besitz von den göttlichen Dingen ab, so betont er einmal, und das andre Mal setzt er den Fall, dass eine vermögende Frau einen unbegüterten Mann heiratet. Dann werde die reiche Frau bei ihrem armen Manne reicher werden, »denn wenn das Reich Gottes den Armen gehört, dieweil es den Reichen nicht gehört, so wird der Reiche bei dem Armen mehr finden. Er wird eine grössere Mitgift bekommen aus den Gütern dessen, welcher in Gott reich ist«²⁾. Scheint es danach, als gelte unserem Kirchenlehrer der irdische Besitz als schlechthin unvereinbar mit dem Reichsein in Gott, so enthüllt er in einem anderen Zusammenhang deutlicher seine Anschauung von den wirtschaftlichen Dingen. Sie findet sich im zweiten Kapitel des Buches »de spectaculis«³⁾. Gold, Erz, Silber, Holz und jeder Stoff, aus dem Götzenbilder gefertigt werden, sind Gaben Gottes, der alles geschaffen und alles gut geschaffen hat. »Welches Ding, das Gott beleidigt, ist nicht von Gott? Aber eben wenn es ihn beleidigt, hört es auf, Gottes zu sein, und indem es aufhört, Gottes zu sein, beleidigt es ihn.« Das, was Gott geschaffen hat, hat er nicht geschaffen, dass damit Werke vollbracht würden, die er verdammt. Alle Güter des Erdenlebens sind also ursprünglich Güter und würden auch Güter bleiben, wenn sie der Mensch ihrem göttlichen Zwecke gemäss gebrauchen würde. Diesen ursprünglichen den Dingen innewohnenden göttlichen Zweck gilt es zu erkennen. »Dann aber wird es sich uns ergeben, für welchen Gebrauch jedes Ding geschaffen worden ist, wenn es sich ergibt, für welchen nicht.«

1) Tot sunt artium venae quot hominum concupiscentiae, de idololatria c. 8 (Corpus script. eccl. lat. 20, 37). — 2) Ad uxorem I, 5: sed cum dicit, nubebant et emebant, insigniora ipsa carnis et saeculi vitia denotat, quae a divinis disciplinis plurimum avocent: alterum per lasciviendi voluptatem, alterum per acquirendi voluntatem (MIGNE, Patrologia latina I, 1844, 1283). Ad uxorem II, 8: nam si pauperum sunt regna coelorum, quia divitum non sunt, plus dives in paupere inveniet. Majore dote dotabitur de bonis eius, qui in deo dives est (MIGNE I, 1302 und Anm. 4). — 3) De spectaculis 2, 18: quid non dei est quod deum offendit? sed cum offendit, dei esse desiit, et cum desiit, offendit. De spectaculis 2, 5: ita enim apparebit, cui usui sint instituta, si appareat, cui non (Tertulliani opera ex recensione A. REIFFERSCHIED et GEORG WISSOWA, Corpus script. eccl. lat. 20, I S. 3).

Eine seltsame Verbindung von Optimismus und Pessimismus, die nur in dem Kopf eines Tertullian entspringen konnte, im Grunde aber auch hier eine dualistische Weltanschauung, die den Menschen als Vollbringer des Schlechten Gott dem Woller des Guten entgegenstellt. Um so wunderbarer aber dieser Gegensatz, da doch auch der Mensch als ein Geschöpf des gütigen Gottes gut ist, was Tertullian übrigens in einer anderen Schrift auch zugab¹⁾. Die vorhandenen Übel des Wirtschaftslebens sind nur eine Folge der unzulänglichen menschlichen Erkenntnis der Absicht Gottes. Demnach verbürgt das Streben nach Gotteserkenntnis auch eine fortgehende Verbesserung des Wirtschaftslebens auf Erden.

Konsequent ist es nun nicht, wenn Tertullian in anderen Schriften den Satz aufstellt, dass mit dem Aufhören der Habsucht auch der Handel samt all der Lüge und dem Betrug, die ihm anhaften, aufhören werde²⁾; konsequenterweise hätte er folgern müssen, wenn die Habsucht unter den Menschen aufhören werde, werde auch der göttlichem Zwecke widersprechende Betrieb des Handels aufhören. Er hat aber nicht diese Folgerung gezogen, weil er als ein echter Erbe römischer Anschauungsweise den Handel überhaupt verachtete.

Wir sahen oben S. 10, dass von einer Missbilligung des Handels im Neuen Testament keine Rede war. Dagegen finden sich in den Schriften der Römer häufig dahinzielende Gedankengänge. Zwar Cato hat bei hoher Achtung vor dem Beruf des Landwirts das Streben eines tüchtigen Mannes, der sich durch Handelsunternehmungen zu bereichern trachtet, nicht verurteilt und den kaufmännischen Beruf nur der Unsicherheit und Gefährlichkeit seines Betriebes wegen nicht für empfehlenswert gehalten; aber der Kaufmannsstand als solcher erscheint ihm wacker und achtungswürdig³⁾. Anders hatte sich Cicero ausgesprochen: ohne Lug und Betrug erzielt der Kleinhändler keinen Gewinn⁴⁾, deshalb ist der Kleinhandel eine

¹⁾ *Adversus Marcionem* II, 4 (MIGNE, *Patrologia latina* 2, 288). — ²⁾ *De idololatria* c. 11: *ceterum si cupiditas abscedat, quae est causa acquirendi? cessante causa acquirendi non erit necessitas negotiandi* (*Corpus script. eccl. lat.* 20, 41). Vergl. auch *De cultu feminarum* I, 7; II, 5. — ³⁾ *M. Porci Catonis de agri cultura liber ex recensione H. KEIL* (1884) p. 11; *praefatio: et virum bonum quom laudabant* (sc. maiores nostri), *ita laudabant, bonum agricolam bonumque colonum. Mercatorem autem strenuum studiosumque rei quaerendae existimo, verum, ut supra dixi, periculosum et calamitosum.* Vergl. übrigens SCHLOSSER, *Weltgeschichte* II, 479. MOMMSEN, *Römische Geschichte* I, 853 f. MARQUARDT, *Das Privatleben der Römer* II, 400. — ⁴⁾ *Cicero de officiis* I, 42: *Sordidi etiam putandi, qui mercantur a mercatoribus, quod statim vendant; nihil enim proficiant*

schmutzige unanständige Beschäftigung¹⁾, und nur der Grosshandel ist lobenswert, wofern der Gewinn, den er abwirft, in der Landwirtschaft und in Grund und Boden angelegt wird. Aber auch der Grosshandel ist gelegentlich römischen Schriftstellern, wie dem Cicero selber und dem Horaz, als ein Grund der herrschenden Sittenverderbnis erschienen²⁾, und im Jahre 77 n. Chr. bemerkt selbst der ältere Plinius, der das Wesen des Handels als eines Ausgleichsfaktors der menschlichen Bedürfnisse ziemlich gut umschrieben hat, dass die Habgier der Menschen zur Entfaltung des Welthandels geführt und dieser durch den fortwährenden Goldabfluss in den indischen Handel geradezu ein nationales Unglück geworden sei³⁾.

Dem Kleinhandel brachte der Römer von Haus aus keine sehr freundliche Gesinnung entgegen, weil er ihn von den verächtlichen Umständen, die in der Regel mit ihm verbunden waren, nicht zu trennen vermochte, aber allmählich, und namentlich in der Kaiserzeit, als die Folgen einer umfangreichen Verkehrs- und materiellen Interessenpolitik sich immer fühlbarer machten, setzte auch die Reaktion gegen den Grosshandel ein und hob dessen gefährliche sittliche und wirtschaftliche Wirkungen hervor⁴⁾.

So übernahm das Christentum des römischen Afrika und mit ihm Tertullian als Erbschaft römischer Kultur (und nicht der Urgemeinde) eine Geringschätzung des Handels überhaupt, die Beschäftigung mit diesem

nisi admodum mentiantur. Mercatura autem, si tenuis est, sordida putanda est; sin magna et copiosa, multa undique apportans multisque sine vanitate inertiens, non est admodum vituperanda, atque etiam, si satiata quaestu vel contenta potius, ut saepe ex alto in portum, ex ipso portu se in agros possessionesque contulit, videtur iure optimo posse laudari.

1) Vergl. Livius XXII, 25, 18: loco non humili solum, sed etiam sordido ortus: Patrem lanium fuisse ferunt, ipsum institorem mercis. Cic. pro Flacco 8, 18. Gellius, Noct. Att. I, 12, 5, dieser von Augustin, De civ. Dei 9, 4 gepriesen als vir elegantissimi eloquii et multae ac facundae scientiae. Seneca, ep. 90, 25—27. —

2) Zu beachten ist de republ. II, 4, wo Cicero den Seehandel für eine Gefahr der Sittlichkeit und des Gemeinwohls erklärt. Auch Horaz, od. III, 24, 35 betrachtet die Jagd nach ausländischem Handelsgewinn als Grund römischer Sittenverderbnis. —

3) Naturalis historia 33, 1; 6, 25. 26; 12, 18: Minimaque computatione miliens centena milia sestertium annis omnibus India et Seres et paeninsula illa imperio nostro adimunt. EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums S. 62 A. I will jenen Goldabfluss nicht als Erklärungsgrund für die Geldnot der Kaiserzeit gelten lassen. — 4) MARQUARDT, Das Privatleben der Römer 1886 II, 401 zeichnet, wie mir scheint ungenau und ungenetisch, als durchschnittliche römische Anschauung Verachtung des Kleinhandels und Schätzung des Grosshandels.

Produktionszweige erschien ihm verächtlich, sittengefährlich und gemeinschädlich, als ein Ausfluss der niedrigsten und verwerflichsten Triebe der menschlichen Natur.

Immerhin hat den Tertullian seine Überzeugung, dass die irdischen Dinge an und für sich gut seien und erst durch den Menschen, der sie dem göttlichen Zwecke entfremdet, schlecht werden, vor dem Extrem dieser Auffassung bewahrt, so sehr er ihr auch, wie oben gezeigt wurde, gelegentlich seine Zustimmung zu teil werden lässt. Im 42. Kapitel des Apologeticum weist er den Vorwurf, die Christen stünden ausserhalb der Zivilisation, zurück. »Wir wohnen in dieser Welt nicht ohne Benutzung des Forums, nicht ohne Fleischmarkt, Bäder, Kaufläden, Werkstätten, Ställe, Jahrmärkte und sonstigen Handelsverkehr. Mit euch gemeinsam fahren wir auf der See, tun Kriegsdienst, treiben Ackerbau und Handel, und in gleicher Weise vereinigen wir unsere Kunstfertigkeit mit der der anderen und geben die Erzeugnisse unserer Arbeit euch zum Verbrauch hin»¹⁾. Wenn sich nach dieser Darstellung die Christen nicht von der Teilnahme am wirtschaftlichen Prozess der Produktion und Konsumtion ausschliessen, so sind sie freilich stets dessen eingedenk, »dass sie Gott dem Schöpfer Dank schuldig sind, und verschmähen keine der Früchte seiner Werke, allerdings zügeln wir uns, dass wir uns ihrer nicht über das rechte Mass oder in verkehrter Weise bedienen«.

Die christliche Gemeinschaft aber ist es, die nach Tertullian jene den göttlichen Zwecken entsprechende Verwertung der Wirtschaftsgüter vermittelt, in ihr ruhen die Kräfte, die dem Missbrauch derselben ein Ende bereiten. Nicht von der Erkenntnis des einzelnen, sondern von Urteil und Bestimmung der Gemeinde hängt die richtige Wirtschaftsbetrachtung und Wirtschaftspraxis ab.

»Wir bilden eine Korporation²⁾ durch die Mitwisserschaft der Religion, durch die Einheit der Kirchengemeinschaft und das Bündnis der Hoffnung. Nur

1) Apologeticum c. 42: itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commercis cohabitamus in hoc saeculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus, et rusticamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro (MIGNE, Patrologia latina I, 491). — 2) Apologeticum c. 39: corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. Der zweite Satz ist die Folgerung aus: vos parum homines, quia mali fratres. Weiter: Sed eo fortasse minus legitimi existimamur, quia ex substantia familiari fratres sumus, quae penes vos fere dirimit fraternitatem. Itaque qui animo animaue miscemur nihil de rei communicatione dubitamus: omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores (MIGNE I, 468 ff.).

das sind gute Menschen, die gute Brüder sind. Ihr haltet uns freilich vielleicht deshalb für weniger rechtmässige Brüder, weil wir auch dann Brüder sind, wenn es sich um das Familienvermögen handelt, das bei euch in der Regel die Brüderlichkeit zum Scheitern bringt. Und so haben wir, die wir uns nach Geist und Seele vereinigen, kein Bedenken hinsichtlich der Mitteilung unserer Habe. Wir haben alles gemein, nur nicht unsere Ehefrauen»¹⁾.

Die Darstellung im 42. Kapitel des Apologeticum, die von der wirtschaftlichen Tätigkeit der Christen ein Bild entrollt und von ihnen sagt, dass sie ihre Arbeitserzeugnisse den Heiden zum Verbräuche mitteilen, lässt nun keine Unklarheit darüber, dass die obige Schilderung des 39. Kapitels nicht etwa die Behauptung einer kommunistischen Organisation der Christengemeinden enthält. Es kann kein Zweifel obwalten, dass Tertullians Gedankengang der ist: wie alle Gemeindeglieder in geistigem und seelischem Austausch stehen, so auch in wirtschaftlichem, wie jeder den anderen an seinem Seelenleben teilnehmen lässt, so auch an seinem Vermögen. Die brüderliche Liebe weiss alle wirtschaftlichen Unterschiede unter den Gemeindegliedern auszugleichen, freilich nur unter diesen; im Wirtschaftsverkehr der Christen mit allen, die ausserhalb der Gemeinde leben, bestehen die Grundbedingungen des Wirtschaftslebens, das sich auf Produktion und Konsumtion aufbaut, zu Recht.

Ein wesentlicher Faktor bei der Durchführung und Vollendung des christlichen Wirtschaftsprogrammes ist und bleibt nach alledem die korporativ geschlossene christliche Gemeinde. An dieser Grundtatsache wird auch nichts geändert durch den Versuch, den Tertullian zu Schluss des 39. Kapitels unternimmt, diese Gemeinde gegen die Namensbeilegung »Faktion« zu schützen. Der Zweck einer Gemeinschaft allein, so argumentiert er, könne entscheiden, ob sie eine erlaubte oder unerlaubte Verbindung sei: »Wenn rechtschaffene und gute Leute zusammenkommen, so ist das keine Faktion, sondern ein Senat. Ganz im Gegenteil verdienen jene den Namen einer Faktion, die sich zum Hass gegen die Guten und

¹⁾ Die Übersetzung von UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 121: »Wir haben alles gemein, nur nicht die Weiber«, für die ich mich auch in meiner Wirtschaftlichen Tätigkeit der Kirche I, 118 entschied (ebenso LOOFS, Anti-Häckel S. 22), habe ich, da sie mir zu Missverständnissen Anlass zu geben scheint, durch die obige ersetzt, die sinngemässer und auch mehr dem Sinne Tertullians gemäss ist, der zwei Bücher ad uxorem (an seine Frau) geschrieben hat.

Rechtschaffenen verschwören.« Der Schreiber dieser Sätze mag das Bedürfnis empfunden haben, nochmals ausdrücklich die Freiheit und Geistigkeit eines durch Gottseligkeit begründeten Gemeinschaftslebens hervorzuheben. Den Weg dieser Brudergemeinde hin zur Verfassungskirche vermochte er nicht aufzuhalten, ja er half ihn durch seine Theorie von der Notwendigkeit der Gemeinde für die Wirtschaftsbetätigung des einzelnen geradezu beschleunigen, fast ebenso sehr wie durch seine Theorie von der apostolischen Tradition.

Um Tertullians Stellung in der Wirtschaftslehre zum Abschluss zu bringen und das Bild des mit praktischem Blick in die ihn umgebende Wirklichkeit ausgezeichneten Denkers zu vollenden, verlohnt es sich wohl, seine Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit darzulegen. Zwei Stellen seiner Schriften kommen hier in Betracht, die freilich wieder einander nicht entsprechen und sich schwer aufeinander reimen lassen. Die eine lautet so¹⁾: »Der Erdkreis wird mit jedem Tage angebauter und kultivierter als vorher. Schon ist alles wegsam, alles erforscht, alles geschäftig; früher berüchtigte Einöden sind durch anmutige Landgüter verdrängt, Wälder durch Saatfelder gebändigt, das Wild durch Herden ersetzt, Sandwüsten besät, Felsen geebnet, Sümpfe ausgetrocknet, so viel Städte, wie einst nicht Hütten. Schon liegen die Inseln nicht mehr wüst, und die Klippen schrecken nicht; überall Häuser, überall ein Volk, überall ein Staat, überall Leben! Am deutlichsten spricht die Menge der Menschen. Wir überlasten die Welt; kaum genügen uns die Elemente; die Bedürfnisse pressen uns, und Klagen bei allen, weil uns die Natur schon nicht mehr erhalten kann. Wahrhaftig, man muss Pest und Hungersnot, Kriege und

1) De anima c. 30: certe quidem ipse orbis in promptu est cultior de die et instructior pristino. Omnia iam pervia, omnia nota, omnia negotiosa, solitudines famosas retro fundi amoenissimi obliteraverunt, silvas arva domuerunt, feras pecora fugaverunt, harenae seruntur, saxa panduntur, paludes eliquantur, tantae urbes quantae non casae quondam. Jam nec insulae horrent nec scopuli terrent; ubique domus, ubique populus, ubique respublica, ubique vita. Summum testimonium frequentiae humanae. Onerosi sumus mundo, vix nobis elementa sufficiunt, et necessitates artiores, et querellae apud omnes, dum iam nos natura non sustinet. Revera lues et fames et bella et voragine civitatum pro remedio deputanda, tamquam tonsura insolescentis generis humani (Opera, rec. REIFFERSCHIED et WISSOWA, Corpus script. eccl. lat. 20, 350). Die Übersetzung nach OTTO SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt 1895 I, 388. Die Fruchtbarkeit der Ehen in Afrika und Ägypten ist schon im ersten Jahrhundert n. Chr. Columella und Plinius aufgefallen. Vergl. SEECK a. a. O. I, 326, 504.

Erdbeben für Heilmittel halten, gleichsam für ein Beschneiden der ins Kraut schießenden Menschheit.«

Die andere Stelle beschäftigt sich mit den Christen: »Zahlreicher freilich sind die Mauren und Markomannen und sogar die Parther. Von gestern erst sind wir, und doch haben wir schon all das Eurige erfüllt, die Städte, Inseln, Kastelle, Munizipien, Ratsversammlungen, sogar die Heerlager, Zünfte und Dekurien, den Palast, den Senat, das Forum; wir haben euch nur die Tempel gelassen«¹⁾. Dann spricht er davon, dass die Christen eine Waffe gegen das Römerreich in der Hand hätten, die sie benutzen könnten: die Auswanderung. »Wenn wir, eine solche Anzahl von Menschen, uns von euch losgerissen und nach irgend einem abgelegenen Winkel des Erdkreises entfernt hätten, so würde sicher der Verlust einer solchen Zahl von Bürgern jeder verschiedenen Art euch schon durch die blasse Lossagung bestraft haben. Ohne allen Zweifel wäret ihr sehr erschrocken gewesen bei eurer Verlassenheit, bei dem Stillstande des Verkehrs und dem unheimlichen Anblick einer gewissermassen ausgestorbenen Welt, ihr hättet euch nach Leuten umsehen müssen, über welche ihr befehlen könntet.«

Die beiden Stellen sind für die Beurteilung des Bevölkerungsproblems des ausgehenden Altertums von hohem Wert.

Es geht wohl kaum an, die erste Stelle aus *de anima*, wie SEECK offenbar will²⁾, nur auf Tertullians afrikanische Heimat zu beziehen, denn er spricht deutlich vom Erdkreis. Auch die zweite Stelle aus dem *Apologeticum* dürfte man kaum in einen Gegensatz zu der ersten bringen können. Es kommt dem Verfasser nicht darauf an, einen Stillstand des Verkehrs und eine Verödung in der damaligen Welt zu konstatieren; seine Absicht ist es vielmehr, in einer allerdings starken rhetorischen Übertreibung die Zahl der Christen als so bedeutend anzunehmen, dass ihre Auswanderung Volkswirtschaft, Kultur und Verkehr des ganzen

1) *Apologeticum* c. 37: *Plures nimirum Mauri et Marcomanni ipsique Parthi. Hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum, sola vobis reliquimus templa. Si enim tanta vis hominum in aliquem orbis remoti sinum abruppissemus a vobis, suffudisset utique dominationem vestram tot qualiumcumque amissio civium, imo et ipsa destitutione punisset. Procul dubio expavissetis ad solitudinem vestram, ad silentium rerum et stuporem quemdam quasi mortui orbis; quaesissetis quibus imperaretis* (MIGNE, *Patrologia latina* I, 462 f. —
2) SEECK a. a. O. I, 388.

Erdkreises, über den sich die Christen ausgebreitet haben, in eine ernsthafte Gefahr bringen dürfte.

Die Annahme EDUARD MEYERS, dass schon unter Kaiser Markus (161 bis 180) ein »kolossaler Bevölkerungsrückgang« sich im Römerreich fühlbar gemacht habe¹⁾, lässt sich nach dieser packenden Schilderung aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts wohl kaum aufrecht erhalten. Tertullian häuft ja geradezu die Begriffe und Sätze, um das Wachstum der Bevölkerung zu kennzeichnen, ja er weist auf ein Missverhältnis zwischen der zunehmenden Bevölkerung und der Vermehrung der Unterhaltsmittel hin und erkennt, ganz wie später die Bevölkerungspolitiker des 17. und 18. Jahrhunderts²⁾ und namentlich ROBERT MALTHUS, in den Epidemien, Kriegen und Erdbeben die Heilmittel für den Zustand einer Übervölkerung der Menschheit. Zu erwähnen wäre in diesem Zusammenhang auch das Urteil, das im Jahre 249 die allerdings von Tertullian stark beeinflusste Schrift Cyprians »De habitu virginum« abgegeben hat³⁾: »Solange die Welt noch wüst und leer ist, mögen wir in fruchtbarer Zeugung die Volkszahl fortpflanzen und zur Vermehrung des Menschengeschlechtes heranwachsen: nun aber, da der Erdkreis bevölkert und die Welt überfüllt ist, kastrieren sich die für das Himmelreich, die die Enthaltbarkeit fassen können.«

Als ein beredter Zeuge für die Bevölkerungssteigerung im Römerreich des beginnenden dritten Jahrhunderts und als ihr Gegner aus rein

1) EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums 1895 S. 58 und Artikel »Die Bevölkerung des Altertums« im Handwörterbuch der Staatswissenschaften II (1899) S. 688. Von dem erschreckenden Bevölkerungsrückgang hatte schon ZUMPT gesprochen, Über den Stand der Bevölkerung und Volksvermehrung im Altertum, Abhandl. der Berliner Akademie 1840. — 2) Fast wörtlich übereinstimmend mit den Gründen Tertullians i. J. 1677 MATHEW HALE, The primitive origination of mankind, deutsche Übersetzung von HEINRICH SCHMETTAU, 1683 S. 330. Vergl. LUDWIG ELSTER, Artikel Bevölkerungslehre und Bevölkerungspolitik im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1899 II, 727. Den Ehegesetzen der Kaiserzeit und dem durch sie begünstigten Wachstum der Nachkommenschaft steht Tertullian nicht freundlich gegenüber. De exhortatione castitatis 12: importunitas liberorum, ad quos suscipiendos legibus compelluntur homines. Ad uxorem I, 5 von dem Kindermord, den die Heiden begehen, um den Lasten, die Kinder verursachen, zu entgehen. — 3) Cyprian, de habitu virginum c. 23: Dum adhuc rudis mundus et inanis est, copiam fecunditate generantes propagamur et crescimus ad humani generis augmentum: cum iam refertus est orbis et mundus impletus, qui capere continentiam possunt, spadonum more viventes castrantur ad regnum. S. SEECK, Untergang I. 533 f.

wirtschaftlichen Gründen steht Tertullian vor uns. Widrige Naturereignisse, die Kämpfe und Gefahren des Menschenlebens und der menschlichen Gesellschaft gelten ihm als Heilkräfte, die jenem Streben der Bevölkerung, über die Unterhaltungsmittel hinaus zu wachsen, Einhalt gebieten, Elend und Jammer vermindern und den Genuss der gesteigerten Kultur allgemein zugänglicher machen.

Noch nach einer anderen Richtung vermag die Äusserung von Apologeticum 37 unser Interesse zu wecken. Sie erscheint als ein kleiner Beitrag zur Bevölkerungsstatistik der Kirche des dritten Jahrhunderts. Vorsichtig wird man ja selbstverständlich mit dieser Notiz verfahren müssen, aber bei dem Mangel statistischer Zahlen aus jenen Zeiten darf man auch nicht an ihr vorübergehen.

Die Mauren, Markomannen und sogar die Parther, so sagt Tertullian, sind freilich zahlreicher als die Christen. Es lag nahe, gerade die Namen dieser Völkerschaften zu erwähnen. Im Jahre 166 war der Partherkrieg, den Verus vier Jahre lang geführt hatte, zum Abschluss gebracht, unter Kaiser Markus hatte der Markomannenkrieg vom Jahre 167 bis 175, dann wieder vom Jahre 178 bis 180 gedauert, auch ein Maurenkrieg hatte unter diesem Kaiser in Bätika und Lusitanien gespielt¹⁾, und die Beutezüge der Mauren haben seit dem dritten Jahrhundert in Afrika nicht mehr aufgehört.

Unter allen diesen Völkerschaften lässt sich mittels unserer Nachrichten nur die Volkszahl des Markomannenstammes ganz annähernd berechnen. Im ersten Jahrhundert n. Chr. berichtet Vellejus Paterculus²⁾, dass ein Heer Marbods aus 70000 Fussgängern und 4000 Reitern bestanden hätte. Um aus diesem Kontingent von 74000 Mann die Gesamtzahl des Stammes zu berechnen, beachte man, dass Cäsar³⁾ im Jahre 58 v. Chr. 92000 Waffenfähige auf 368000 Helvetier, also einen auf vier Volksgenossen rechnete. In unserem Falle würden also die 74000 Wehrhaften auf 296000, rund 300000 Markomannen schliessen lassen⁴⁾. Diese Berechnung gewinnt

1) Partherkrieg: Hist. Aug. Verus Imp. 7. Cassius Dio 71. 1—2. Markomannenkrieg: Cassius Dio 71, 3—5. 7—21. Hist. Aug. Ant. Phil. 12—17. 22—27. Maurenkrieg: vita Marci 21. 22; vita Severi 2. S. MOMMSEN, Römische Geschichte V, 639 über die Maureneinfälle an der spanischen Küste und SCHMIDT, Geschichte der Wandalen 1901 S. 58 über die Maurenunruhen in Afrika. — 2) Historia Romana II, 109. — 3) De bello Gallico I, 29. — 4) Auf die Stellen aus Vell. Paterc. und Cäsar machte in diesem Zusammenhang aufmerksam HEINRICH KELLNER, Übersetzer Tertullians in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter 1871 S. 106 A. 2.

sehr an Wahrscheinlichkeit, da wir auch sonst öfters von einer gleichen Kopfzahl germanischer und gallischer Völkerschaften hören. Plutarch¹⁾ gibt uns die Zahl der Cimbern und Teutonen, die im Jahre 113 v. Chr. an der italischen Ostgrenze erschienen, auf 300000 an, die zur Verteidigung ihrer Unabhängigkeit im Jahre 57 v. Chr. vereinigten Belgier sind nach Cäsars Berechnung²⁾ gleichfalls 300000 Mann stark, und auch die Alamannen, die im Jahre 253 n. Chr. von Gallienus bei Mailand geschlagen werden, schätzt JOHANNES ZONARAS auf 300000 Köpfe³⁾.

Um die Kopfzahl der Parther und Mauren zu berechnen, fehlen uns alle Anhaltspunkte. So bliebe allein der Vergleich mit den Markomannen. Da nach Tertullian hinter deren annäherungsweise auf 300000 Köpfe ermittelten Volkszahl die Zahl der Christen zurückbleibt, so mag diese nach seiner Schätzung etwa 200000 betragen haben. Fraglich bleibt dann allerdings, auf welches Landesgebiet sich diese Kopfzahl verteilt. Tertullian bemerkt zwar, dass sich die Christen über den ganzen Erdkreis ausbreiteten, vermutlich hat er aber bei seinem kurz hingeworfenen Vergleich nur an das abendländische Römerreich, oder sogar nur an das römische Afrika gedacht; war doch sein Apologeticum zunächst nur an den Statthalter Afrikas gerichtet⁴⁾, und malt er doch in cap. 37 die Wirkung einer möglicherweise eintretenden Christenauswanderung in dem »unheimlichen Anblick einer gleichsam ausgestorbenen Stadt« und denkt also bei Fortführung seiner Schätzung vielleicht sogar nur an Karthago. So dürfte man wohl kaum fehlgehen, wenn man allein die Zahl der Christen in Afrika auf 200000 veranschlagt. Auch dann erscheint diese Zahl immerhin noch nicht allzu bedeutend. Nach dem von EDUARD MEYER modifizierten Bevölkerungsansatz BELOCHS⁵⁾ betrug für die Zeit des Todes des Augustus (14 n. Chr.) die Bevölkerung des römischen Afrika sechs Millionen. Rechnen wir wirklich nach zeitgenössischen Berichten⁶⁾

1) Marius c. 11. — 2) De bello Gallico II, 4. — 3) *Χρονικόν* XII, 24. Die Usipeter und Tenkterer sind nach Cäsar, de bello Gallico IV, 15 an 130000 Mann stark, so dass auf ein Einzelvolk 215000 kämen. In einer Anzahl von 200000 Mann werden auch die Westgoten im Jahre 376 n. Chr. in römisches Gebiet aufgenommen. Amm. Marc. 31. — 4) So EBERT, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters 1874 I, 37. Die Behauptung des Eusebius, hist. eccl. V, 5, die Flugschrift sei an den römischen Senat gerichtet, findet in dem Apologeticum keine Anhaltspunkte. Vergl. c. 5 und 13 mit der direkten Anrede an die Statthalter in c. 50. — 5) EDUARD MEYER, Art. Die Bevölkerung des Altertums im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1899 II, 687. — 6) OTTO SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt 1895 I, 375, 522. EDUARD

als Bevölkerungsverlust infolge der Pest, die unter Kaiser Markus im Jahre 167 begann und zwanzig Jahre dauerte, die Hälfte der Reichsbewohner, so hätten wir die Zahl von sechs auf drei Millionen zu erniedrigen; es ist das gewiss nicht zu hoch gegriffen, wenn man bedenkt, dass Tertullian doch in *de anima* 30 von einer drohenden Übervölkerung spricht. Dann hätte sich also der fünfzehnte Teil oder sechszweidrittel Prozent der Gesamtbevölkerung des römischen Afrika ein Menschenalter nach der grossen Pest im Anfang des dritten Jahrhunderts zum Christentum bekannt.

Freilich, auf diesen ganzen bevölkerungsstatistischen Exkurs, den ich im Anschluss an Tertullians kurz hingeworfene Bemerkung nicht unterdrücken wollte, passen doch auch die skeptischen Worte HOLMS über die Abschätzung der Einwohnerzahl im Altertum¹⁾: »Fürs Altertum haben wir hauptsächlich moderne Schätzungen, also Vermutungen, und die aus denselben gezogenen Schlüsse sind somit zunächst auch nur Vermutungen, Möglichkeiten auf Grund von Möglichkeiten. War die erste Vermutung schwach, so ist das ganze Gebäude, trotz seiner schönen Fassade, unsolid«.

Sind nach alledem, wenn man Tertullians Notizen im Zusammenhang mit dem Stand der Bevölkerung des Römerreichs betrachtet, die Christen auch der Zahl nach zu Anfang des dritten Jahrhunderts in Afrika noch nicht relativ beträchtlich gewesen²⁾, so erscheint gleichwohl ihre soziale Stellung recht bedeutend. Dass sich Christen in Rat und Heer, Zunft, Senat und Palast befinden, haben wir schon im 37. Kapitel des Apologeticum gehört, und auch im ersten Kapitel dieser Flugschrift erzählt der Verfasser, dass sie in Stadt und Land, in Burgen und auf Inseln sich befänden, »dass jedes Geschlecht, Alter und Stand, ja sogar Leute in Würden zu diesem

MEYER a. a. O. im Handwörterbuch S. 688 meint, die Bevölkerungsverheerung durch die Pest von 167 habe sich nie wieder ausgeglichen. Das wäre dann in der Tat, wie er an anderer Stelle meint (Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums S. 58 A. 2), ein Symptom des Rückganges. Denn meistens tritt gerade im Gefolge grosser Seuchen als Reaktion eine ausserordentliche Fruchtbarkeit der Menschen ein. Vergl. SOMMERLAD, Art. Zur Geschichte der Preise im Mittelalter im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1901 VI, 212 unter Hinweis auf den schwarzen Tod des vierzehnten Jahrhunderts. Sollte aber nicht vielleicht die Bevölkerungssteigerung, von der Tertullian *de anima* c. 30 spricht, weniger, wie SEECK a. a. O. I, 388 glaubt, eine Folge der Barbarenansiedelungen im Römerreich, als vielmehr gerade eine Folge der Reaktion nach den Verheerungen einer zwanzig Jahre herrschenden Pest sein?

¹⁾ ADOLF HOLM, Geschichte Siziliens im Altertum 1898 III, 394. — ²⁾ Cyprian kennt noch alle Christen Karthagos persönlich: ep. 41 (Cypriani, Opp. Vindob. 1868): »ut iam nunc ego cui cura incumbit, omnes optime nossem«.

Bekanntnis übertreten«¹⁾. Auch seine Mahnung an die christlichen Frauen, mit kostbaren Kleidern und Schmuck keinen Luxus zu treiben²⁾ und die Torheiten der Mode nicht mitzumachen, ist ein Zeugnis für die Verbreitung von Wohlstand und Reichtum unter den Christen seiner Zeit, und dass sein Gegner, der syrische Gnostiker Marcion, der römischen Gemeinde ein Geldgeschenk von 15000 Talern (200000 Sesterzen) gestiftet hat, hat Tertullian ausdrücklich berichtet³⁾.

Die Mitteilungen des Plinius über die Christen Bithyniens aus dem ersten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts erhalten so hundert Jahre später, durch Tertullian, ihre Bestätigung für die Christen Afrikas.

Überblicken wir zum Schluss alles über Tertullian Gesagte, so erscheint uns der vielgewandte Afrikaner als die rechte Verkörperung all der Gegensätze, die das Christentum in der antiken Welt und seit dem apostolischen Zeitalter die Entwicklung des Christentums in diesem selber hervorgerufen hatte. Ein hochbedeutender Jurist, der doch göttliche und menschliche Ordnung nicht für vereinbar hält und gleichwohl in dem Korporationswesen dieses befehdeten heidnischen Staates die Grundlage christlichen Soziallebens erkennt, ein Gelehrter, der die ganze römische und griechische Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen hat und doch die weltliche Literatur für eine Torheit vor Gott hält oder aus dem Gegensatz zu den Gnostikern heraus auch in Gegensatz zu der Kultur des Hellenismus gerät, der Bekämpfer der Irrlehren der Häretiker und der erste machtvolle Vertreter der apostolischen Tradition, der doch von der Sonderung des Klerus vom Laienstande und dem Primat der römischen Kirche nichts wissen will, ein Mann, der es nicht begreift, dass die Kunst ihren Zweck und ihre Berechtigung in sich selber trägt, ein Philosoph, der doch Glauben und spekulatives Wissen nicht zu vereinen vermag⁴⁾, ein solcher Mann

1) Apolog. c. 1: obsessam vociferantur civitatem, in agris, in castellis, in insulis Christianos; omnem sexum, aetatem, conditionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen quasi detrimento maerent (MIGNE I, 262 f.). — 2) De cultu feminarum I, 9 und II, 13. Vergl. EBERT a. a. O. I, 52. — 3) De praescriptione haereticorum c. 30. Marcion quidem cum ducentis sestertiis quae ecclesiae intulerat. Das Neutrum »quae« zeigt, dass sestertiis Dativ von sestertia (nicht sestertii) ist und dass also die Multiplikation mit 1000 Platz greifen muss. »Die reiche römische Gemeinde« sagt mit Berufung hierauf FRIEDBERG, Kirchenrecht S. 29. — 4) Siehe G. R. HAUSCHILD, Tertullians Psychologie und Erkenntnistheorie, Programm des städtischen Gymnasiums zu Frankfurt a. M. 1880. HAUSCHILD hat S. 72 f. besonders ausgeführt, dass Tertullian adversus Marcionem 2, 6 die Willensfreiheit verteidigt gegen Marcion nicht nur, sondern auch gegen Hermogenes und die Valentinianer.

war natürlich nicht gemacht, den Zwiespalt, der durch die Wirtschaftslehre des Christentums hindurchging, zu mildern oder zu versöhnen. Wohl hat er einen offenen Blick für die realen Verhältnisse seiner Zeit und erscheint als ein gewichtiger Zeuge für die Erkenntnis der Bevölkerungsstatistik und der sozialen Lage der Christenheit des dritten Jahrhunderts. Aber hier erachtet er irdischen Besitz als unvereinbar mit dem Reich Gottes, dort gilt ihm der Mensch einmal als ein würdiger Bewohner, den Gottes Güte der Erde gegeben hat, dann als der Missetäter, der die irdischen Güter, die uranfänglich gut sind, den Zwecken des Gottesreiches entfremdet, hier erklärt er unter dem Einfluss der römischen Auffassung den Handel für schlechthin verwerflich, dort hält er die Teilnahme am Wirtschaftsleben für Kennzeichen und Aufgabe eines guten Staatsbürgers, hier verdammt er Kunst, Luxus und Mode (denn Gott lasse wohl Blumen, aber keine Kränze, und wohl Wolle, aber keine Purpurwolle wachsen)¹⁾, und dort lenkt er den Trieb des christlichen Künstlers gerade auf Arbeiten der Luxusindustrie hin²⁾. Nur eines hat er sich aus seiner juristischen Vergangenheit und aus der militärischen Atmosphäre seines väterlichen Hauses bewahrt: den Sinn für die in strenger Zucht wurzelnde Macht der Gemeinschaft, als deren tragendes Prinzip freilich für den Christen die Bruderliebe in Betracht kommt. Die in Liebe und Zucht verbundene Gemeinschaft ist es, die für Wirtschaftslehre wie Wirtschaftsleben der Christen hohe Bedeutung gewinnt: sie vermittelt ihnen die Fähigkeit, sich des Guten des Erdenlebens mit rechtem Mass und in rechter Weise zu bedienen, und sie vermag entsprechend dem seelischen Austausch, den sie unter ihren Mitgliedern herstellt, auch alle wirtschaftlichen Unterschiede zwischen ihnen auszugleichen. Wie erscheint doch diese ganze Auffassung so glatt und äusserlich korrekt, keine Spur von dem tiefinnerlichen Ringen eines Paulus³⁾, um bei der wirtschaftlichen Betätigung der Nächstenliebe die Freiheit des Gebens mit der Pflicht des Gebens in Einklang zu bringen.

1) De cultu feminarum I, 8 (MIGNE I, 1312. — ²⁾ Soccus et baxa quotidie deauratur, Mercurius et Serapis non quotidie. Sufficiat ad quaestum artificiorum. Frequentior est omni superstitione luxuria et ambitio, De idololatria c. 8 (opera, rec. REIFFERSCHIED et WISSOWA, Corpus script. ecl. lat. 20, 37). — ³⁾ 2. Kor. 8, 7 und 8: Ἀλλ' ὅσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε, πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ, καὶ τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ, ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε· οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐτέρων σπουδῆς καὶ τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον δοκιμάζων. Vergl. ROSCHER, System der Armenpflege und Armenpolitik 1894 S. 76.

Tertullians Schüler, Cyprian¹⁾, der seinen Lehrer nach dem Zeugnis des Hieronymus²⁾ nur den Meister nannte, hat dessen wirtschaftliche und verfassungsrechtliche Grundgedanken übernommen und sie nur, auch er vor seiner Bekehrung Mitte der vierziger Jahre des dritten Jahrhunderts Lehrer der gerichtlichen Beredsamkeit, nach der förmalen Seite hin erweitert und vergrößert.

Cyprian ist der unbedingteste Verteidiger der kirchlichen Zentralisation, der Begründer des Dogmas von der alleinseligmachenden Kirche. Die Kirche ist ihm die auf den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel beruhende Gemeinschaft³⁾, hat nur in den Bischöfen ihr Dasein⁴⁾, die von Petrus die Binde- und Lösegewalt als Erbteil überkommen⁵⁾ und die Träger des heiligen Geistes sind, gehorsame Zugehörigkeit zu dieser Kirche ist Seligkeitsbedingung für den einzelnen. »Gott kann nicht zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat.« »Oder darf der wähen mit Christus zu sein, der sich den Bischöfen feindlich gegenüberstellt?« »Ausser der Kirche giebt es kein Heil«⁶⁾.

Es kann uns nicht wundernehmen, dass ein Mann wie Cyprian, der den Kirchenbegriff dergestalt verflacht und veräusserlicht hat, auch aus der wirtschaftlichen Betätigung der Christen den Faktor der Innerlichkeit und das subjektive Moment in der Einschätzung der Wirtschaftsgüter zu entfernen trachtete. Es ist die Schrift »de opere et eleemosynis«, in der

1) Geboren im Beginn des dritten Jahrhunderts und gestorben im Jahre 258 als Märtyrer zu Karthago. — 2) De viris illustribus c. 53. — 3) De unitate ecclesiae c. 4: quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et caeteri apostoli quod fuit Petrus, pars consortio praediti et honoris et potestatis: sed exordium ab unitate proficiscitur ut ecclesia una Christi monstretur . . . hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit? Ich habe hier die Zusatzfälschungen weggelassen. — 4) Ep. 66, 8: unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse (Corpus S. S. eccl. lat. Vindob. 1871 III, 2, 733. — 5) Ep. 33, 1: inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur. — 6) Habere iam Deum non potest patrem, qui ecclesiam non habet matrem (de un. eccl. 6). An esse sibi cum Christo videtur qui contra sacerdotes facit (ib. c. 17)? Salus extra ecclesiam esse non potest (ib. c. 6 und ep. IV, 4 ad Pomponium). Bei Cyprian wird ebenso wie bei Augustin und Ambrosius »sacerdos« fast ausschliesslich im Sinne von Bischof gebraucht. S. GRÜTZMACHER, Die Bedeutung Benedikts von Nursia 1892 S. 36.

Cyprian die These verfocht, dass auch abgesehen von der Gesinnung des Gebers das kirchliche Werk einen gewissen Wert habe, jene Lehre von dem *opus operatum*. Es ist überaus charakteristisch, wie hierbei der Afrikaner, der inmitten eines Kulturgebietes erwachsen war, das der semitischen Kultur so viel verdankte, das Alte Testament und vorzüglich die Apokryphen zur Begründung heranzog. Hatte er die Forderung des Gehorsams gegen die Bischöfe hauptsächlich auf Deuteron. 17, 12 gestützt¹⁾, so steht er hier ganz im Bekenntnis jener werkheiligen Stellen der Apokryphen, Tob. 12, 9 Sirach 29, 12 und 3, 33, die weit über die alttestamentliche Wertung des Almosens hinausgreifen. »Wie das Wasser Feuer auslöscht, so löschen die Almosen die Sünde aus«.

Cyprian ist der erste, der die Stelle Luk. 11, 41, deren oben S. 8f. gedacht worden ist, im Sinne jener werkheiligen apokryphischen Auffassung, die dann auch Eigentum des Mittelalters geworden ist, aufgefasst hat, wenn er im Eingang seiner Schrift auseinandersetzt, dass der Christ durch gute Werke die Sünden, die er auch nach Empfang der Taufgnade begangen hat, auszutilgen vermag. Derjenige, der wohlthätig ist, braucht keineswegs zu bangen, er könne in Mangel geraten. Vielmehr die Reichen, die an guten Werken unfruchtbar sind, verfallen dem Mangel, während die Dankgebete der Armen für die empfangenen Almosen infolge göttlicher Wiedervergeltung das Vermögen des Wohltatspenders erhöhen. Also erkaufe dir mit dem irdischen Reichtum die Güter Christi, verdiene dir durch gute Werke die Gnade Gottes (c. 14). Keinesfalls dürfe jemand, (und hier folgen die Gedanken, die im fünften Jahrhundert Salvian von Marseille übernommen und ausgebaut hat), Kargheit im Wohltun mit der Sorge für seine Kinder entschuldigen. »Denn wenn man durch Almosen an die Armen sich Gott zum Schuldner macht, so hat man keinen Grund, Irdisches dem Himmlischen vorzuziehen«²⁾. Vielmehr, gerade je grösser die Zahl der Kinder, desto mehr soll man gute Werke tun: »denn vieler Sünden müssen gesühnt, vieler Gewissen gereinigt, vieler Seelen gerettet werden. Wie in diesem zeitlichen Leben die Kosten für Nahrung und Unterhalt der Kinder um so grösser sind, je grösser deren Zahl ist, ebenso muss auch im geistigen und himmlischen Leben der

¹⁾ Ep. 43 im Corpus S. S. eccl. lat. Vindob. 1871 III, 2, 596. — ²⁾ C. 16: Si enim Deus eleemosynis pauperum faeneratur et cum datur minimis Christo datur, non est quod quis terrena caelestibus praeferat nec divinis humana praeponat (opera, recensuit GUILIELMUS HARTEL 1858. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum III, 1, 386).

Aufwand an guten Werken um so stärker sein, je beträchtlicher die Schar der Kinder ist«¹⁾. »Wähne nicht, der sei ein rechter Vater für deine Kinder, der nur eine Zeitlang lebt und schwach ist, sondern suche den für sie zu gewinnen, der der ewige und starke Vater geistiger Kinder ist. Ihm überantworte deine Schätze, die du für deine Erben aufbewahrst, er sei der Vormund deiner Kinder, er der Verwalter ihres Vermögens«. »Das Gott anvertraute Vermögen entreisst kein Staat, kein Fiskus zieht es ein noch richtet es irgend eine gerichtliche Intrige zu Grund«. »Ein pflichtvergessener und verräterischer Vater bist du also, wenn du nicht treulich für deine Kinder sorgst, der du mehr auf ihr irdisches als auf ihr himmlisches Erbteil bedacht bist«²⁾. Gewiss, Vergleiche der Wirtschaftsgedanken von zwei Persönlichkeiten aus verschiedenen Zeitepochen sind nur mit Vorsicht durchzuführen. Und doch mag hier ein Hinweis auf Anschauungen nicht fehlen, die denen Cyprians ähnlich Lassalle 1861 in seinem »System der erworbenen Rechte« vertreten hat. Man mag in den Schlussfolgerungen im einzelnen keine Analoga finden. Aber man achte doch auf Lassalles Satz, dass unser Erbrecht ein einziges grosses Missverständnis ist. Die Gesellschaft kann in jedem Augenblick die Hinterlassenschaften zu gerechterer Verteilung an sich nehmen. Der Grundgedanke zeigt wenig Verschiedenheit, bloss nach Cyprian gehört nicht der Gesellschaft, sondern den Armen die Hinterlassenschaft. Durch Almosengeben wird man Gott ähnlich, und hier in cap. 25 kommt Cyprian auch auf die Wirtschaftseinrichtungen der jerusalemischen Urgemeinde zu sprechen³⁾. »Die Häuser und Grundstücke verkauften sie damals und

1) C. 18: multorum delicta redimenda sunt, multorum purgandae conscientiae, multorum animae liberandae. Ut in hac vita saeculari alendis sustinendisque pignoribus quo maior est numerus hoc maior et sumptus est, ita et in vita spiritali adque caelesti quo amplior fuerit pignoribus copia esse et operum debet maior inquit (Corpus III, 1, 387). — 2) C. 19: nec eum liberis tuis cogites patrem qui et temporarius et infirmus est, sed illum pares qui aeternus et firmus filiorum spiritalium pater est. Illi adsigna facultates tuas, quas heredibus servas: ille sit liberis tuis tutor, ille curator. Patrimonium Deo creditum nec republica eripit nec fiscus invadit nec calumnia aliqua forensis evertit. Praevaricator itaque et proditor pater es, nisi filiis tuis fideliter consulas, qui studes terreno magis quam caelesti patrimonio. — 3) C. 25: domicilia tunc et praedia venundabant et dispensandam pauperibus quantitatem libenter ac largiter apostolis obferebant (ähnlich de unitate ecclesiae c: 26). Talis tunc fuit in operationibus cumulus qualis in dilectione consensus, sicut legimus in Actis apostolorum. Hoc est nativitate spiritali vere Dei filium fieri, hoc est lege caelesti aequitatem Dei patris imitari. Quodcumque enim Dei est in nostra usurpatione commune est, nec quisquam a beneficiis eius

brachten gern und freigebig die Summe den Aposteln, um sie unter die Armen zu verteilen.« »Ebenso gross war damals das Vollmass im Wohltun als die Eintracht in der Liebe, wie wir Apostelgeschichte 4, 32 lesen«, und nun wird der Ausspruch, keiner sagte von seinen Gütern, dass sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemeinsam, folgendermassen ausgelegt: »das heisst kraft geistiger Geburt in Wahrheit Kinder Gottes werden, das heisst das gleiche Verfahren Gottes des Vaters nachahmen. Denn alles, was von Gott kommt, ist unserer Benutzung gemeinschaftlich, keiner ist von seinen Wohltaten und Gaben ausgeschlossen, so dass das ganze Menschengeschlecht Gottes Güte und Freigebigkeit in gleicher Weise geniessen darf«. »Wer auf Erden nach diesem Beispiel der Gleichmässigkeit Einkunft und Ertrag seines Besitztums mit den Brüdern teilt, ist, indem er sich durch Spenden der Uneigennützigkeit gegen alle wohltätig erweist, ein Nachahmer Gottes des Vaters.«

In keiner Weise hat Cyprian kommunistische Tendenzen in die Schilderung der apostolischen Urgemeinde hineingetragen. Die Gaben der Gläubigen stellt er den Gaben Gottes gleich, die auch allgemeiner Benutzung offenstehen, von der niemand ausgeschlossen ist. So soll auch der Christ in selbstloser Weise von dem Ertrag seines Vermögens allen ohne Unterschied sich wohltätig erweisen und keinen von seinen Wohltaten ausschliessen.

Dass Cyprian nicht kommunistisch gedacht hat, ergibt sich schon aus dem, was wir von seiner günstigen Vermögenslage wissen. Wenn er auch nach seiner Bekehrung seinen Immobilienbesitz, seine Landgüter und Gärten verkauft und den Erlös der Kirche geschenkt hat¹⁾, so hat er doch noch so viel Privatvermögen an Mobilien behalten, dass er darauf Anweisungen ausstellen konnte, als die Armengelder nicht reichten²⁾.

et muneribus arcetur quominus omne humanum genus bonitate ac largitate divina aequaliter perfruatur. Quo aequalitatis exemplo qui possessor in terris reditus ac fructus suos cum fraternitate partitur, dum largitionibus gratuitis communis ac iustus est, Dei patris imitator est (Corpus script. eccl. lat. III, 1, 393 f.).

1) Vita Cypriani c. 2. — 2) Ep. 7: de quantitate mea propria, quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi. Corpus script. eccl. lat. III, 2, 485: Vergl. vita c. 15. RETTBERG, Thascius Caecilius Cyprianus, dargestellt nach seinem Leben und Wirken, 1831 S. 57 bemerkt wohl mit Recht, dass diese hinterlegte Summe Cyprians etwas Erübriges sei. Eine andere Meinung, etwa dass es sich hierbei um den bischöflichen Anteil an den kirchlichen Einkünften handle, darf man wohl kaum unter Berufung auf den Bericht der vita Cypriani c. 2, verfechten. Umgekehrt: ep. 7 zeigt, dass Cyprian bei seiner Bekehrung nicht sein ganzes Vermögen, sondern nur seine Immobilien zu gunsten der Kirche verkauft hat.

Und wenn die karthagische Gemeinde, die keineswegs gross war, deren Glieder er alle persönlich kannte, für kriegsgefangene numidische Christen eine Kollekte von siebeneinhalbtausend Talern (hunderttausend Sesterzen) zusammenbrachte¹⁾, so gewinnen wir immerhin das Bild eines ziemlichen Wohlstandes unter den städtischen Christen des römischen Afrika um die Mitte des dritten Jahrhunderts.

Und doch tauchen, wie bei dem Verfechter des *opus operatum* auch nicht wundert, bei Cyprian gelegentlich nicht allein heftige Verwünschungen des Reichtums als solchen, sondern auch Mahnungen zur völligen Entäusserung aller Erdengüter auf. In seinem Buche *De lapsis* ruft er aus²⁾: »Wie können die den Himmel erstreben, die durch irdische Begierden hinabgezogen werden! Sie wännen zu besitzen und sind vielmehr besessen, Sklaven und nicht Herren ihres Geldes«, und »Wie ein Feind muss die Habe gemieden, wie ein Räuber geflohen, wie Dolch und Gift von den Besitzern gefürchtet werden! Nur dazu soll dienen, was überflüssig ist, um damit Verbrechen und Schuld zu sühnen. Ohne Zaudern und reichlich soll mit unserem Reichtum für den Herrn, der einstens über uns richten wird, gewuchert werden³⁾.« Und hier scheint auch eine andere Interpretation des apostolischen Berichtes über die Urgemeinde Platz zu greifen als in *cap. 25 de opere et eleemosynis*: »Sie waren willig und freigebig, sie gaben alles, um es durch die Apostel zu verteilen«⁴⁾. Der Stand freiwilliger Armut, den der Herr von seinen Aposteln verlangte, erscheint so bereits als das ideale Ziel, dem auch die übrigen Gläubigen nachzustreben hätten⁵⁾.

In dem Zusammenhang solcher Gedankenreihen hat Cyprian denn auch seine Güterlehre ausgebildet.

¹⁾ Ep. 62, 3: *misimus autem sestertia centum milia nummorum* (Corpus III, 2, 700). Vergl. ep. 41, *ibid.* S. 587f. — ²⁾ Cap. 12: *aut quomodo caelum petunt et ad sublimia et alta conscendunt, qui terrenis cupiditatibus degravantur? possidere se credunt, qui potius possidentur, census sui servi nec ad pecuniam domini sed magis pecuniae mancipati* (Corpus III, 1, 245). — ³⁾ Cap. 35: *pro hoste vitanda res, pro latrone fugienda, pro gladio metuenda possidentibus et veneno. Ad hoc tantum profuerit quod remansit, ut inde crimen et culpa redimatur. Incunctanter et largiter opibus et facultatibus nostris qui de nobis iudicaturus est Dominus faeneretur* (Corpus III, 1, 263). — ⁴⁾ *Prompti erant, largi erant. Distribuendum per apostolos totum dabant* (Corpus III, 1, 263). — ⁵⁾ *De lapsis c. 11: sequeretur Dominum solutus et liber, ut apostoli et sub apostolis multi et nonnulli saepe fecerunt qui et rebus suis et parentibus derelictis individuus Christi nexibus adhaeserunt* (Corpus script. eccl. lat. III, 1, 245).

In der ältesten der von ihm verfassten Schrift »Ad Donatum« sagt er¹⁾: »O fluchwürdige Geistesblindheit und tiefe Finsternis unsinniger Habsucht! Da er sich der Last entledigen und die Bürde erleichtern könnte, fährt er nur fort, immer mehr den Qualen des Reichtums Sinnen und Trachten zuzuwenden. Nichts davon wird unter die Armen verteilt, und das nennen sie ihr Geld, was sie wie fremdes daheim unter Schloss und Riegel mit Angst und Sorgfalt bewachen, wovon sie nichts den Freunden, nichts den Kindern, nicht einmal sich selber zu gute kommen lassen. Sie besitzen das ihrige nur zu dem Zweck, dass es kein anderer besitzen kann, und das nennen sie ein Gut, was ihnen nur zum Übel dient.« Also an und für sich ist Geld und irdischer Besitz eine Last, und nur dann werden sie Güter und wahres Eigentum, wenn der Inhaber sie nicht unbenutzt und unproduktiv liegen lässt, sondern sie für sich und die Seinen verwendet. Es ist der gleiche Gedanke, den Goethe im Faust so ausdrückt: »Was man nicht nützt, ist eine schwere Last.« Nur dass die produktive Verwertung des Besitzes nach Cyprian dann allein eine vollständige ist, wenn sie zugleich eine Entäusserung zu gunsten der Armen ist. Und die Folgerung aus diesem Gedanken ist natürlich ein Satz, der zunächst völlig absurd klingt: für den allein wird der Besitz ein Eigentum, der sich dieses Besitzes entledigt.

Noch weiter auf der Bahn asketischer Gedankengänge ist Cyprian in der Schrift »de habitu virginum« fortgeschritten. Er begegnet dort²⁾ dem Einwand auf seine Mahnung zur Ehelosigkeit: »Du sagst, du seist wohlhabend und reich, und glaubst von dem Besitze, den dir Gott gegeben hat, auch Gebrauch machen zu sollen. Gebrauche ihn, aber zu guten Zwecken: die Armen sollen fühlen, dass du reich, die Dürftigen, dass du

1) Cap. 12: adque o detestabilis caecitas mentium et cupiditatis insanae profunda caligo, cum exonerare se possit et levare ponderibus, perguit magis fortunis argentibus incubare. Nulla in clientes inde largitio est, cum indigentibus nulla partitio est, et pecuniam suam dicunt, quam velut alienam domi clausam sollicito labore custodiunt, ex qua non amicis, non liberis quicquam, non sibi denique impertiunt, possident ad hoc tantum, ne possidere alteri liceat, et, o nominum quanta diversitas, bona appellant, ex quibus nullus illis nisi ad res malas usus est (Corpus III, 1, 14). — 2) De habitu virginum Cap. 11: locupletem te dicis et divitem et utendum putas his quae possidere te Deus voluit. Utere sed ad res salutare et bonas artes: divitem te sentiant pauperes, locupletem te sentiant indigentes. Commenda illic thesauros tuos, ubi fur nullus effodiat, quo nullus insidians grassator inrumpat: possessiones tibi sed caelestes magis compara, ut patrimonio suo unusquisque locupletior magis redimere debeat quam augere delicta (Corpus III, 1, 195).

wohlhabend bist.« »Gib deinen Schatz zur Aufbewahrung dorthin, wo ihn kein Dieb ausgräbt, wo kein lauernder Räuber einbricht; erwirb dir Besitztümer, aber himmlische, so dass jeder Vermögliche mit seinem Vermögen seine Sünden vielmehr sühnen als mehren soll.« Mit diesen Sätzen hat Cyprian ausgesprochen, dass die Entäusserung des irdischen Besitzes das Korrelat der Ehelosigkeit bildet, die beiden Prinzipien, Armut und Keuschheit erscheinen in unverkennbarem und untrennbarem Zusammenhang.

Bezeichnenderweise, aber bei dem Vertreter eines formalen Kirchenbegriffs selbstverständlich, hat Cyprian auch den Versuch gemacht, die Verwertung des Besitzes der Bestimmung des freien Individualismus zu entziehen und unter feste gesetzliche Normen zu stellen, indem er jenes dem mosaischen Recht entstammende Zehentgebot, das in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in der *Διδαχὴ* auftauchte, auch in der abendländischen Kirche seiner Zeit zur Einführung bringen wollte. Er spricht von den Leviten des alten Bundes¹⁾, die nur der Gottesverehrung oblagen und zu ihrem Unterhalt von den elf Stämmen den Zehenten aller Früchte erhielten, und meint: »Dies Beispiel ist auch jetzt für den Klerus massgebend: man darf ihm nicht die mühevollen Geschäfte der Welt aufbürden, er soll in der Ehrenstellung der aus Gemeindemitteln unterhaltenen Brüder gleichsam den Zehenten von den Früchten beziehen.« Und in der Schrift *de unitate ecclesiae* klagt Cyprian²⁾ unter Berufung auf das Beispiel der jerusalemischen Urgemeinde: »Wir dagegen geben gegenwärtig von unseren Gütern nicht einmal den Zehenten, und während der Herr zu verkaufen gebietet, kaufen wir lieber und mehren unsere Güter.« Die beiden Schriftstellen begegnen sich nicht bezüglich der geforderten Verwendung des Zehenten, dort erscheint er als Mittel zum Unterhalt des Klerus, hier als fixiertes Almosen an die Armen, aber das gleiche Bestreben dessen, der sie schrieb, offenbart sich in beiden: bestimmte

1) Ep. I, 1: quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ne molestiis et negotiis saecularibus adligentur, sed in honore sportulantium fratrum tamquam decimas ex fructibus accipientes (Corpus III, 2, 466). So absolut gewiss, wie UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 151 meinte, ist es darnach nicht, dass der Zehente zu Cyprians Zeiten noch nicht Gesetz war; die Stelle *de unitate ecclesiae* c. 26 braucht das nicht unbedingt zu beweisen. Sie könnte gerade gegenteilig aufgefasst werden als ein Beweis, dass ein bestehendes Gesetz nicht befolgt wird. — 2) C. 26: at nunc de patrimonio nec decimas damus et cum vendere iubeat Dominus, emimus potius et augemus (Corp. script. eccl. lat. III, 1, 232).

und feste regelnde Formen für die Wirtschaftsbetätigung der Christen aufrecht zu erhalten.

Von der Zeit, in der er lebte, hat uns Cyprian kein rosiges Bild entworfen: »Die Strassen des Landes sind von Strassenräubern verlegt, Seeräuber beherrschen die Meere, Kriege mit blutigen Greueln überall. Die Erde träuft vom Blute: Der Menschenmord, der, wenn ihn ein einzelner begeht, ein Verbrechen ist, heisst Tapferkeit, wenn er im Namen des Staates verübt wird.« Und in den Städten: »ein Getümmel, das trauriger ist als alle Einsamkeit«¹⁾. Das Bild verdichtet sich ihm in dem Sendschreiben ad Demetrianum zu der Annahme einer vollständigen physischen Entartung der Gegenwart: »Grauköpfe sehen wir unter den Knaben, die Haare fallen aus, noch ehe sie wachsen, und die Lebenszeit geht nicht mit dem Greisenthum aus, sondern fängt mit dem Greisenthum an. So entartet alles, was gegenwärtig entsteht, infolge des Greisenthums der Welt selber«²⁾. Die Pest des Jahres 253 erscheint ihm wie ein Vorbote des Endes der Welt, und nur die Christen vermögen unter den Trümmern des Menschengeschlechtes, getragen von der Hoffnung auf Gott und ewigen Lohn, aufrecht zu stehen³⁾.

Nicht der unwiderstehliche Schaffensdrang einer vollsaftigen Natur hat Cyprian die Feder in die Hand gedrückt: alle seine Schriften sind Gelegenheitsschriften, zwar nicht ohne Lebhaftigkeit der Empfindung und Anteilnahme des Herzens verfasst, doch stets verständig durchdacht und gut disponiert. Der hervorragend praktische Zug seines Wesens offenbart sich auch in seinen Lehren: er macht ihn zum Verteidiger der kirchlichen Zentralisation, der den Kirchenbegriff in die durch das geistliche Amt dargestellte Heilsanstalt verlegt⁴⁾, und er fordert durch ihn auf Grund alttestamentlicher Gesetzesvorschrift Gehorsam gegen die Bischofskirche als Seligkeitsbedingung der Gläubigen. Ihm dankt er den Eifer für die

1) Ad Donatum c. 6: *cerne tu itinera latronibus clausa, maria obsessa praedonibus, cruento horrore castrorum bella ubique divisa. Madet orbis mutuo sanguine: et homicidium cum admittunt singuli, crimen est: virtus vocatur, cum publice geritur.* Cap. 7: *iam si ad urbes ipsas oculos tuos convertas, celebritatem offendes omni solitudine tristiores* (Corpus III, I, 8). — 2) Ad Demetrianum c. 4: *canos videmus in pueris, capilli deficiunt antequam crescunt, nec aetas in senectutem desinit, sed incipit a senectute. Sic in ortu adhuc suo ad finem nativitas properat. Sic quodcunque nunc nascitur mundi ipsius senectute degenerat* (Corpus III, I, 354). —

3) De mortalitate c. 14 (Corpus script. eccl. lat. Vindob. 1868 III, I, 305 f.). Hier gibt Cyprian auch eine eingehende Schilderung des Verlaufs der entsetzlichen Krankheit. — 4) So GIERKE, Deutsches Genossenschaftsrecht 1881 III, 110 A. 3.

äusserlich formale Auslegung des Gebotes christlicher Besitzverwertung in der Vertretung der werkheiligen Grundsätze der Apokryphen und des mosaischen Zehentrechtes, ihm die Folgerichtigkeit in den Schlussfolgerungen, dass der Wert des Eigentums in dessen Entäusserung beruhe und dass zur Keuschheit auch die Armut gehöre. Auch vor dem letzten Schritt, der vom Verzicht auf irdischen Besitz hinüber zum Kommunismus ging, hat ihn sein praktischer Sinn bewahrt. Gemeinschaftliche Benutzung der Erdengüter findet seiner Meinung nach dann statt, wenn keiner den anderen von seinen Wohltaten ausschliesst, wenn jeder von dem Ertrag seines Besitztums allen ohne Unterschied sich wohlthätig erweist.

So steht Cyprian neben seinem Lehrer und Meister Tertullian auch als ein Zögling römischen Rechtes und als ein echtes Kind des römischen Afrika, nur hat ohne Zweifel auf Tertullians Gedankenwelt der römische, auf die Cyprians der semitische Bestandteil dieses Kulturgebietes¹⁾ seinen vorwiegendem Einfluss geübt, während beide umgekehrt nach Charakter und Temperament sich verhalten: Tertullian ist der leidenschaftliche Punier, Cyprian der schwerfälligere, aber massvolle und charakterfeste Römer. So vollzog sich in beiden Männern, nur in jedem anders, noch einmal in christlichem Gewande die Verschmelzung semitischer und römischer Kultur, auf der die Sonderart ihres Heimatlandes, des römischen Afrika, erwachsen war.

Eine andere Welt als in Afrika tritt uns in Ägypten entgegen, wirtschaftlich und kulturell lässt sich keine mit der anderen vergleichen. Die Landwirtschaft hat in Ägypten nie eine ähnlich ausschlaggebende Bedeutung für das Wirtschaftsleben gewonnen wie in Afrika²⁾, Fabrikation, Handel und Verkehr haben vorzugsweise den wirtschaftlichen Charakter dieses Landesgebietes geprägt und bestimmt. ULRICH WILCKEN hat uns jetzt mit Hilfe der Ostraka³⁾ den Beweis geliefert, dass vom dritten

1) Dass sich die phönikische Sprache noch lange Zeit, wenigstens im Privatverkehr, behauptet hat, hat MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 643, dargetan. Danach sprachen am Anfang des dritten Jahrhunderts vornehme Damen in Gross-Leptis phönikisch, und noch am Ende des vierten Jahrhunderts gab man in der Umgegend von Hippo regius bei der Anstellung von Geistlichen denen den Vorzug, die sich mit der Landbevölkerung punisch verständigen konnten. Solche Tatsachen sind immerhin beachtenswert für die Erkenntnis, ob eine Kultur fortbestanden hat, ohne dass man im übrigen auf dem extremen Standpunkt mancher Literarhistoriker zu stehen braucht, dass in der Literatur oder gar wohl nur in der Sprache eines Volkes dessen Kultur bestehe. — 2) S. MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 574 f. —

3) U. WILCKEN, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien I (1899), 675.

Jahrhundert v. Chr. bis ins dritte Jahrhundert n. Chr. die Geldwirtschaft in Staat und Privatleben geherrscht hat, ja nichts ist nach ihm bezeichnender für die Festigkeit der Geldwirtschaft, als die Wahrnehmung, dass man sogar in dem Jahrhundert des Staatsbankerotts und der Münzverschlechterungen an dem System der Geldzahlungen festgehalten hat¹⁾. Die zahlreich überlieferten Bankurkunden aus den ersten drei Jahrhunderten der Kaiserzeit liefern ein deutliches Bild von dem Umfange der Darlehens- und Zinsgeschäfte, an denen sich die Privatbanken wie die kaiserliche Bank²⁾, Kapitalisten wie kleine Leute, ja sogar die Priester heidnischer Tempel lebhaft beteiligt haben.

Gewiss ist die ägyptische Landwirtschaft keineswegs unbedeutend gewesen, und es muss immer Verwunderung erregen, wie auf dem verhältnismässig wenig umfangreichen Terrain des unteren Nillaufes, wo man nicht auf den mit einer Salzkruste überzogenen, völlig unfruchtbaren Boden³⁾ trifft, ein durch die Wasserbaukunst gehobener intensiver Feldbau sich entwickeln konnte. Aber der Grundbesitz war vornehmlich kaiserlicher Domanalbesitz⁴⁾, und die ägyptische Landwirtschaft hat für das Ausland, vor allem aber für Italien produziert, das seit dem Rückgang seines Getreidebaues auf überseeisches Korn angewiesen war. Vier Monate lang konnten die Kaiser Rom mit ägyptischem Getreide versorgen, und die Getreidemenge, die im sechsten Jahrhundert zu Justinians Zeiten (527—565) nach Konstantinopel ging, betrug $26\frac{2}{3}$ Millionen römischer Modii im Jahre⁵⁾. Aber dabei hat Ägypten selbst den Kürzeren gezogen; im Jahre 302 verfügte Diokletian, dass in Zukunft ein Teil des Getreides, das bisher nach

1) WILCKEN a. a. O. I, 680 A. 1 »zum Teil mit den wunderlichsten Mitteln«: dahin gehört die stärkere Inkurssetzung des ptolemäischen Kupfergeldes. — 2) WILCKEN a. a. O. I, 645. 679. 420. 87 (über das Fortbestehen der königlichen Bank der Ptolemäerzeit in der römischen Kaiserzeit), 674 (über Rechnungen aus dem Tempel des Jupiter Capitolinus in Arsinoe vom Jahre 215 n. Chr. Vergl. HERMES XX, 447). — 3) ULRICH WILCKEN, Papyrusurkunden im Archiv für Papyrusforschung 1900 I, 151. — 4) Diod. Sic. I, 73 veranschlagt den Bestand des ägyptischen Tempelgutes auf ein Fünftel des ganzen Landes, und MITTEIS, Aus den griechischen Papyrusurkunden 1900 S. 31 meint, viel geringer dürften auch die Domänen nicht gewesen sein. — 5) BELOCH, Zur Bevölkerungsgeschichte des Altertums in den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik 3. F. 13 (68) S. 331—32 bezieht die Angabe des Josephus, bell. Jud. II, 386 nur auf die Getreidespenden. S. WILCKEN, Ostraka I, 204 und 420. Nach Aurel. Victor Epit. I schickte Ägypten unter Augustus 20 Millionen modii nach Rom, nach Justinian 13 Edict. c. 8 aber $26\frac{2}{3}$ Millionen modii nach Konstantinopel. WILCKEN a. a. O. I, 421.

Rom ging, für die Bürgerschaft Alexandrias verwendet werden sollte¹⁾. So ruhte auch über der landwirtschaftlichen Produktion Ägyptens der geschäftige Betrieb eines ausgedehnten und weitverzweigten Handels, der die Gestaltung eines reinen Agrarstaates verhindern musste.

MOMMSEN nennt Ägypten, wie ja bei einem Fabrikland wahrscheinlich sei, die am stärksten bevölkerte Provinz des römischen Reiches²⁾, und gleich ihm schätzt auch EDUARD MEYER die Bewohnerzahl in der Kaiserzeit auf acht Millionen³⁾.

Die grösste Stadt der Provinz war Alexandria, deren Bevölkerung Diodor für die Zeit Cäsars auf 300000 freie Einwohner berechnete, ausser den Sklaven, deren Zahl BELOCH mit annähernd 200000 ansetzte⁴⁾. Seit den Tagen des Hellenismus war Alexandria einer der hervorragendsten Sitze des Welthandels, ja in der Kaiserzeit unzweifelhaft die erste Handelsstadt der Erde⁵⁾. Im dritten Jahrhundert schildert ein römischer Bericht das Geschäftstreiben und den arbeitsamen, aber auch materiellen Sinn der Bevölkerung dieser Stadt mit den Worten: »Eine Stadt der Fülle, des Reichtums und der Üppigkeit, in der niemand müssig geht. Dieser ist Glasarbeiter, jener Papierfabrikant, der dritte Leineweber. Selbst die, die mit einem körperlichen Gebrechen behaftet sind, gehen nicht müssig: der Lahme hat sein Geschäft ganz ebenso wie der Blinde und der Gichtbrüchige. Nur einen Gott gibt's dort für alle: das Geld«⁶⁾.

1) MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 571. Auch WILCKEN sagt a. a. O. I, 595 A. 2: »Drückender als diese Einzelheiten (des Steuerdrucks) mag freilich die Tatsache gewirkt haben, dass es jetzt nicht nur die Verpflegung Alexandriens, sondern auch Roms galt«. — 2) MOMMSEN a. a. O. 5, 578. — 3) Art. Die Bevölkerung des Altertums im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1899 II, 687. Über die Unverwertbarkeit der Notiz des Josephus (Bell. Jud. II, § 385: nach Ausweis der Kopfsteuer 7 $\frac{1}{2}$ Mill. mit Ausschluss der Alexandriner (*ἡ Αἴγυπτος*) πεντήκοντα πρὸς ταῖς ἑπτακοσίαις ἔχουσα μυριάδας ἀνθρώπων δίχα τῶν Ἀλεξάνδρειαν κατοικοῦντων ὡς ἔνεστιν ἐκ τῆς καθ' ἐκάστην κεφαλὴν εἰσφορᾶς τεκμήρασθαι) stimmen BELOCH, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt 1886 S. 258 und WILCKEN, Ostraka I, 239. 491 überein, während EDUARD MEYER a. a. O. S. 680 die Angabe retten will. Noch im fünften Jahrhundert berichtet Sokrates, Hist. eccl. I, 27 aus dem mareotischen Gau bei Alexandria von »vielen und volkreichen Dörfern mit prächtigen Kirchen«. — 4) Diodor XVII, 52. BELOCH a. a. O. S. 259. Höher, auf eine Million, veranschlagt sie FRIEDLÄNDER, Sittengeschichte Roms 3. Aufl. 1874 II, 140. — 5) Strabo XVII, 798: *Μέγιστον ἐμπόριον τῆς οἰκουμένης*. S. auch Didor I, 50, 7 und XVII, 52, 5. — 6) Der angebliche Brief Hadrians, der aber nicht aus dessen Zeit stammt (Flavius Vopiscus, vita Saturnini 8, 5): *civitas opulenta, dives, fecunda, in qua nemo vivat otiosus. Alii*

Dabei lag über Stadt und Land des römischen Ägypten ein überaus feingegliedertes Steuersystem, das der feingegliederten Arbeitsteilung vollkommen entsprach. Seit Augustus hatte jeder Ägypter seine Kopfsteuer zu entrichten, der Bauer ausserdem Grund- und Viehsteuer und für den Verkauf seiner Erzeugnisse Lasttier-, Waren- und Marktabgaben, der Städter Gebäude-, Gewerbe- und Einkommensteuer, abgesehen von ausserordentlichen Umlagen, die beim Regierungsantritt eines Kaisers oder bei hohem Beamtenbesuch in der Stadt aufgebracht werden mussten. Aber wenn man auch WILCKEN gewiss darin beipflichten wird, dass es sich schwer entscheiden lässt, inwieweit diese verschiedenen Arten von Steuern, von denen die Ostraka berichten, gleichzeitig erhoben wurden und demzufolge das Volk belasteten, und wenn man auch bedenkt, dass seit alters her die Bevölkerung ungemein durch Steuern belastet und deshalb an den Steuerdruck gewöhnt war, so musste doch eine so ungeheure und planlose Ausdehnung der Besteuerung auf alle erdenklichen steuerfähigen Objekte naturgemäss der Willkür des Beamtentums einen weiten Spielraum eröffnen¹⁾. Wie häufig haben zudem die mit der Steuererhebung Beauftragten diese ihrerseits weiter verpachtet, wenn auch gelegentlich die Weiterverpachtung der Steuererhebung²⁾ an Pächter aus dem Kreise der Steuerpflichtigen selber die Schikanen bei der Eintreibung wohl etwas gemildert haben mag.

In dem dicht bevölkerten Lande und namentlich in der Stadt Alexandria berührten sich die verschiedenartigsten Kulturkreise: neben dem Ägyptertum, das schon im zweiten Jahrhundert n. Chr. auf seine eigene Schrift zu verzichten begann³⁾, steht das aus Vertretern der verschiedensten

vitrum conflant, alii charta conficitur, alii linifiones, omnes certe uniuscumque artis et videntur et habentur. Podagrosi quod agant habent, habent caeci quod faciant, ne chiragri quidem apud eos otiosi vivunt. Unus illis deus nummus. Vergl. dazu MARQUARDT, Das Privatleben der Römer 1886 II², 481. 746.

1) WILCKEN, Ostraka I, 410—421. Er fragt an der Hand seiner Tabelle S. 408 bis 410, ob es denn im damaligen Ägypten überhaupt ein steuerfähiges Objekt gegeben habe, das unbesteuert geblieben wäre. S. auch die Besprechung des Buches durch AD. ERMAN, Deutsche Literaturzeitung 1901 Nr. 49 Sp. 3118 und 3119. Ob sich die Kopfsteuerpflichtigkeit auch auf die ägyptischen Frauen erstreckt hat, lässt WILCKEN unentschieden, obgleich sie ihm wahrscheinlich ist (Archiv für Papyrusforschung 1901 I, 136 f.). — 2) Von einer Verpachtung der Walkersteuer durch die Priester des Soknopaios an vier Walker berichtet WILCKEN im Archiv für Papyrusforschung I, 156 f. — 3) S. WILCKEN, Die griechischen Papyrusurkunden, ein Vortrag auf der 44. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Dresden 1897 S. 34.

Stämme zusammengesetzte Hellenentum, neben Libyern, Illyriern, Thrakern und Persern¹⁾ die Judenschaft, deren Zahl Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. den achten Teil der gesamten Bevölkerung Ägyptens ausmachte²⁾. Hellenen und Juden bewohnten hauptsächlich die Stadt Alexandria, und hier vollzog sich vornehmlich eine Verschmelzung hellenischer und orientalischer Kultur, wie sich in Afrika Phönikertum und Römertum verbunden hatten.

Es wäre doch wohl ein höchst einseitiges Bild, das man von der Bevölkerung der Hauptstadt gewinnen würde, wollte man nur die Schilderungen, die Clemens von ihrem leichtfertigen, spottlustigen und sittlich unnatürlichen Tun und Treiben entworfen hat, heranziehen, oder nur den unmutigen Urteilen antiker Schriftsteller³⁾ über den tumultsüchtigen alexandrinischen Pöbel uneingeschränkten Glauben schenken. Gewiss, dass dergleichen Eigentümlichkeiten vorhanden waren, soll nicht bestritten werden, sie finden sich aber mehr oder minder zu allen Zeiten der Geschichte in allen Weltstädten, wo sich die Hefe verschiedener Völker angesetzt hat. Wir haben jetzt glücklicherweise ein von solchen Berichten unabhängiges und sie ergänzendes Zeugnis in der Wiedergabe von Gerichtsverhandlungen vor Kaisern des ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, in den »heidnischen Märtyrerakten«, wie sie ADOLF BAUER⁴⁾ genannt hat. Von dem allgemeinen Mangel an sittlichem Ernst, den Clemens von Alexandria beklagt, bleibt da wenig noch übrig: »Von dem selbstbewussten Bürgerstolz der alexandrinischen Griechen würden diese Berichte auch dann noch zeugen, wenn sie reine literarische Fiktionen wären« (ADOLF BAUER).

Clemens von Alexandria, ein Grieche von Geburt, seit dem Jahre 189 Vorsteher der Katechetenschule in seiner zweiten Heimatsstadt, war ein Zeitgenosse des Tertullian; seine schriftstellerische Tätigkeit hat nach dem Zeugnis des Hieronymus wie die Tertullians unter Septimius Severus (193 bis 211) und Caracalla (211 bis 217) geblüht⁵⁾. Wenn wir seine Stellung in der Wirtschaftslehre und zu der christlichen Wirtschaftslehre recht erfassen wollen, so müssen wir bedenken, dass er Grieche war und

1) WILCKEN ebendort S. 32. — 2) MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 586. —

3) Cassius Dio 39, 58; 66, 8. Dio Chrysostomus or. 32. Seneca ad Helviam 19, 6. Vergl. übrigens VARGES, De statu Aegypti provinciae rom. Göttingen 1842 S. 74 ff. — 4) Archiv für Papyrusforschung 1900 I, 29—47. S. auch LUDWIG MITTEIS, Aus den griechischen Papyrusurkunden 1900 S. 10—12. —

5) Hieronymus de viris illustribus c. 38; über Tertullian c. 53.

Alexandriner wurde. Die griechische Philosophie, die ihm den Weg zum Christentum gewiesen hat, hat ihm auch die Formen geboten, in die er die christlichen Wirtschaftslehren hineingoss.

So hat er ganz unter dem Einfluss der Stoa die Beiworte reich, weise und edelgeboren, die diese dem Philosophen beilegte, dem gottesfürchtigen Christen gegeben¹⁾, und es überrascht uns nicht, wenn wir auch Wendungen, die der kynischen Philosophie eignen, bei Clemens begegnen. Der Kyniker ruft aus: »Alles gehört den Göttern, die Weisen stehen mit den Göttern in Freundschaft; unter Freunden wiederum besteht Gütergemeinschaft, also gehört alles den Weisen«²⁾, und Clemens von Alexandria äussert sich fast wörtlich damit in Übereinstimmung, nur für die Götter Gott einsetzend: »Wenn gemeinsam ist, was Freunde haben, der Mensch aber Gott befreundet ist, so gehört in der Tat nun alles dem Menschen, weil alles Gott gehört; und alles ist den beiden Freunden, Gott und dem Menschen, gemeinsam«³⁾.

Dabei aber verführt ihn der Ausspruch, dass alles dem Menschen gehöre, doch durchaus nicht zu kommunistischen Anwendungen. Der gnostischen Sekte der Karpokratianer, deren kommunistischer Anarchismus⁴⁾ auf Karpokrates und seinen Sohn Epiphanes aus Alexandria zurückgeht, hat er scharf opponiert. Wenn diese von ihrer These aus, dass Gott seine Gaben allen Lebewesen gemeinsam zu gleichmässigem Genusse darbietet, auch den Grundsatz der Weibergemeinschaft verfochten haben, so bekannte Clemens voll Entsetzen, dass das die grösste Schandtats gegen den Namen Christi sei⁵⁾. Im Anschluss an diese Widerlegung hat er auch Platos Forderung der Weibergemeinschaft⁶⁾ im zweiten Kapitel des dritten Buches der Stromata zurückgewiesen. Gewiss, auch

¹⁾ Προτρεπτικός c. 12: ὦρα οὖν ἡμῖν μόνον τὸν θεοσεβῆ Χριστιανὸν εἰπεῖν πλουσίον τε καὶ σώφρονα καὶ εὐγενῆ (MIGNE, Patrologia graeca 8, 245). —

²⁾ Diogenes von Laerte βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων VI, 37. — ³⁾ Προτρεπτικός c. 12: εἰ δὲ κοινὰ τὰ φίλων, θεοφιλῆς δὲ ὁ ἄνθρωπος τῷ Θεῷ· γίνεται δὴ οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι τὰ πάντα τοῦ Θεοῦ· καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοι τὰ πάντα, τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου (MIGNE 8, 244f. — ⁴⁾ So der Ausdruck von GEORG ADLER, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus 1899, in seiner eingehenden Darstellung S. 77—80. S. auch HILGENFELD, Ketzergeschichte des Urchristentums 1884. — ⁵⁾ Stromata III, 2: ἐξ ὧν ἡ μεγίστη κατὰ τοῦ ὀνόματος ἐξόχῃ βλασφημία (MIGNE 8, 1104 ff.). —

⁶⁾ Πολιτεία V, 457 C. D.: τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν κοινούς, καὶ μήτε γονέα ἐκγονοῦν εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γονέα.

Clemens gibt zu: »Gott hat die Menschheit zu brüderlicher Gemeinschaft geschaffen, indem er zuerst seinen Sohn hingab und den Logos verlieh als Gemeingut für alle, alles während für alle. Alles ist also gemeinsam, und die Reichen sollen nicht mehr haben wollen als andere«¹⁾. Allein er fügt sofort bei mit deutlicher Wendung gegen die Karpokratianer: »Ich weiss wohl, Gott hat uns das Recht des Genusses gegeben, aber nur bis zur Grenze des Notwendigen; wenn auch seinem Willen nach der Genuss gemeinsam sein soll. Es ist nicht in der Ordnung, dass einer im Überfluss sitzt, während viele darben. Wie viel rühmlicher ist es, ein Wohltäter von vielen zu sein, als ein prächtiges Haus zu bewohnen, wie viel klüger, sein Vermögen auf Menschen zu verwenden, statt auf Gold und Edelstein«.

Das Christentum ist es, das Clemens vor den kommunistischen Tendenzen einzelner griechischer Philosophen, wie denjenigen Platos, des Kynikers Diogenes und des Stoikers Zeno, bewahrt hat, wenn freilich auch die Ethik der Stoa seine wirtschaftssittlichen Anschauungen stark befruchtet hat. »Nur der Tugendhafte ist ein *καλὸς καγαθὸς ἀνὴρ*«, »schön ist der gerechte, der mässige, der gute Mensch, nicht der reiche«²⁾, oder »der Besitzende mag reich sein, wenn er von Gold strotzt wie ein schmutziger Lederbeutel: eine schöne Erscheinung aber ist der Gerechte, denn die Schönheit liegt in der Ordnung, wenn in Verwaltung und Verwertung des Vermögens alles nach Bedarf und rechtem Verhältnis abgeschlossen ist«³⁾. »Der beste Lebenswandel ist (auch das wieder echt stoisch) die *εὐταξία*«, die Wohlgeordnetheit, das heisst die vollkommen rechte Ordnung und eine in feste Normen gebrachte sittliche Kraft, der zufolge in der Handlungsweise jegliches seine ihm gebührende Stelle

1) *Παιδαγωγός* II, 12: *παρήγαγε δὲ τὸ γένος ἡμῶν ἐπὶ κοινονία ὁ θεός, . . . κοινὰ οὖν τὰ πάντα, καὶ μὴ πλεονεκτούντων οἱ πλούσιοι· δέδωκε γὰρ ὁ θεός, οἶδ' ὅτι, τῆς χρήσεως ἡμῖν τὴν ἐξουσίαν, ἀλλὰ μέχρι τοῦ ἀναγκαίου· καὶ τὴν χρῆσιν κοινὴν εἶναι βεβούλευται. Ἄτοπον δὲ ἓνα τρυφᾶν πενομένων πλειόνων. Πόσῳ μὲν γὰρ εὐκλεέστερον τοῦ πολυτελῶς οἰκεῖν τὸ πολλοὺς εὐεργετεῖν· πόσῳ δὲ συνειτώτερον τοῦ εἰς λίθους καὶ χρυσίον τὸ εἰς ἀνθρώπους ἀναλίσκειν (MIGNE 8, 541. 544). — 2) *Παιδαγωγός* II, 12: *διὸ καὶ μόνος ὁ σπουδαῖος καλὸς καγαθὸς ὄντως ἐστί. Καλὸς ἄρα ἄνθρωπος ὁ δίκαιος καὶ σώφρων καὶ συλλήβδην ὁ ἀγαθός, οὐχ ὁ πλούσιος (MIGNE 8, 544). — 3) *Παιδαγωγός* III, 6: *πλούσιος μὲν ὁ πολυκτῆμων ἔστω, χρυσίῳ σεσαγμένος, καθάπερ φασκάλιον ἐξόρπωμένον· εὐσχημῶν δὲ ὁ δίκαιος, ἐπεὶ εὐσχημοσύνη τάξις ἐστίν· ἐν δὲ τῷ δέοντι σχηματισμῷ περὶ τὰς διοικήσεις καὶ τὰς ἐπιδόσεις μεμετροημένη (MIGNE 8, 605).***

erhält«¹⁾. »Auch im Reichtum liegt die sonderbare Neigung, dass er wie eine Schlange bei ungeschicktem und unerfahrenem Zufassen Windungen macht, sich herumwickelt und beisst«²⁾. Nur der ist reich, der Werte besitzt. Wertvoll aber ist nicht Edelstein und Silber, sondern die Tugend. Die Tugend aber besteht in der Vernunft als Handlungsgrundsatz. »Diese Vernunft schwört den Luxus ab und preist die Bedürfnislosigkeit, die Tochter der Weisheit«. So ergibt sich schliesslich aus diesen Vordersätzen der Schlusssatz: »Nicht wer besitzt und den Besitz hütet, sondern wer ihn mitteilt, der ist reich. Die Mitteilung, nicht der Besitz, macht das Glück aus«.

Also: die Vernunft, die vollkommene Ordnung in allen Dingen herstellt, vermittelt auch die richtige Verwertung des Vermögens, und in dieser liegt auch die richtige Wertung des Besitzes beschlossen. »Ein törichter und zügelloser Mensch kann weder die Empfindung eines Gutes haben noch zum Besitz eines Gutes gelangen«. »Nur die Guten können Güter besitzen, gut aber sind nur die Christen, mithin sind die Christen allein fähig, Güter zu erwerben«³⁾.

Neben dieser mehr auf philosophischer Grundlage aufgebauten Güterlehre hat Clemens auch auf Grund christlich-teleologischer Wirtschaftsauffassung eine Theorie von der Konsumtion ausgebildet⁴⁾. Aller Besitz ist nur vorhanden, um gebraucht zu werden. Der eigentliche Massstab

1) Παιδαγωγός III, 12: ἡ δὲ ἀρίστη ἀγωγή εὐταξία ἐστί, παντελῆς οὖσα εὐσημοσύνη, καὶ δύναμις τεταγμένη βεβαία, τῶν ἐξῆς ἀλλήλοις κειμένων ἐν ἔργῳ καλῶς ἀποδοικὴ (MIGNE 8, 664). — 2) Παιδαγωγός III, 6: εἰκέναι γοῦν μοι δοκεῖ ὁ πλοῦτος ἐρπετῶ· δεινὸς δὲ καὶ ὁ πλοῦτος ἰλοσπώμενος παρὰ τὴν ἔμπειρον ἢ ἄπειρον αὐτοῦ λαβὴν προσφῶναι καὶ δάκνειν. Τὰ πλείονος ἄξια κεκτημένος πλούσιος ὢν μόνος ἐλελήθει. Πολλοῦ δὲ ἄξια οὐ λίθος οὐκ ἄργυρος, ἀλλ' ἡ ἀρετὴ. Λόγος οὗτος ὁ τὴν τροφήν ἐξομνύμενος καὶ τὴν εὐτέλειαν ἐξυμνῶν, τῆς σωφροσύνης τὴν ἔγγονον. Ὅστε οὐχ ὁ ἔχων καὶ φυλάττων, ἀλλ' ὁ μεταδιδὸς πλούσιος· καὶ ἡ μετάδοσις τὸν μακάριον, οὐχ ἡ κτήσις δείκνυσι (MIGNE 8, 604 f.). — 3) Παιδαγωγός III, 6: ἄφρων δὲ ἢ ἀκόλαστος ἀνθρώπος οὐτ' ἂν αἰσθησιν ἀγαθοῦ σχοίη οὐτ' ἂν κτήσεως. Καὶ μὴν τὰ μὲν ἀγαθὰ ἔστω μόνοις κτητὰ τοῖς ἀγαθοῖς· ἀγαθοὶ δὲ οἱ Χριστιανοί. Μόνοις ἄρα τοῖς Χριστιανοῖς κτητὰ τὰ ἀγαθὰ (MIGNE 8, 605). — 4) Παιδαγωγός II, 3: ὢν μέτρον ἡ χρεία, μὴ ἡ πολυτέλεια γινέσθω. Ἄ δὲ καὶ πτώμεθα μὴ χαλεπῶς καὶ χρώμενοι εὐκόλως, φυλάττομεν ἠδύως καὶ κοινωνοῦμεν εὐκόλως αὐτῶν· ἀμείνω δὲ τὰ χρήσιμα· βελτίω δὲ δήπουθεν τὰ εὐτελέστερα τῶν πλουσίων. Τὸ δὲ ὄλον ὁ πλοῦτος οὐκ ὀρθῶς κυβερνώμενος ἀκρόπολις ἐστὶ κακίας· περὶ δὲ ὀφθαλμῶντες οἱ πολλοί, οὐκ ἂν ποτε εἰς τὴν βασιλείαν παρειέλθοιεν τῶν οὐρανῶν· νοσοῦντες μὲν περὶ τὰ κοσμικά (MIGNE 8, 436 f.).

des Güterverbrauches aber ist das Bedürfnis. Christus trank am Jakobsbrunnen nicht aus einem goldenen Gefäß, sondern aus einem Tonkrug; er stellte durch alle seine Handlungen als Massstab das Bedürfnis auf, nicht die Pracht. »In Dingen, deren Mass das Bedürfnis ist, soll es keinen Luxus geben.« Wenn man sich, wie übrigens auch Plato nach Clemens lehrt, nicht mit unnützem Gerät, das nicht zum Leben notwendig ist, befasst, so kann man denselben Gegenstand für viele Bedürfnisse verwenden. »Was man leicht erwirbt, das verbraucht man auch leichten Herzens, man hütet es leicht, man teilt leicht davon mit; das auf diese Weise Nützliche aber ist das Bessere, folglich ist das Wohlfeile besser als das Kostbare.« Clemens zieht hier nicht die Konsequenz des Cyprian, dass für den allein der Besitz ein Eigentum werde, der sich des Besitzes entledigt, aber es ist doch auch ein Satz, der scheinbar allen Tatsachen des Wirtschaftslebens widerspricht: das Wohlfeile ist besser als das Kostbare, das Wertlose ist das Wertvolle. Ein Verständnis für den Anlass einer solchen Umwertung aller Werte kann eben ausschliesslich unter Berücksichtigung der teleologischen Wirtschaftsbetrachtung des Christentums gewonnen werden, auf die auch Clemens *Παιδαγωγός* II, 3 nochmals in diesem Zusammenhang zurückkommt mit den Worten: »Überhaupt ist der Reichtum; wenn er nicht gut verwaltet wird, eine Burg der Sünde. Die vielen, die ihre Blicke auf ihn werfen, dürfen nicht eingehen ins Himmelreich, sehnsuchtskrank, wie sie sind nach den Dingen dieser Erde«. Immer und immer wieder spielt freilich auch in diese Anschauungen doch ein philosophisches Lebensideal hinein: edles Masshalten in allen Dingen, Vernunft und Natürlichkeit walten lassen und die richtige Mitte einhalten: »Man braucht keineswegs das Tragen von Goldschmuck und feinen Gewändern zu verbieten; aber zügeln muss man alle unsinnige Leidenschaft dafür, damit sie uns nicht, wenn wir die Zügel nachlassen, in ein Leben des Luxus hineinreisse«¹⁾.

Ob er nun mit Hilfe der philosophischen Begriffe Vernunft und Tugend oder der spezifisch christlichen Wertbegriffe die Güterlehre aufbaut, das Ergebnis ist für Clemens stets das gleiche: gewiss gehört der Reichtum ebenso wie Gesundheit, Körperkraft und Schönheit zu den Gütern der

¹⁾ *Παιδαγωγός* III, 11: διὰ τοῦτο τὸ χρυσοφορεῖν καὶ τὸ ἐσθῆτι μαλακωτέρα χρῆσθαι, οὐ τέλος περικοπιέον· χαλινωτέον δὲ τὰς ἀλόγους τῶν ὁρμῶν, μὴ εἰς τὸ ἄβροδιατον ἡμᾶς ἐνεείσῃσι φέρονσαι, ὑπὸ πολλῆς τῆς ἀνέσεως ἐξαρπάσασαι (MIGNE 8, 625).

Erde, zum menschlichen Glück¹⁾, aber doch nicht der, der besitzt, sondern der, der den Besitz gut verwaltet, ist wahrhaft reich. Durch alle diese Erörterungen klingt auch wieder der urevangelische Gedanke hindurch, dass es sich bei der Bestimmung der Stellung des Christen zu dem Wirtschaftsleben vorzugsweise um die Gestaltung der christlichen Gesinnung handeln muss, dass das Ziel aller Einwirkungen auf das Wirtschaftsleben doch letztlich nur eine Christianisierung des individuellen Seelenlebens sein kann. Das Wort »der Reichtum, nicht gut verwaltet, ist eine Burg der Sünde« nimmt ein anderes auf, das ihm doch nicht ganz gleicht: »Die Geldgier ist die Burg der Sünde«, da wird weiter gefordert, dass »die Menschen ohne Leidenschaft vom Reichtum Gebrauch machen sollen« oder wir lesen: »Die Freigebigkeit ist eine Frucht des Seelenlebens; deshalb liegt der Reichtum in der Seele« und wieder »der beste Reichtum ist die Armut von Begierden«²⁾.

Mit voller Kraft aber und geistvoller Klarheit hat Clemens diese Saite in seiner Schrift »*Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;*«, »Welcher Reiche wird selig werden?« angeschlagen, in der er eine Exegese der biblischen Erzählung vom reichen Jüngling³⁾ gibt.

»Nicht, was vorschneidlich manche annehmen, befiehlt der Herr, die vorhandene Habe wegzuwerfen und vom Reichtum sich zu trennen, sondern die falschen Meinungen vom Reichtum aus der Seele zu schaffen, die Gier und Sucht danach, die Dornen, die den Samen des Wortes ersticken«⁴⁾. Sind doch die Bettler, die Gott und seine Gerechtigkeit nicht kennen, ebensowenig nachahmenswert wie jene Reichen, die ihrem Reichtum aus egoistischen und irdischen Zwecken entsagen, etwa um Musse für wissenschaftliche Arbeit zu gewinnen, um toter Weisheit, Ehre und eitlen

¹⁾ *Παιδαγωγός* III, 12: γῆς ἀγαθὰ, τὸ κάλλος, τὸν πλοῦτον, τὴν ὑγίειαν — τὰ ἀνθρώπεια ὀνομάζων καλὰ (MIGNE 8, 665). — ²⁾ *Παιδαγωγός* II, 3: νυνὶ δὲ ἡ ἀκρόπολις τῆς κακίας ἢ φιλαργυρία (MIGNE 8, 437). II, 12: ἐὰν χωρὶς προσπαθείας καὶ διαφορᾶς χωόμεθα αὐτοῖς (MIGNE 8, 544). III, 6: καρπὸς δὲ ψυχῆς τὸ εὐμετάδοτον· ἐν ψυχῇ ἄρα τὸ πλοῦσιον (MIGNE 8, 605). II, 3: πλοῦτος δὲ ἄριστος ἢ τῶν ἐπιθυμῶν πενία (MIGNE 8, 440). — ³⁾ *Matth.* 19, 16—30. *Mark.* 10, 17—31. *Luk.* 18, 18—39. S. übrigens dazu MÖHLER, *Patrologia* I, 430—486. KAUTZ, *Theorie und Geschichte der Nationalökonomik* II, 204. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche* S. 123. — ⁴⁾ *Cap.* 11: οὐχ ἂ προχείρως δέχονται τινας, τὴν ὑπάρχουσαν οὐσίαν ἀποζῆλαι προστάσσει καὶ ἀποστῆναι ἀπὸ τῶν χρημάτων· ἀλλὰ τὰ δόγματα περὶ χρημάτων ἐξορίσαι τῆς ψυχῆς, τὴν περὶ αὐτὰ ποίαν καὶ νόσον, τὰς μερίμνας, τὰς ἀκάνθας τοῦ βίου, αἱ τὸ σπέρμα τῆς ζωῆς συμπίουσι (MIGNE 9, 616).

Ruhmes willen, wie Anaxagoras, Demokrit oder Krates. Christus vielmehr gebietet mit dem Besitz den Notleidenden zu helfen. Klar und ausdrücklich verwirft deshalb Clemens die völlige Entäusserung von irdischem Besitz. »Denn welches Mittheilen bleibt bei den Menschen noch übrig, wenn keiner etwas hat¹⁾?« Man soll also das Vermögen, das auch dem Nächsten nützt, nicht wegwerfen. Denn Besitztum ist das, was erwerblich ist, und Vermögen das, was nutzbar und zur Benutzung der Menschen von Gott geschaffen ist. Wenn du es geschickt gebrauchst, ist es förderlich. Auf solche Weise ist der Reichtum ein Werkzeug. Seiner Natur nach soll er uns dienen, nicht aber uns beherrschen. Daher entferne man nicht sowohl das Besitztum als vielmehr die Leidenschaften der Seele, die den besseren Gebrauch dessen, was man hat, nicht zulassen²⁾. Wer Herr ist über sein Eigentum und nicht dessen Sklave, wer damit nicht sein ganzes Leben begrenzt und abschliesst, wer gelassenen Geistes die Trennung davon ebenso gleichmütig ertragen kann wie den Überfluss, der ist ein würdiger Erbe des Himmelreichs³⁾. Wie es zwei Arten von Reichtum gibt, der eine besitzenswert, der andere verwerflich, so gibt es auch zwei Arten von Armut, und unglücklich sind die Armen, die keinen Teil an Gott haben⁴⁾. Was heisst das nun: Verkaufe deinen Reichtum? Heisst das etwa, du sollst Geld für dein Eigentum nehmen, eine Gegen- gabe für den Reichtum erwerben, deine Habe versilbern? Keineswegs, »sondern statt dessen, was vorher in deiner Seele, die du retten willst, vorhanden war, sollst du einen anderen gottgeschaffenen und ewiges Leben bringenden Reichtum in sie hineinführen«. Das Überflüssige, das dir den Himmel verschliesst, sollen die leiblich Armen haben, du aber

1) c. 13: τίς γὰρ ἂν κοινωνία καταλείποιο παρὰ ἀνθρώποις, εἰ μηδεὶς ἔχει μηδέν; (MIGNE 9, 617). — 2) c. 14: οὐκ ἄρα ἀπορροπιτέον τὰ καὶ τοὺς πέλας ὠφελούντα χρήματα· κτήματα γὰρ ἔστι κτητὰ ὄντα, καὶ χρήματα χρήσιμα ὄντα καὶ εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων παρεσκευασμένα ὑπὸ τοῦ θεοῦ· ἃ δὴ παράκειται καὶ ὑποβέβληται καθάπερ ὕλη τις καὶ ὄργανα πρὸς χρῆσιν ἀγαθὴν τοῖς εἰδόσι τὸ ὄργανον. Πέρφκε γὰρ ὑπηρετεῖν, ἀλλ' οὐκ ἄρχειν. Ὅστε μὴ τὰ κτήματά τις ἀφανίζετω μᾶλλον ἢ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, τὰ μὴ συγχωροῦντα τὴν ἀμείνω χρῆσιν τῶν ὑπαρχόντων (MIGNE 9, 617). — 3) c. 16: καὶ κραίτων ὑπάρχων τῆς κτήσεως αὐτῶν, μὴ δοῦλος ὢν κέκτηται, μηδὲ ἐν τούτοις ὀρίζων καὶ περιγράφων τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν· κἂν ἀποστρεθῆναι δέη ποτὲ τούτων, δυνάμενος ἕλω τῇ γνώμῃ καὶ ἀπαλλαγὴν αὐτῶν ἐνεργεῖν ἐξ ἴσου καθάπερ καὶ τὴν περιουσίαν, οὗτος κληρονόμος ἔτοιμος οὐρανοῦ βασιλείας (MIGNE 9, 620). — 4) c. 17: θησαυροὺς δὴ γε ὁ Κύριος οἶδε διττούς: τὸν μὲν ἀγαθόν, τὸν δὲ πονηρόν. Οὐκοῦν ἄθλιοι οἱ ἐναντίοι πτωχοί, θεοῦ μὲν ἄμιοροι (MIGNE 9, 621).

sollst dafür den geistigen Reichtum empfangen und einen Schatz haben im Himmel«¹⁾).

Gewissermassen das Motto der ganzen Schrift ist danach jener Satz²⁾: »Der irdische Besitz ist wie ein Stoff und Werkzeug zu einem guten Gebrauch für diejenigen, die sich auf das Werkzeug verstehen«. Er steht in schroffem Gegensatz gegen die asketische Richtung und gegen den Kommunismus der Sektierer: wenn der Reichtum der Seele in Gott der eigentliche Wertmassstab des Menschenlebens ist, so erscheint er auch als der einzige Wertmassstab zur Beurteilung des irdischen Besitzes, und der an Erdengut Reiche kann ihn ebenso haben wie der Arme, und nur wer ihn nicht hat, hat an der Seligkeit kein Teil. Allerdings der rechte Gebrauch des irdischen Besitzes besteht für den Reichen vornehmlich in der Mitteilung seines Überflusses, der ihm leicht den Himmel verschliesst, an die Armen, und so ist immerhin einer Auffassung, für die der Wert des Reichtums von dessen äusserlicher Betätigung abhängig und das gute Werk als der Weg zur Seligkeit erscheint, auch nach der Argumentation des Clemens nicht der Weg verschlossen. Gewiss hat der Schüler griechischer Philosophie gerade durch die Hervorkehrung des psychischen Faktors bei der christlichen Wertung des Erdenlebens eine vorurteilsfreiere Betrachtung des Reichtums innerhalb der christlichen Gemeinschaft ermöglicht und damit praktisch den Prozess der Anpassung des Christentums an das irdische Leben wesentlich gefördert³⁾, gleichwohl aber erscheint die Annahme einer Verschiedenartigkeit bei der Betätigung ihres seelischen Besitztums seitens der Reichen und Armen nicht gerade geeignet, den alten theoretischen Zwiespalt, der durch die christliche Wirtschaftslehre seit dem apostolischen Zeitalter hindurchging, aufzuheben.

Den verschiedenen irdischen Berufsarten steht Clemens völlig neutral gegenüber. »Baue das Land, wenn du ein Landmann bist, aber erkenne Gott, während du das Land bebaust. Segle, der du Lust hast zur Schifffahrt,

1) c. 19: ἀλλὰ ἀντὶ τῶν προτέρων ἐνπαρόχοντων τῇ ψυχῇ, ἀντισταγόμενος ἕτερον πλοῦτον θεοποιὸν καὶ ζωῆς χορηγὸν αἰώνιον. Τὰ πολλὰ καὶ περισσὰ καὶ ἀποκλειοντά σοι τοὺς οὐρανοὺς — ἐκεῖνα ἐχέτωσαν οἱ σαρκικοὶ πτωχοί· σὺ δὲ τὸν πνευματικὸν πλοῦτον ἀντιλαβὸν ἔχου· ἂν ἤδη θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς (MIGNE 9, 624). — ²⁾ c. 14: ἂ δὴ παράκειται καὶ ὑποβέβληται καθάπερ ὕλη τις καὶ ὄργανα πρὸς χρῆσιν ἀγαθὴν τοῖς εἰδόσι τὸ ὄργανον. Τοιοῦτον καὶ ὁ πλοῦτος ὄργανόν ἐστι (MIGNE 9, 617). — ³⁾ Vergl. ADLER, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus 1899 S. 76. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche 1882 S. 124.

aber rufe den himmlischen Steuermann an«¹⁾. »Man kann ein Hörer der göttlichen Weisheit sein und doch zugleich seiner bürgerlichen Stellung nachkommen, und niemand ist verhindert, in der Welt zu leben nach der rechten gottgefälligen Weise«²⁾. Clemens ist also weder der Meinung, dass das Reich Gottes den Christen an der Ausübung des irdischen Berufslebens verhinderte, noch der, dass die Heilskräfte des Gottesreiches allein die Möglichkeit bieten, das irdische Leben zu heiligen und zu verklären. Den leisen Versuch, den er dort unternommen hat, wenigstens für den Reichen einen Zusammenhang zwischen seiner religiösen Gesinnung und seiner wirtschaftlichen Betätigung herzustellen, hat er ebensowenig wie dort auf die Armen hier auf die einzelnen beruflichen Tätigkeiten ausgedehnt. Seines Dafürhaltens schliessen ein gottgefälliger irdischer Beruf und der himmlische Beruf des Menschen einander nicht aus, so dass sich auch hier wiederum eine gewisse Stellungnahme des Clemens gegen die Askese und ihre Weltverneinung, aber durchaus kein positives Verhältnis seiner Ethik zu der wirtschaftlichen Arbeit und dem bürgerlichen Leben verfolgen lässt. Harte körperliche Arbeit (wie die des Landmannes mit dem Karst, Mühlmahlen, Wasserholen und Holzspalten) gilt ihm nicht gerade als »unnobel«. Allein das weise Masshalten, das juste milieu, das er zwischen Üppigkeit und Kargheit herstellen will, soll auch hier herrschen, »überall muss man Mass und Ziel halten; wie es in der Ordnung ist, wenn Arbeit dem Essen voraufgeht, so ist es sehr schlimm, lästig und ungesund, wenn man über das Mass sich anstrengt. Man darf also nicht ganz untätig sein, aber auch kein reiner Arbeiter«³⁾. Natürlich verwirft er auch keineswegs eine Dienststellung der Christen im Staat⁴⁾, doch der Glaube eines Melito von Sardes, die Blüte des Reiches sei eine Folge christlicher

1) Προτροπικός c. 10: γεώργει, εἰ γεωργὸς εἶ· ἀλλὰ γινῶθι τὸν θεὸν γεωργῶν καὶ πλῆθι ὁ τῆς ναυτιλίας ἐρῶν, ἀλλὰ τὸν οὐράνιον κυβερνήτην παρακαλῶν (MIGNE 8, 216). — 2) Παιδαγωγός III, 11: ἐξὸν δὲ ἀκροᾶσθαι μὲν σοφίας θεϊκῆς, ἀλλὰ καὶ πολιτεύεσθαι ἐξόν· ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν κόσμῳ κοσμίως κατὰ θεὸν ἀπάγειν οὐ κεκώλνται (MIGNE 8, 656). — 3) Παιδαγωγός III, 10: πανταχοῦ δὲ τοῦ μέτρον στοχαστέον. Ὡς γὰρ πόνους οἰτίων ἠγεῖσθαι ἄριστον, οὕτω τὸ ὑπὲρ τὸ μέτρον πονεῖν, καὶ κάκιστον καὶ κοπιῶδες καὶ νοσοποιόν. Οὐτ' οὖν παντάπασιν ἀγρόν εἶναι χροῆ, οὐδὲ μὴν παντελῶς ἐπίπονον (MIGNE 8, 625). Man kann aus diesem Kapitel nicht gerade mit UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 129 schliessen, Clemens habe die Arbeit als etwas den Mann Ehrendes hingestellt. Wer das Kapitel zu Ende liest, bekommt eine ganz andere Ansicht. — 4) Στρώματα VII, 3. Vergl. ROTHE, Vorlesungen über Kirchengeschichte 1875 I, 418. LOENING, Kirchenrecht I, 32.

Gebete¹⁾, und damit die Überzeugung von einer auch das Staatsleben heiligenden Macht des Christentums findet keine Stätte in dem Umkreis seines Denkens, ohne dass er auf der anderen Seite zu einer bewussten begrifflichen Scheidung zwischen den wesensverschiedenen Gebieten des Glaubens und des Rechtes durchgedrungen wäre.

Und doch ist Clemens von Alexandria, so viel ich ersehe, zweimal aus seiner theoretischen Reserve herausgetreten und hat christlichem Geiste auch eine läuternde Macht für das Wirtschaftsleben zugesprochen. Es handelt sich beidemale um ein Einschreiten gegen mancherlei Auswüchse des in Ägypten stark entwickelten Handels- und Verkehrslebens. In dem einen Falle²⁾ wendet er sich gegen das Zinsgeschäft, das, wie wir oben sahen, im kaiserlichen Ägypten von den weitesten Bevölkerungskreisen betrieben wurde. Den Worten Hesekiel 18, 7 und 8 entnimmt er einen Hinweis auf das christliche Gemeinleben: »Wenn nun einer fromm ist, der recht und wohl tut, der wird das Pfand des Schuldners zurückgeben und keinen Raub begehen, sein Geld wird er nicht auf Zins leihen, und ein Mehr wird er nicht nehmen«. Dem schliesst sich der zweite Fall als eine Mahnung an den Handelsstand an³⁾: »Wer etwas kauft oder verkauft, soll nicht zweierlei Preise angeben, den einen fürs Kaufen, den anderen fürs Verkaufen. Nennt er nur den einen, bleibt er bei der Wahrheit und erzielt keinen Gewinn, so erzielt er die Wahrheit und wird reich an Rechtlichkeit. Besonders bleibe das Schwören fern bei Handelsgeschäften. Folgendes sei die Philosophie der Krämer und Händler: »Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen« (Exod. 20, 7). Wer

1) Eusebius, Hist. eccl. IV, 26. OVERBECK, Studien zur Geschichte der alten Kirche 1875 I, 145. HASE, Kirchengeschichte 1900 S. 51. — 2) Παιδαγωγός I, 10: καὶ ἐνεχυρασμὸν ὀφείλοντος ἀποδώσει καὶ ἄρπαγμα οὐχ ἄρπάσει· τὸ ἀργύριον αὐτοῦ ἐπὶ τόκῳ δώσει καὶ πλεόνασμα οὐ λήψεται (MIGNE 8, 364). — 3) Παιδαγωγός III, 11: καὶ ὁ πωλῶν τι ἢ ὠνούμενος, μὴ ποτε εἶπῃ δύο τιμὰς ὧν ἂν ἢ ὀνήται ἢ πιπράσκη· ἀπλήρ δὲ εἰπὼν, καὶ ἀληθεύειν μελετῶν, ἂν μὴ τυγχάνῃ ταύτης, τυγχάνων τῆς ἀληθείας, πλουτεῖ τῇ διαθέσει ὀρθῇ. Ἐπαίτιος δὲ ὄρκος περὶ πάντων τοῦ πωλονμένου ἀπέσιτω, καὶ ταύτη φιλοσοφούντων οἱ ἀγοραῖοι καὶ οἱ κάπηλοι· Exod. 20, 7. Τοὺς δὲ παρὰ ταῦτα πράττοντας, τοὺς φιλαργύρους, τοὺς ψεύστας, τοὺς ὑποκριτάς, τοὺς καπηλεύοντας τὴν ἀλήθειαν, τῆς πατροφῆς ἐξέβαλεν ἀλλῆς ὁ κύριος, μὴ βουλόμενος ἀδίκου ἐμπορίας ἢ λόγων ἢ τῶν ἐξ ὕλης κτημάτων οἶκον εἶναι τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ τὸν ἅγιον (MIGNE 8, 657). Παιδαγωγός III, 12 verlangt von den Zöllnern nach Luk. 3, 13, sie sollen nicht mehr als das Gesetzmässige nehmen, und stellt nach Sprüche 13, 11 für das Wirtschaftsleben überhaupt den Satz auf, dass unrecht erworbener Besitz kleiner wird.

dagegen handelt, der Geizige, der Lügner, der Heuchler, der mit der Wahrheit Schacher treibt, den wirft der Herr hinaus aus dem Hause seines Vaters; denn er will nicht, dass das heilige Haus Gottes eine Stätte sei für ungerechten Handel, für Feilschen und materiellen Besitz«.

Diese beiden Äusserungen des Clemens enthalten wohl die frühesten Spuren eines Zinsverbotes in der kirchlichen Literatur¹⁾. Es ist beachtenswert, dass das Verbot weder aus einer Berufung auf Aristoteles noch aus einer Auslegung der Stelle Lukas 6, 34, sondern lediglich aus der Anwendung alttestamentlicher Grundsätze erwächst, und dass derselbe Mann, der diese Übertragung vorgenommen hat, zugleich auch die Folgerungen auf die Lehre vom Kauf gezogen hat. Aber keineswegs praktische Gesichtspunkte, etwa die Rücksicht auf die Armen, die hauptsächlich Anleihen aus Not gesucht hätten²⁾, bestimmen sein Vorgehen, sondern allgemeine Erwägungen theoretischer Art. Clemens missbilligt ausdrücklich, dass die Kaufleute teurer verkaufen, als sie eingekauft haben; der kaufmännische Gewinn dünkt ihn ein Vergehen gegen Wahrheit und Redlichkeit. Selbstverständlich muss dann im Gefolge solcher Grundsätze der Warenpreis allein nach den Herstellungskosten und nicht nach dem Tauschwert der Güter festgelegt werden, was sich mit dem oben erläuterten Ausspruch des Clemens, das Wohlfeile sei besser als das Kostbare, auch recht gut vereinigen lässt.

Es mag für die Beurteilung des kanonischen Zinsdogmas mittelalterlicher Zeiten immerhin von einiger Bedeutung sein, dass wir die ersten Ansätze zu seiner Entstehung nicht in einer »Periode geringer wirtschaftlicher Entwicklung«³⁾, sondern inmitten des reich entfalteten

1) Weder MAX NEUMANN, Geschichte des Wuchers in Deutschland 1865, noch WILHELM ENDEMANN, Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre 1874, greifen auf diese frühen Äusserungen zurück. — 2) So KAUTZ, Theorie und Geschichte der Nationalökonomik 1860 II, 195. — 3) So NEUMANN a. a. O. S. 1f. und ENDEMANN a. a. O. I, 10. ENDEMANN beruft sich auch auf ROSCHER, Grundlagen der Nationalökonomik § 190, wonach einer Periode geringer wirtschaftlicher Entwicklung die Unentgeltlichkeit der Kreditgewähr angemessen war. Die Festlegung dieser Tatsache lässt indessen nicht die Folgerung zu, dass das Zinsverbot auch in einer Periode geringer wirtschaftlicher Entwicklung entstanden sein muss. Wer wie ENDEMANN als Beweis für den Bestand dieser Wirtschaftsstufe das Leben der ersten Christengemeinden heranzieht, verdeckt damit nur seine Abhängigkeit von der Rodbertus(-Bücherschen) Annahme primitiver Wirtschaftszustände des Altertums, die EDUARD MEYER endgültig widerlegt hat. Die Verhältnisse, unter denen das Zinsverbot entstanden ist, waren ganz andere als die, auf die es später angewandt wurde.

Verkehrslebens und der weitverbreiteten und hochgesteigerten Geldwirtschaft des kaiserlichen Ägypten wahrnehmen. Nicht als der Ausdruck einer verkehrslosen und naturalwirtschaftlichen Epoche, sondern als schroffe Reaktion gegen die Ausartung der Geld- und Kreditwirtschaft trat das Zinsverbot der mittelalterlichen Kirche ins Leben. Freilich eine ausgedehnte Verbreitung hat dann das Zinsverbot, begünstigt von einer naturalwirtschaftlichen Zeit, im europäischen Mittelalter gewonnen, und erst die Entwicklung der neuzeitlichen Geldwirtschaft hat zunächst seine Umformung, dann seine völlige Beseitigung durchgesetzt¹⁾.

In einem ähnlichen Verhältnisse wie in Afrika Cyprian zu Tertullian, steht in Ägypten Origenes (c. 185 bis 254) zu Clemens von Alexandria. Wie Cyprian, so hat auch Origenes unausgeglichene Gedankenreihen seines Lehrers dadurch auszugleichen versucht, dass er das in ihnen enthaltene äusserliche rechtliche Moment mit der grösseren Schärfe seiner Logik und Methode aufgriff und verstärkte.

Gewiss ist der Einfluss des Clemens nicht zu verkennen, wenn Origenes einen »irdischen Reichtum, der die Herzen der Menschen verblendet«, und einen »Reichtum, der die Sehkraft des Geistesauges schärft«, unterscheidet²⁾ oder von dem Reichen spricht, »der mit seinem Herzen an dem Reichtum hängt und von diesem wie von Dornen gehindert wird, die Früchte des Wortes zu bringen«³⁾, und auch aus einem Ausspruch wie dem »wir sollen nicht essen, lediglich um den Magen zu füllen und sinnliche Lust zu befriedigen, sondern um der Gesundheit des Leibes willen«⁴⁾ oder aus der Mahnung, »zur Ehre Gottes zu essen, zu trinken und zu atmen und alles zu tun, wie Vernunft und Glaube es verlangen«⁵⁾, kann man un schwer die Überzeugung des Clemens von dem Bedürfnis als dem Massstab des Güterverbrauches und von der Vernunft als der Vermittlerin des richtigen Gebrauches der irdischen Güter heraushören. In einem durchaus gesunden Gegensatz zur asketischen Weltverneinung stehen auch Gedanken

1) Vergl. SOMMERLAD, Art. Zinsfuss im Mittelalter im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1901 VII, 960—965. — 2) Contra Celsum VII, 21: *τυφλὸς πλοῦτος* und *ὁδὲν βλέπων* (MIGNE II, 1452). — 3) Contra Celsum VII, 23: *εἴτε πλούσιόν τις λαμβάνει τὸν ὑπὸ πλοῦτου περισπώμενον καὶ ὡς ὑπὸ ἀκάνθης αὐτοῦ ἐμποδιζόμενον φέρειν τοὺς τοῦ λόγου καρποὺς* (MIGNE II, 1453). — 4) Contra Celsum VIII, 30: *ἀφρετέον γὰρ τοῦ ἐσθίειν κατὰ γαστρομαοργίαν ἢ καθὸ ἀγεσθαι ὑφ' ἡδονῆς, χωρὶς τῆς εἰς ὑγιείαν τοῦ σώματος* (MIGNE II, 1561). — 5) Contra Celsum VIII, 32: *ὅτε οὖν εἰς δόξαν θεοῦ ἐσθίομεν καὶ πίνομεν καὶ ἀναπνέομεν καὶ κατὰ τὸν λόγον πάντα πράττομεν* (MIGNE II, 1564).

wie: »Wir dürfen kein Bedenken tragen, die irdischen Dinge zu geniessen, die für uns erschaffen worden sind, wenn wir dabei nur nicht vergessen, dem Schöpfer für sie zu danken«¹⁾ und wieder: »Alles, was wir auf rechte und gerechte Art und Weise erhalten, empfangen wir von Gottes Vorsehung. Von ihm haben wir die süssen und edlen Früchte der Erde, das Brot, welches das Menschenherz stärkt, die liebliche Rebe und den die Menschenbrust erfreuenden Wein, von Gottes Vorsehung haben wir auch die Frucht des Ölbaumes, die das Antlitz verschönt und erfrischt«²⁾.

Und doch, wie entfernt sich Origenes allmählich und schliesslich durchaus von dem Standpunkt seines Lehrers Clemens! Aus der Geschichte vom reichen Jüngling leuchtet ihm schon der Gedanke³⁾, dass der irdische Besitz das Seligwerden erschwere. Und wenn bei Clemens das Almosengeben den sittlichen Zweck hat, dass der Begüterte die Leidenschaften, die den Reichtum der Seele in Gott nicht zur Entfaltung kommen lassen, besiegt, so bringt es nach Origenes einen anderen Lohn ein: die Unterstützung des Seligwerdens durch das Gebet der Armen. Ganz ähnlich wie Cyprian legt er das Jesuswort Luk. 11, 41 dahin aus, dass das Almosengeben die Kraft hat, die Sünden zu tilgen⁴⁾, das heisst die kleineren Sünden des Tages, während die Kirchenbusse allein die Todsünden zu sühnen vermag⁵⁾. So unterscheidet er denn auch klar und bestimmt bereits Gebot und Rat, eine natürliche und übernatürliche Moral: wer nur das tut, was der Herr gebietet, bleibt ein unnützer Knecht, und Lob erntet nur der, der etwas über seine Schuldigkeit hinaus tut⁶⁾. Gewiss mag hier jene

1) Contra Celsum VIII, 33: *καὶ οὐ παραιτητέον ἡμῖν τὸ χρῆσθαι μετ' εὐχαριστίας τῆς πρὸς τὸν κτίσαντα τοῖς δι' ἡμᾶς αὐτοῦ δημιουργήμασι* (MIGNE, Patrologia graeca II, 1565). — 2) Contra Celsum VIII, 67: *δικαίως γὰρ καὶ καλῶς λαμβάνοντες ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς προνοίας αὐτοῦ λαμβάνομεν· ὅσον ἡμέρους καρποὺς καὶ ἄρτον στηρίζοντα καρδίαν ἀνθρώπου, καὶ τὴν προσηνή ἄμπελον καὶ οἶνον εὐφραίνοντα καρδίαν ἀνθρώπου. Ἀλλὰ καὶ τοὺς τῆς ἐλαίας καρποὺς ἀπὸ τῆς προνοίας ἔχομεν τοῦ θεοῦ, τοῦ ἰλαρῆνα πρόσωπον ἐν ἐλαίῳ* (MIGNE II, 1617). —

3) Comment. in Matth. tom. 15, 15 ff. (MIGNE, Patrologia 13, 1296 ff.). — 4) In Levit. homil. II, 4: *cum vero eleemosynam feceris, altare sacrum hoedis pinguibus onerasti* (MIGNE 12, 419). — 5) In Levit. homil. II, 4: *audi nunc, quantae sint remissiones peccatorum in evangeliiis: est ista prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum. Secunda remissio est in passione martyrii. Tertia est, quae pro eleemosyna datur etc.* (MIGNE 12, 418). Vergl. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 207 und ROSCHER, System der Armenpflege und Armenpolitik S. 77. — 6) In Numeros homilia 11, 3. Comment. in ep. ad Rom. 3, 3: *donec quis hoc facit tantum, quod debet, id est ea quae praecepta sunt, inutilis servus est. Si autem addas aliquid praeceptis, tunc non iam inutilis servus*

stoische Einteilung der Pflichten in mittlere und vollkommene auf ihn von Einfluss geworden sein, nur dass Origenes sie mit biblischen Worten begründet hat. Und die Askese enthüllt offen ihr Wesen: »Wenn ein Mensch sich völlig Gott hingibt, sich aller Sorgen des zeitlichen Lebens entschlägt, sich von anderen Menschen, die nach dem Fleisch leben, entfernt hält und nur nach himmlischen Dingen trachtet, so ist er wahrhaft würdig, dass man ihn heilig nenne«¹⁾.

HARNACK²⁾ hat auf Grund der Lobschrift, die Gregorius Thaumaturgus auf seinen Lehrer verfasst hat, die weltflüchtigen Ideen des Origenes aus dem Einfluss der idealistischen griechischen Moralisten hergeleitet, die in der alexandrinischen Katechetenschule Aufnahme und Bearbeitung gefunden haben, und die das Idealbild eines bedürfnislosen und von der Sinnlichkeit befreiten Weisen entworfen haben, dessen wahre Weisheit sich nicht mit dem Dienst des irdischen Lebens vereinbaren lässt. Es darf aber immerhin auch nicht unerwähnt bleiben, dass bei der Ausbildung der weltverachtenden Grundsätze der Sittenlehre des Origenes auch das religiöse Bangen der Christen vor einer Befleckung mit der heidnischen Staatsreligion wie die Sehnsucht des Evangeliums, noch mehr als die Schuldigkeit zu tun, ihre Rolle gespielt haben. »Wir sehen und erkennen«, sagt Origenes, »dass es ein gutes Werk ist, die Gebräuche, welche vor alters in diesem oder jenem Lande eingeführt sind, gegen bessere und göttlichere Gesetze zu vertauschen, wie das die sind, die Jesus gegeben hat«³⁾. Jede staatliche Amtsstellung verwirft Origenes für die Christen, deren wahre Arbeit für das Gemeinwohl in frommen priesterlichen Gebeten für das rechtmässige Staatsoberhaupt und die Mitbürger und für alle diejenigen, die ihre Waffen für eine gerechte Sache tragen, bestünde⁴⁾.

eris. Quid autem sit quod addatur praeceptis et supra debitum fiat, Paulus dicit I. Cor. 7, 25. Hoc opus super praeceptum est (MIGNE, Patrologia graeca 14, 933 f.).

¹⁾ In Levit. XI, 1: si quis enim se ipsum devoverit Deo: si quis nullis se negotiis saecularibus implicaverit, si quis separatus est et segregatus a reliquis hominibus carnaliter viventibus, et mundanis negotiis obligatis, non quaerens ea quae super terram, sed quae in coelis sunt, iste merito sanctus appellatur (MIGNE 12, 530). —

²⁾ Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte 5. Aufl. 1901, S. 21 f. —

³⁾ Contra Celsum V, 32. Ed. de la Rue I, 602 und MIGNE, Patrologia 11, 1229: *δοῶμεν γάρ, ὅτι ὁσιον μὲν τὰ ἐξ ἀρχῆς κατὰ τόπους νενομισμένα λύειν ἐστί. Νόμοις κρείττοσι καὶ θειοτέροις, οἷς ὡς δυνατώτατος ἔθετο Ἰησοῦς.* — ⁴⁾ Contra Celsum VIII, 73—75. Ed. de la Rue I, 792—798. Vergl. REDEPENNING, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre 1846 II, 429. Den

Ich fasse zusammen. Die Scheidung der verschiedenen Lebensgebiete des Glaubens und des Rechtes wie die strenge Fassung der wirtschaftlichen Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe im Evangelium haben sicher ebensosehr wie das christliche Streben einer schroffen Betätigung des Monotheismus und die Lehren griechischer Philosophen von der Bedürfnislosigkeit des Weisen den Origenes und die an ihn anknüpfende Richtung zur Weltverachtung getrieben. Ausser acht lassen darf man endlich nicht jenen allgemein verbreiteten Zug der Zeit nach dem Martyrium, der namentlich auch für die alexandrinische Bevölkerung durch jene oben erwähnten »Heidnischen Märtyrerakten« festgelegt ist, und der in dem glühenden Wunsch gipfelte, auch der Staatsgewalt und dem Übergewicht materieller Interessen gegenüber Recht und Freiheit der Persönlichkeit aufrecht zu erhalten und die Bejahung des individuellen Willens zum Leben in der Verneinung des Lebens zu betätigen¹⁾. In der erstmaligen theoretischen Zusammenfassung all dieser Gedankenreihen ist Origenes einer der Väter des christlichen Mönchtums geworden.

Wie Origenes in der Entwicklung des opus operatum und in der Betonung der Askese seinem afrikanischen Zeitgenossen Cyprian die Hand reicht, so teilt er auch mit ihm die Agitation für Einführung des Zehenten: »Das Gesetz des Alten Testamentes gebietet, die Erstlinge aller Früchte und alles Viehs den Priestern darzubringen. Ich erachte es für notwendig, dieses Gesetz wie noch einige andere auch buchstäblich zu erfüllen. Denn es gibt manche Gesetze des Alten Testaments, die auch die Jünger des Neuen Testaments notwendig halten müssen«²⁾. Tritt er hier für eine

Unterschied von der heutigen Lage hat HEINRICH V. SYBEL, Kleine historische Schriften 1863 S. 20 treffend dahin gefasst: »In unserer Zeit beklagen sich nicht anerkannte Sekten über nichts so heftig als über die Ausschliessung von den politischen Rechten: damals gaben umgekehrt die Christen dem Staate das höchste Ärgernis, indem sie seine Ämter und Würden geringschätzig von der Hand wiesen«.

1) Vergl. ADOLF BAUER, Heidnische Märtyrerakten im Archiv für Papyrusforschung 1900 I, 46 und LUDWIG MITTEIS, Aus den griechischen Papyrusurkunden 1900 S. 12. Origenes bezeichnet gerade hom. II, 4 in Levit. das Martyrium als Mittel, um für die nach der Taufe begangenen Sünden Vergebung zu erlangen. —

2) Homilia II, 1 in Numeros: Primitias omnium frugum omniumque pecudum sacerdotibus lex mandat offerri. Hanc ergo legem observari etiam secundum litteram, sicut et alia nonnulla, necessarium puto. Sunt enim aliquanta legis mandata quae etiam novi testamenti discipuli necessaria observatione custodiunt (MIGNE, Patol. graeca 12, 640f.). Comment. in Proverbia 3, 9: *δεῖ γὰρ καὶ ἀπαρχὰς ἀπὸ παντὸς δίδοναι γεννήματος ἐκκλησίᾳ καὶ πένησι* (MIGNE 13, 29). Vergl. auch In librum Jesu Nave homilia 17 (MIGNE 12, 909—913).

rechtliche Normierung der Mitteilung des Eigentums ein, so will er auf dem Gebiet des Geldhandels ganz im Gegensatz zu Clemens das Gebot der Nächstenliebe in völliger ursprünglicher Freiheit walten lassen¹⁾. Dem Gläubiger verbietet er, sein Darlehen zurückzufordern, dem Schuldner aber legt er ans Herz, aus freien Stücken das Doppelte zu zahlen.

Um ein Urteil darüber zu gewinnen, bis zu welchem Grade die wirtschaftlichen Anschauungen bei Cyprian und Origenes von orientalischemitischen Gedankengängen befruchtet worden sind, muss man die »Apostolischen Konstitutionen« heranziehen, die in den sechs ersten Büchern zu Ausgang des dritten Jahrhunderts ihre griechische Übersetzung und Überarbeitung erhalten und die judenchristliche Überlieferung der morgenländischen Hauptkirchen bewahrt haben, wenn ihnen auch im Rechte des Abendlandes niemals Aufnahme zu teil geworden ist²⁾.

In viel energischerer Weise, als das etwa bei Clemens von Alexandria geschieht, werten die Konstitutionen die Arbeit. »Arbeitet mit allem Ernste in eurem Gewerbe, auf dass ihr zu aller Zeit für euch selbst und für die Armen genug habt und nicht der Kirche zur Last fallet. Also arbeitet ununterbrochen, denn die Schmach des Trägen lässt sich nicht heilen, die Trägen hasst auch der Herr unser Gott«³⁾. »Wahrlich die Trägheit ist die Mutter des Hungers«⁴⁾. Oder: »Dem Knaben gebet die nötigen Mittel, damit er ein Handwerk erlernen und dazu auch noch ernährt werden und, wenn er sein Handwerk tüchtig und richtig erlernt hat, sofort auch die nötigen Werkzeuge sich kaufen kann, damit er dann keinen der Brüder fürder in Anspruch nehmen muss, sondern sich selber verköstigen kann. Denn wahrlich glücklich ist der, der im stand ist, sich

1) In Psalm 36 homilia 3, 11: et si quidem iustus sit qui suscipiat ab eo pecuniam reddet integrum fenus. Dicit: quinque talenta mihi dedisti, ecce habes decem (MIGNE 12, 1347). Vergl. übrigens SCHMIDT, Die bürgerliche Gesellschaft der Alten Welt unter dem Einflusse des Christentums S. 224f. BLANQUEY, History of political literature I, 142ff. — 2) Vergl. RICHTER-DOVE, Lehrbuch des Kirchenrechts 6. Aufl. 1867 S. 49f. FRIEDBERG, Lehrbuch des Kirchenrechts 1895 S. 20 A. 82. HARNACK, Dogmengeschichte II, 90. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 152. HASE, Kirchengeschichte 12. Aufl. 1900 S. 100. HEFELE, Konziliengeschichte I, 769. — 3) II, 62 (ed. P. A. DE LAGARDE 1862 S. 95): μετὰ πάσης σεμνότητος τοῖς ἔργοις ὑμῶν σχολάζετε, ὅπως ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ ὑμῶν ἦτε ἐπαροκοῦντες καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς πενομένοις, πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρεῖν τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν. Ἔργάζεσθε οὖν ἐνδεδελεχῶς ἀθεράπρευτος γάρ ἐστιν ἀργοῦ μῶμος· ἀργοὺς γὰρ μισεῖ καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. — 4) II, 4: ὡς ἀληθῶς γὰρ μήτηρ ἡ ἀργία λιμοῦ (LAGARDE S. 16).

selber zu helfen«¹⁾. Freilich: »Wer seine Arbeit als Vorwand angibt und sich wenig um die Kirche kümmert, der soll wissen, dass die Gewerbe der Gläubigen Nebenarbeiten sind, Hauptgeschäft aber der Gottesdienst. Eure Gewerbe also treibet als Nebensache zur Gewinnung des Lebensunterhaltes, zum Hauptgeschäft aber machet den Gottesdienst«²⁾.

Macht sich schon in diesen Worten eine Vorliebe für das Ritual bemerkbar, so enthalten die Konstitutionen auch jene Zentralisationsgedanken, denen wir bei Cyprian begegnen, wenn auch dieser nie damit eine so ausgesprochene Feindschaft gegen den weltlichen Staat verbindet, wie sie hier zum Durchbruch kommt: »Um wie viel die Seele besser ist als der Leib, um so viel überragt das Priestertum das Königtum«³⁾. Der Bischof ist der Mittler zwischen Gott und den Gläubigen⁴⁾, aber auch zwischen Gott und den Armen⁵⁾. »Wenn jemand ohne den Bischof etwas tut, so tut er es vergebens, denn es wird ihm nicht als sein Werk angerechnet«⁶⁾. »Darum ziemt dir das Geben, dem Bischof aber das Verwalten als dem Schaffner und Pfleger des Kirchenschatzes«⁷⁾, und auch der Diakon soll niemand etwas geben ohne Wissen des Bischofs⁸⁾. Das ist in der Tat die unbedingteste Zentralisation der Armenpflege, die vollständige kirchenrechtliche Regelung und Begrenzung der Wohltätigkeit, die sich auch darin äussert, dass niemand den Bischof zur Rechnungslegung fordern oder seine Verwaltung beaufsichtigen soll: »denn Gott der Herr ist's, der Rechenschaft von ihm fordert«⁹⁾. Damit hängt nun

1) IV, 2: τῷ δὲ παιδὶ χορηγίαν, πρὸς τὸ καὶ τέχνην ἐκμαθεῖν καὶ διατρέφεσθαι ἐκ τῆς ἐπιχορηγίας, ἵν', ὅταν δεξιῶς τὴν τέχνην κατορθώσῃ, τὸ τηρικαῦτα δύνηται καὶ τὰ τῆς τέχνης ἐργαλεῖα ἑαυτῷ παρέχεσθαι, ὅπως μηκέτι βαρύνῃ τὴν τῶν ἀδελφῶν ἀνυπόκριτον εἰς αὐτὸν ἀγάπην, ἀλλ' ἑαυτῷ ἐπιχορηγῆ (LAGARDE S. 115. Vergl. KRÜLL, Christliche Altertumskunde I, 273. LEVASSEUR, Histoire des classes ouvrières I, 131; II, 4. — 2) II, 61: εἰ δέ τις τὴν τοῦ ἔργου τοῦ ἰδίου πρόφασιν ἐπιφέρων ὀλιγωρεῖ προφασιζόμενος προφάσεις ἐν ἁμαρτίαις, γιγνωσκέτω ὁ τοιοῦτος, ὡς αἱ τέχναι τῶν πιστῶν ἐπέρογιά εἰσιν, ἔργον δὲ ἡ θεοσέβεια (LAGARDE S. 92). — 3) II, 34: ὅσῳ τοίνυν ψυχῆ σώματος κρείττων, τοσοῦτω ἱερωσύνη βασιλείας (LAGARDE S. 61). — 4) II, 26: μεσότης θεοῦ καὶ ἡμῶν (LAGARDE S. 54). — 5) II, 35: ὡς μεσότης θεοῦ καὶ τῶν δεομένων καθάρσεως καὶ παραιτήσεως (LAGARDE S. 62). — 6) II, 27: εἰ δέ τις ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου ποιεῖ τι, εἰς μάτην ποιεῖ αὐτό· οὐ γὰρ αὐτῷ εἰς ἔργον λογισθήσεται (LAGARDE S. 55). — 7) II, 35: σὲ μὲν γὰρ διδόναι προσήκει, οἰκονομεῖν δὲ ἐκείνον ἅτε οἰκονόμον καὶ διοικητὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων (LAGARDE S. 62). — 8) II, 31: μηδέ τι διδόντω τι ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης (LAGARDE S. 59). — 9) II, 35: οὐ μέντοι λογιστεύσεις σου τὸν ἐπίσκοπον οὐδὲ παρατηρήσεις αὐτοῦ τὴν οἰκονομίαν (LAGARDE S. 63).

wieder der Versuch einer Einschränkung des Bettelns zusammen, wenn die Witwen getadelt werden, die »unverschämt im Betteln und unersättlich im Nehmen« sind: denn »statt dass sie sich in weiser Mässigung mit der kirchlichen Unterstützung begnügen, belagern sie die Häuser der Reichen, verschaffen sich Geld im Überfluss, leihen es zu hohen Zinsen aus und sorgen nur für den Mammon; ihr Gott ist der Geldbeutel«¹⁾. Aus der Konzentration der Armenpflege in der Hand des Bischofs ergibt sich aber auch weiter die Forderung, »dass die, welche die Last der Bürde tragen, auch an erster Stelle die Früchte empfangen«, und diese Forderung führt zur Aufnahme des mosaischen Zehentrechtes²⁾. »Ihr sollt dem Bischof entrichten eure Erstlinge, eure Zehenten, eure Abgaben, die Erstlinge von Getreide, Wein, Öl, Obst, Wolle und allem, was der Herr euch beschert«³⁾.

Mit der Aufstellung des mosaischen Zehentgebotes Hand in Hand geht dann auch die Aufnahme aller werkheiligen Tendenzen des Alten Testaments und vornehmlich des nachexilischen Judentums. Heisst es da einmal noch: Wenn ihr eure Zehenten und Erstlinge gebet, »so wird der Herr eure Arbeiten segnen und euer zeitliches Gut mehren«⁴⁾, so lautet dort die an das Zehentgebot geknüpfte Mahnung: »Sammele dir himmlischen Reichtum, den weder Motten noch Diebe vernichten können«⁵⁾, und endlich tritt der Glaube an die sündentilgende Kraft des Almosens völlig unverhüllt

1) III, 7: ἀνασχύντως αἰτοῦσιν καὶ ἀπλήστως λαμβάνουσιν· δέον γὰρ αὐτὰς ἀρκεῖσθαι τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, ἐπιτρέχουσαι τοὺς τῶν πλουσίων οἴκους διασειοῦσιν εὐπορίαν τε χρημάτων ἐναντίας ἐπισωροῦνσιν καὶ ἐπὶ πικροῖς τόκοις δανεῖζουσι καὶ μόνον τοῦ μαμωνᾶ φροντίζουσιν, ὧν ὁ θεὸς τὸ βαλλάντιον (LAGARDE S. 102). Wir begegnen hier demselben Wort wie in der gleichfalls dem dritten Jahrhundert entstammenden Äusserung in dem angeblichen Brief des Hadrian: »Unus illis deus nummus« (s. o. S. 71f.). — 2) II, 25 (LAGARDE a. a. O. S. 50—54). — 3) II, 34: τὰς ἀπορχὰς ὑμῶν καὶ τὰς δεκάτας ὑμῶν καὶ τὰ ἀφαιρέματα ὑμῶν καὶ τὰ δῶρα ὑμῶν διδόντες αὐτῷ ὡς ἱερεῖ θεοῦ, ἀπορχὴν σίτου, ὄνον, ἐλαίου, ὀπώρας, ἐλαίας καὶ πάντων ὧν κύριος ὁ θεὸς ἐπιχορηγεῖ ὑμῖν (LAGARDE S. 62). So fordert also nicht nur der der nachkonstantinischen Zeit angehörende Teil der Apostolischen Konstitutionen (VII, 29), wie UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 152 meint, den Zehenten von allem, sondern ausdrücklich auch schon das dem dritten Jahrhundert angehörige zweite Buch. S. auch II, 25. II, 35. II, 36. IV, 9 mit Berufung auf Num. 18, 8—13. Exod. 19, 5. 6. Exod. 23, 15. Deuteron. 16, 16. Sprüche 3, 9. 10. — 4) II, 34 mit Berufung auf Sprüche 11, 26: καὶ εὐλογήσει κύριος τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου καὶ πληθυνεῖ τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς σου (LAGARDE S. 62). — 5) II, 36: θησαυρίζε σεαυτῷ τὸν οὐράνιον πλοῦτον, ὃν οὔτε σὴς οὔτε κλέπται λυμανοῦνται (LAGARDE S. 64).

hervor: »Wenn du zeitliches Gut hast, so gib mit deinen Händen, damit du an der Erlösung von deinen Sünden arbeitest; denn durch Almosen werden die Sünden gesühnt«¹⁾. In diesem Zusammenhang taucht sogar der asketische Gedanke einer völligen Entäusserung des Privateigentums auf: »Teile alles mit deinem Bruder und nenne nichts dein Eigentum; denn gemeinsame Teilnahme an den zeitlichen Gütern hat Gott allen Menschen zudedacht«²⁾.

Lediglich das Almosengeben entscheidet über den Wert des irdischen Besitzes. »Wer Vermögen hat und anderen davon nicht mitteilt und es selbst nicht verbraucht, hat das Los der Schlange, von der man sagt, dass sie auf ihren Schätzen schlafe«³⁾; ähnlich hatte Clemens von Alexandria den Reichtum mit der Schlange verglichen, die bei ungeschicktem Zufassen Nachteile bringt⁴⁾. Wie nach Tertullian (»Apologeticum« 39) die Beiträge der christlichen Bruderschaften verwandt werden für die, die sich in Bergwerken oder in Gefangenschaft befinden, so soll auch nach den »Apostolischen Konstitutionen«⁵⁾ der Gewinn der Arbeit und Mühe den Christen zukommen, die um des Glaubens willen zum Gladiatorspiel, zum Kampf mit den Tieren oder zur Verschickung in die Bergwerke verurteilt worden sind, oder aber zur Befreiung von Sklaven verwandt werden⁶⁾, aber der Bischof soll diese Gaben verteilen, und der Zweck ist nicht, wie noch bei Tertullian, die selbstlose Betätigung der Nächstenliebe, sondern die egoistische Sündensühne: »Denn wenn schon der, welcher seine Habe den Armen gibt, vollkommen ist, um wie viel mehr wird der vollkommen sein, der alles für die Märtyrer hingibt!«

1) VII, 12: *ἐλεημοσύνας γὰρ καὶ πίστεων ἀποκαθαίρονται ἁμαρτίαι* (LAGARDE S. 203). — 2) VII, 12: *κοινωνήσεις εἰς πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι, κοινὴ γὰρ ἡ μετὰληψις παρὰ θεοῦ πᾶσιν ἀνθρώποις παρεσκευάσθη* (LAGARDE S. 203). — 3) IV, 4: *τόπον ὄψεως κεκλήρωται, ὃν φασιν ἐν τοῖς θησαυροῖς καθεῦδεν* (LAGARDE S. 115). — 4) *Παιδαγωγός* III, 6. S. oben S. 76. — 5) V, 1. IV, 9. — 6) Diese Stelle, IV, 9, ist neben dem Brief des Ignatius an Polykarp c. 4 die einzige Stelle aus der vorkonstantinischen Zeit, wo von Freilassung der Sklaven innerhalb der Kirche die Rede ist. Vergl. UHLHORN in HERZOGS Realenzyklopädie der protestantischen Theologie und Kirche 1884, 14, 348. Nach IV, 6 soll der Bischof keine Oblationen von denen annehmen, die ihre Sklaven schlecht behandeln. Also ist auch IV, 9 nicht als Beweis für den Bestand einer allgemeinen Freilassung seitens der Christen anzunehmen. Die Konstitutionen sollen übrigens nach UHLHORN bei HERZOG 14, 346 zu den notwendigen Käufen, die ein Christ auf dem Markt machen darf, auch Sklaven zählen. Doch habe ich diese Stelle nicht aufgefunden.

Lenken wir nochmals den Blick in Kürze zurück, so erkennen wir unschwer, wie viele neuen Momente in die christliche Wirtschaftslehre der Verlauf des dritten Jahrhunderts hineingetragen hat: römische, griechische, semitische und ägyptische aller Art, ohne dass freilich der ernstliche Versuch einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit diesen angebahnt worden wäre. Erschien noch Tertullian in Afrika und auch Clemens von Alexandria in gewisser Weise als die Verkörperung des Zwiespaltes, der sich in der Stellung des Christentums zum Wirtschaftsleben seit dem apostolischen Zeitalter herausgebildet hatte, so hat doch schon jener als der Zögling der römischen Rechtsbildung die Bedeutung der Macht der Gemeinschaft für den rechten Gebrauch der irdischen Güter und den Ausgleich sozialer Gegensätze betont, dieser als der Jünger griechischer Philosophie durch die Hervorkehrung des psychischen Faktors bei der Wertung des Erdengutes den Prozess der Anpassung des Christentums an das reale Leben gefördert. Aus der Anwendung römischer Auffassung aber war bei Tertullian die Verurteilung des Handels erstanden, Begriffe griechischen Philosophierens hatten bei Clemens als Gegenbild zu der judenchristlichen Wertung der Arbeit die Anschauung geweckt, dass die wirtschaftliche Arbeit nicht gerade unnobel, dass aber jedenfalls übermässige Arbeit ungesund und unvernünftig sei. In der Übernahme alttestamentlicher Gedankenreihen dagegen waren sowohl bei Cyprian wie bei Origenes und in den »Apostolischen Konstitutionen« die Lehre von der sündensühnenden Kraft der Entäusserung wirtschaftlicher Güter und die Forderung einer rechtlichen Umgrenzung dieser Entäusserung durch das Zehentrecht, wie auch bei Clemens von Alexandria als Reaktion gegen die Geldwirtschaft seiner Epoche das Zinsverbot und die Lehre vom Kauf, bei Cyprian und in den »Apostolischen Konstitutionen« die Proklamation der Zentralisation der Kirche und des alleinigen Verfügungsrechtes des Bischofs über die Gaben der Nächstenliebe erwachsen. Die auch der neueren Stoa eigentümliche Abneigung gegen das öffentliche Leben und den Staat, die sich bereits bei Tertullian besonders geoffenbart hatte, gewann schon bei Cyprian gelegentlich eine asketische Tönung und gestaltete sich bei Origenes unter griechischen und ägyptischen Einflüssen wie der Einwirkung der die Persönlichkeit vernichtenden Weltwirtschaft seiner Zeit zu Ideen völliger Weltverneinung. Von einer kommunistischen Weiterbildung der Aussprüche des Evangeliums über Eigentumsmitteilung oder der Apostelgeschichte über die jerusalemische Armenpflege weiss das dritte Jahrhundert nichts, und wo oberflächliche Betrachtung kommunistische Tendenzen in den Wirtschaftslehren

jener Zeit zu entdecken glaubt, da zeigt eine prüfende Beurteilung der fraglichen Äusserungen im Zusammenhang der ganzen Denkweise ihrer Urheber, dass diese Tendenzen tatsächlich nicht vorhanden waren. Tertullian lehrte nur, dass die Bruderliebe alle wirtschaftlichen Unterschiede innerhalb der christlichen Gemeinschaft auszugleichen vermag, Cyprians Verlangen, dass die Gaben der Gläubigen allgemeiner Nutzung freistünden, besagte lediglich, dass nach christlicher Auffassung niemand den anderen von der Teilnahme an dem Ertrag seines Vermögens ausschliesse, und Clemens wollte in offener Stellungnahme zu dem kommunistischen Anarchismus einer gnostischen Sekte zwar ein Recht des Genusses, aber nur bis zur Grenze des Notwendigen gelten lassen. Selbst wenn gelegentlich mit starkem Nachdruck das Verlangen völliger Entäusserung des Privateigentums auftaucht, so entspringt es durchaus dem Hang zur Askese und Weltverneinung, nicht aber der Sehnsucht nach Verwirklichung eines Kommunismus des Besitzes oder des Verbrauches.

Eine Lösung der Wirtschaftsfrage innerhalb der christlichen Lehre hatte nach alledem das dritte Jahrhundert weder in Afrika noch in Ägypten gebracht. Sie war vielmehr aufs neue erschwert, seitdem jene einander so vielfach widersprechenden Gedankenreihen der verschiedenartigsten abendländischen und morgenländischen Kulturgebiete in der wirtschaftlichen Gedankenwelt des Christentums Aufnahme gefunden hatten, und sie schien völlig auf unabsehbare Zeiten vertagt, als sich während des vierten Jahrhunderts allenthalben im Wirtschaftsleben des römischen Weltreichs eine Rückkehr zu primitiven wirtschaftlichen Verhältnissen vollzog.

DRITTES KAPITEL: DIE THEORETISCHE REAKTION GEGEN DAS WIRTSCHAFTS- UND GESELLSCHAFTS- LEBEN DES VIERTEN JAHRHUNDERTS

Si quidem omnes pari conditione nascuntur.

Lactantius, divinae institutiones III, 21.

Ἡμεῖς δὲ ἐγκολπιζόμεθα τὰ κοινά, τὰ τῶν πολλῶν μόνοι ἔχομεν.

Basiliius, ὁμιλία ἐν λιμῶν c. 8.

Εἰ δὲ πειραν ἐποιησάμεθα τούτου, τότε ἂν κατετολήσαμεν τοῦ πράγματος.

Johannes Chrysostomos, εἰς τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων

ὁμιλία II.

Ἀναγκαίως ἐδεήθημεν νόμων.

Theodoretos, περὶ προνοίας λόγος 6.

Das vierte nachchristliche Jahrhundert eröffnet die letzte Phase jener gewaltigen Umwandlung der antiken Kultur, die wir als Untergang des Altertums zu bezeichnen gewohnt sind. Ob wir diese Bezeichnung mit vollem Recht anwenden, mag dahingestellt bleiben, und ob wir befugt sind, sie in gleicher Weise auf die Wandlung der verschiedenartigsten Äusserungen des Kulturverlaufs auszudehnen, wage ich auch nicht zu entscheiden. Aber auch selbst wenn wir den Wandlungsprozess nach seinem Verlauf auf den einzelnen Kulturgebieten verfolgt und festgelegt hätten, so wäre immer noch die Frage einer Abwägung der bedingten und der bedingenden Erscheinungen zu beantworten, das heisst, wir hätten danach zu forschen, ob die einzelnen Symptome des geschichtlichen Verlaufs mehr oder weniger zufällig zusammen getroffen sind oder sich auf eine einzige letzte Entstehungsursache zurückführen lassen. Lässt sich wirklich der Rückgang in Literatur und Kunst aus den nämlichen Endesursachen erklären wie die Vernichtung des römischen Weltstaates oder die Umkehr der antiken Geldwirtschaft zur Naturalwirtschaft des Mittelalters? Ich muss offen bekennen, dass ich einem solchen Versuch heut noch ziemlich skeptisch gegenüberstehe, wenn ich auch nicht zugebe, dass derjenige, der grosse historische Erscheinungen nicht aus einer Ursache entwickeln will, diese darum lediglich aus untergeordneten Faktoren abzuleiten trachtet.

Die Antwort auf die Frage nach den Gründen der wirtschaftlichen Veränderung jener Zeiten wird naturgemäss anders lauten, je nachdem man mit KARL BÜCHER das Vorhandensein einer Geldwirtschaft im Altertum überhaupt bestreitet oder mit EDUARD MEYER an einer ziemlich bedeutenden geldwirtschaftlichen Entwicklung festhält¹⁾. Den sachlichen Gegensatz zwischen beiden Autoren hat jüngst LUDWIG MITTEIS dadurch zu überbrücken versucht, dass er warnte, die Bedeutung der antiken Geldwirtschaft zu überschätzen, und meinte, die Geldwirtschaft habe in der Antike doch niemals einen recht festen Boden gewonnen²⁾.

1) BÜCHER, Die Entstehung der Volkswirtschaft I. Aufl. 1893. EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums 1895. Schon WILHELM ROSCHER hatte mit dem Blick des Historikers weiter gesehen als der Theoretiker ROBERTUS, wenn er 1849 in seinem Aufsatz über das Verhältnis der Nationalökonomik zum klassischen Altertum (Ansichten der Volkswirtschaft 3. Aufl. 1878 S. 50) ausführte, »dass man in betreff der Kommunikationsmittel das ganze Mittelalter als einen grossartigen Rückfall von der im späteren Altertum bereits erstiegenen Höhe betrachten kann«. — 2) MITTEIS, Aus den griechischen Papyrusurkunden 1900 S. 26 f.

Suchte EDUARD MEYER in seiner glänzenden und eingehenden Darstellung zu erweisen, dass die Stadt, ursprünglich das »Hauptförderungsmittel der Kultur« und die Ursache einer gewaltigen Steigerung und Vermehrung des Wohlstandes, schliesslich Wohlstand und Kultur und zuletzt sich selbst vernichtet hat¹⁾, so war MITTEIS der Ansicht, das römische Reich sei zu grunde gegangen an dem Widerspruch, dass ein Weltreich nicht bestehen kann ohne hochentwickelte Geldwirtschaft²⁾.

Auch diese scheinbar einander widersprechenden Begründungen enthalten nun meines Erachtens keinen unüberbrückbaren Gegensatz.

Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist die: Wie ist es zu erklären, dass die Geldwirtschaft, die in der römischen Kaiserzeit geherrscht hat, der Naturalwirtschaft gewichen ist, und wie hat sich dieser Prozess vollzogen?

Die antike Geldwirtschaft war, so argumentiert MITTEIS, nicht dem Umfang der Weltpolitik der römischen Cäsaren angepasst. Ich meine weiter: der römische Staat hat es nicht verstanden, sein Geldwesen den Bedürfnissen einer hochentwickelten Volkswirtschaft und eines gewaltig gesteigerten Verkehrs anzupassen und die Geldwirtschaft, die tatsächlich vorhanden war, zeitgemäss zu vervollkommen.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die einzelnen Entwicklungsreihen, deren Verlauf wohl ziemlich festliegt. Auf der einen Seite können wir in der Epoche eines zweihundertjährigen Weltfriedens, die das römische Kaiserreich heraufgeführt hat, erkennen, wie die Stadt zunächst beständig die ländliche Bevölkerung aufgesogen hat³⁾. In den Gegenden demnach, wo sich zu Beginn der Kaiserzeit dieses Wachstum der städtischen Bevölkerung verfolgen lässt⁴⁾, müsste sich notwendigerweise eine Steigerung der Lebensmittelpreise bemerkbar machen, und das um so mehr, je weniger das flache Land, das ja unter der Entvölkerung zu leiden begann, Lebensmittel in genügendem Masse produzierte. Lässt sich nun ausserdem feststellen, dass der Geldwert im Sinken war, so erscheint es höchst begreiflich, dass sich die Staatswirtschaft zu einer naturalwirtschaftlichen Umformung des Abgabewesens herbeiliess⁵⁾, die ihr eben in Gestalt der wertvolleren

1) a. a. O. S. 61. — 2) a. a. O. S. 28. — 3) EDUARD MEYER a. a. O. S. 60. —

4) EDUARD MEYER, Art. Die Bevölkerung des Altertums im Handwörterbuch der Staatswissenschaften II, 688. Dass sich noch im Beginn des dritten Jahrhunderts wenigstens in Afrika eine Bevölkerungssteigerung fühlbar machte, habe ich oben S. 54ff. an der Hand der Äusserungen Tertullians und Cyprians dargelegt. —

5) Den Preis des Hektoliter Weizens in Italien am Ende des ersten Jahrhunderts

Waren grössere Einnahmen in Aussicht stellte als die Bezahlung ziemlich wertlosen Geldes. Ein Sinken des Geldwertes lässt sich nun aber von anderer Grundlage aus wirklich feststellen. Gerade die Ausbreitung der Geldwirtschaft, die EDUARD MEYER in der vollen Ausbildung des kapitalistischen Rechts erkannte¹⁾, und die jetzt auch WILCKEN für Ägypten in den ersten drei Jahrhunderten der Kaiserzeit konstatiert hat²⁾, hat eine beständige Nachfrage nach Geld hervorgerufen. Dieser Nachfrage entsprach aber keine Steigerung des Vorrates der Edelmetalle. Mag man auch auf die Äusserung des Plinius³⁾, dass ungeheure Geldsummen in den indischen Handel abgeflossen seien, nicht den alleinigen Nachdruck legen, so steht doch fest, dass der Bergbau, der in den beiden ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit geblüht hat, im dritten und vierten Jahrhundert unendlich gelitten und zu einem grossen Teil (wie beispielsweise die Goldgruben von Dacien) brach gelegen hat⁴⁾. Wenn also der Bedarf nach Geld stärker gestiegen war als die Edelmetallproduktion, so stieg naturgemäss auch die Kaufkraft der Edelmetalle, und diese Preissteigerung der Edelmetalle mochte den Staat veranlassen, den Feingehalt der Münzen, den Geldwert herabzusetzen. Hier liegt die Erklärung für jene fortgehende Münzverschlechterung der Kaiserzeit: die Beimischung unedlen Metalls, die beim Denar unter Nero nur 5 bis 10 Prozent betragen hatte, war unter Trajan schon auf 15 Prozent, unter Kaiser Markus bereits auf 25 Prozent gestiegen,

berechnet SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, 359, 515 f., auf höchstens 7 Mark, Diokletian dagegen normiert den Preis auf 15,60 Mark, der Durchschnittspreis des vierten Jahrhunderts scheint etwa 11 Mark betragen zu haben. Auch im Orient wurde damals das Korn sehr hoch bezahlt. SEECK a. a. O. I, 361. Zum Vergleich für das im Text Gesagte ziehe ich aus dem deutschen Mittelalter die Koblenzer Zolltarife von 1104, 1195 und 1209 heran. Der Tarif vom Jahre 1104 ist ebenso wie der vom Jahre 1209 auf naturalwirtschaftlicher Grundlage aufgebaut, während dazwischen der vom Jahre 1195 die Umwandlung der Naturalabgaben in Geld vollzog. Nur dann erklärt sich die neuerliche Umwandlung vom Jahre 1209, wenn man annimmt, dass das in Koblenz Zoll erhebende Trierer Simeonsstift durch Normierung in Geldwert nicht die gleichen Einnahmen hatte wie ehemals: der Geldwert war also gesunken, der Preis der Lebensmittel gestiegen, was sich durch das Wachstum der Bevölkerung, das sich auch sonst konstatieren lässt, erklärt. Vergl. SOMMERLAD, Die Rheinzölle im Mittelalter S. 42.

1) EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung S. 60. — 2) WILCKEN, Griechische Ostraka I, 679. 680 A. I. — 3) Naturalis historia 12, 18. S. oben S. 50. — 4) Vergl. OTTO HIRSCHFELD, Untersuchungen auf dem Gebiete der römischen Verwaltungsgeschichte 1877 I, 89, 91.

bis unter Severus der Denar überhaupt nur noch 50 Prozent Silber enthielt¹⁾. Die Münzverschlechterung rief aber nun ihrerseits wieder eine Steigerung der Lebensmittel und Warenpreise hervor, die den Eintritt jener Umformung der Staatswirtschaft begünstigen musste²⁾. Zu den angeführten Tatsachen steht endlich auch die Gestaltung des Zinsfußes nicht in dem geringsten Widerspruche. Eine Minderung des Vorrates an Edelmetallen, wie von ihr hier die Rede ist, hat immer mit der Steigerung der Kaufkraft der Metalle eine Steigerung des Zinsfußes im Gefolge, und auch im dritten Jahrhundert ist der Zinsfuß gestiegen, wie BELOCH³⁾ daraus entnimmt, dass Diokletian im Jahre 290 und Konstantin im Jahre 325 das Zinsmaximum von 12 Prozent von neuem eingeschärft haben. Diese ganze Entwicklung ist indessen, wie man wohl erkennen kann, nur unter der Voraussetzung in solchem Zusammenhang zu erklären, dass eben die Geldwirtschaft in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit eine beträchtliche Ausdehnung gewonnen hat. Nur sie ermöglicht es, in allgemeinen münzpolitischen Erwägungen und nicht in blossen fiskalischen Bereicherungsgelüsten die Triebfeder zu der fortlaufenden Münzverschlechterung der Kaiserzeit zu erblicken.

Die Geldwirtschaft der römischen Kaiserzeit hätte nur dann den Bedürfnissen des hochgesteigerten Weltverkehrs entsprochen, wenn sie zur Kreditwirtschaft fortentwickelt worden wäre. Das ist nun nicht geschehen. Alle die belebenden Grundkräfte, die wir heute als notwendige Voraussetzung einer Kreditwirtschaft ansehen, fehlten dem römischen Weltreich. Von einem Kreditgeld, wie wir es in dem Ledergeld der grossen Kaufmannsstadt Karthago erkennen⁴⁾, findet sich nichts im Römerreich, den Wechsel kennt man selbst in der Zeit Ciceros noch nicht⁵⁾,

1) S. B. PICK, Art. Römisches Münzwesen im Handwörterbuch der Staatswissenschaften V, 918. Vergl. KARL BÜCHER, Die diokletianische Taxordnung in SCHÄFFLES Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1894, 50, 194. — 2) Eine analoge Erscheinung weist das Frankenreich seit der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts auf, wo auch die Münzverwirrung wieder einen Rückgang zum Naturaltausch hervorrief. S. v. INAMA-STERNEGG, Deutsche Wirtschaftsgeschichte 1879 I, 194. —

3) J. BELOCH, Art. Geschichte des Zinsfußes im Altertum im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1901 VII, 959. — 4) S. den verwunderten Bericht des unter Platos Namen gehenden Dialogs Eryxias p. 400. Vergl. ROSCHER, Ansichten der Volkswirtschaft 3. Aufl. I, 36 und EDUARD MEYER, Art. Orientalisches und griechisches Münzwesen im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1900 V, 912. —

5) Cicero ep. ad Atticum 15, 15, ad familiares II, 17, 1. Vergl. aber das Lob des römischen Kreditwesens im Gegensatz zu dem karthagischen seiner Zeit bei Polybios VI, 56 und XXXII, 13. Die Ausbildung des Hypothekenwesens, von

es gibt keine Versicherungsanstalten, und da die Reichspost nicht jedermann unbedingt zugänglich wurde¹⁾ und der Briefverkehr der Privatleute nur durch private Vermittelung möglich war, so gab es auch keine eigentliche kaufmännische Korrespondenz, ohne die von einer Entfesselung des Kredits für den Welthandel kaum die Rede sein kann. Und wenn wir auch gelegentlich von Kreditgeschäften des Staates Kunde haben, wie zur Zeit des hannibalischen Krieges, als im Jahre 215 v. Chr. Geschäftsgesellschaften gegen Militärfreiheit Kriegsvorräte vorschossen, so war das ein Borggeschäft im Notfall, aber keine Voraussammlung für Zeiten der Not²⁾, eine Borgwirtschaft, aber keine Kreditwirtschaft. Eine Ahnung von der hohen volkswirtschaftlichen Bedeutung eines staatlichen Kreditwesens dämmerte wohl gerade dem Livius auf, als er die Kreditoperationen des Jahres 215 umschrieb: »Itaque nisi fide staret respublica, opibus non staturam«³⁾. Von einer Weiterbildung solcher gelegentlicher Ansätze zu einer Kreditwirtschaft hören wir nun in der Kaiserzeit nichts, und damit fehlt die Teilung und Vereinigung, die auch das Kapital erst zu einem produktiven wirtschaftlichen Faktor gestaltet. Die Münzpolitik hat vielmehr keine der Voraussetzungen für die Vervollkommnung der Kreditverhältnisse geschaffen. Im Jahre 15 v. Chr. erfolgte die Teilung des Münzrechts zwischen Kaiser und Senat, derzufolge der Kaiser die Gold- und Silberprägung, der Senat dagegen die Kupferprägung übernahm⁴⁾, und die Kupferprägung der Lokalgemeinden der östlichen Provinzen hat

der wir übrigens noch ums Jahr 376 (vergl. IHM, *Studia Ambrosiana* 1889 p. 20) bei Ambrosius de Tobia 12 hören, bedeutet freilich keine Entfesselung des Kredits im Dienste der Weltwirtschaft.

1) MARQUARDT, *Das Privatleben der Römer* II, 405. HIRSCHFELD, *Untersuchungen auf dem Gebiet der römischen Verwaltungsgeschichte* I, 99, 107. S. oben S. 39. —

2) Livius, *ab urbe condita* lib. XXIII, 48. Den Unterschied zwischen Schatzsystem und Kreditsystem fasst scharf ROSCHER, *Ansichten* 3. Aufl. I, 37. — 3) *Ab urbe condita* lib. XXIII, 48, 9. Über andere Kreditgeschäfte des Staates s. NITZSCH, *Die Gracchen und ihre nächsten Vorgänger* 1847 S. 294, doch erscheint diese Staatsanleihe während des Numantinischen Krieges lediglich als eine Verpfändung staatlicher Einkünfte, der vectigalia, ganz wie im Mittelalter, wo zur Aufnahme einer Anleihe die Rheinzölle verpfändet werden, oder auch noch heutzutage, wo man von Staaten mit nicht konsolidiertem Kredit Darbietung eines Pfandes bei Anleihen verlangt (vergl. die sechsprozentige rumänische Rente und die sechsprozentige mexikanische Anleihe). SOMMERLAD, *Die Rheinzölle im Mittelalter* 1894 S. 107. —

4) MOMMSEN, *Römisches Münzwesen* S. 742 ff. HIRSCHFELD, *Untersuchungen auf dem Gebiete der römischen Verwaltungsgeschichte* I, 92. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte* I, 500.

erst unter Kaiser Aurelian (270 bis 275) ihr Ende gefunden¹⁾, die Münzverschlechterung des Silbergeldes schritt beständig weiter, und auch die Goldprägung war so verwildert, dass neuere Wägungen der aus Aurelians Zeit stammenden Goldmünzen ein zwischen 3,5 Gramm und 12,96 Gramm schwankendes Gewicht ermittelt haben²⁾. Der Staat tat also so gut wie gar nichts, um das Münzwesen gegen Gewichtsminderungen zu schützen, die verkehrsschädliche Vielgestaltigkeit des Geldes zu beseitigen oder eine einheitliche Reichswährung durchzuführen oder gar den Markt mit einem dem Verkehrsbedürfnis entsprechenden Münzgeld zu versorgen³⁾. Gewiss ist kaum etwas bezeichnender, als dass gerade unmittelbar nach den Reformversuchen Caracallas (211 bis 217), der das Goldstück herabsetzte und ein neues Silbernominal einführte, die kaiserlichen Kassen unter Elagabal (218 bis 222) die minderwertigen Silbermünzen zurückwiesen und Zahlung der Steuern in Gold verlangten⁴⁾: ein schlechterdings unhaltbarer Zustand, wenn der Staat das unter seiner Autorität und nach seinem Rechte geprägte Geld nicht mehr annehmen will.

Nach alledem kann ich nicht mit MITTEIS als letzten Grund für den Verfall des Reiches allein die ungelöste Agrarfrage erkennen⁵⁾, vielmehr gehört beides zueinander: die ungelöste Agrarfrage und die ungelöste Geldfrage.

Es blieb kein anderer Ausweg: Weil man nicht zur Kreditwirtschaft fortschritt, musste man zur Naturalwirtschaft übergehen, die allein in den hoch bewerteten Lebensmitteln der Staatskasse wertvollere Einnahmen als in dem entwerteten Metallgeld, den Privaten zugleich die Möglichkeit eines Ersatzes für das Metallgeld bot, das der Staat zurückwies, und dessen Differenz zwischen Nennwert und Metallwert dem täglichen Bedarf in keiner Weise mehr entsprach. Schon im dritten Jahrhundert kommt es häufig vor, dass die Goldmünzen nur nach dem Gewicht umgesetzt

1) PICK a. a. O. V, 917. — 2) So auf Grund der Wägungen von QUEIPO und ROHDE MOMMSENS Geschichte des römischen Münzwesens und nach ihr MICHAELIS, Kritische Würdigung der Preise des edictum Diocletiani. Hallenser Dissertation 1896 S. 15. — 3) S. CARL MENGER über die Vervollkommnung des Geldes durch den Staat im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1900 IV, 77—80. BRUNO HILDEBRAND, Naturalwirtschaft, Geldwirtschaft und Kreditwirtschaft in seinen Jahrbüchern II, 4 betont, dass eine Kreditwirtschaft erst entstehen kann, wenn ein geregelter Geldverkehr vollkommen ausgebildet und das Bedürfnis nach Vereinfachung der Zahlungsmittel geweckt ist. — 4) PICK im Handwörterbuch der Staatswissenschaften V, 918f. — 5) MITTEIS, Aus den griechischen Papyrusurkunden S. 35.

werden¹⁾ und ihr Nominalwert mithin ohne jede Bedeutung für ihren Kurs blieb, und in der Taxordnung Diokletians vom Jahre 301 ist das Geld wieder völlig zu einer Ware geworden, da der Maximalwert des Goldes in der gleichen Münzeinheit festgesetzt wurde wie der der übrigen Waren²⁾. Und wenn schon in der republikanischen Zeit die stipendiären Provinzialkommunen entweder eine fixierte Summe oder eine bestimmte Menge Naturalien nach Rom als Kontribution zu entrichten hatten³⁾, so hat auch in der Kaiserzeit die Verschiedenheit der Steuerpflichtigkeit angedauert, neben der Entrichtung eines Teils der Früchte stand eine nach dem Grundwert bemessene Grundsteuer, und die Umwandlung dieser Naturalleistungen in Geld (die *adaeratio*) ist nach dem Zeugnis des Hygin⁴⁾ zunächst (etwa um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts) häufiger eingetreten, dann aber von späteren Kaisern grundsätzlich untersagt worden⁵⁾. Die Veranschlagung der Provinzialsteuern erfolgte zwar in Geld, die Erhebung aber in Naturallieferungen, wie sie Aurelian (270 bis 275) ausdrücklich für Ägypten bestimmte, und diesen Lieferungen zur Seite bürgerten sich immer mehr Arbeitsleistungen ein, allerlei Hand- und Spanndienste, welche die Juristen des dritten Jahrhunderts zu den hauptsächlichsten Verpflichtungen der Provinzialen rechneten⁶⁾. Den Beamten hat schon Alexander Severus (222 bis 235) ausser ihrem Gehalt Naturalausstattungen gegeben, seit Diokletian bestehen dann die Besoldungen aller Staats- und Zivilbeamten in Naturallieferungen⁷⁾, und nichts zeigt deutlicher die Wiederkehr

1) BÜCHER in SCHÄFFLES Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1894, 50, 194. PICK a. a. O. S. 919 bestreitet, dass das Wägen der Goldmünzen im dritten Jahrhundert allgemein üblich war. — 2) BÜCHER a. a. O. S. 197, 717. EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums S. 62. MICHAELIS, Kritische Würdigung der Preise des edictum Diocletiani S. 15. — 3) KARLOWA, Römische Rechtsgeschichte I, 333 auf Grund von Cic. in Verr. 3, 6, 12. Eutrop. 6, 1. 7. SÜETON, Caesar 251 und Liv. IX, 43, 6. Dionys. 8, 68; 9, 17. — 4) De limit. constituend. p. 205, 9 ff. Vergl. KARLOWA, Römische Rechtsgeschichte I, 572. Die *Adaeratio* bei den Beamtenbesoldungen der späteren Kaiserzeit ist aber nur eine Veranschlagung in Geld nach dem jedesmaligen hauptstädtischen Marktpreis. KARLOWA a. a. O. I, 874. — 5) Cod. Theodosian. XI, 2. Vergl. BÜCHER in SCHÄFFLES Zeitschrift 50, 198. — 6) Digg. 50, 4, 1 § 1. 50, 4, 18 § 4 und 29. 50, 5, 10 § 2. Cod. Just. 10, 42, 1 und 11, 37, 1. Vergl. HIRSCHFELD, Untersuchungen auf dem Gebiete der römischen Verwaltungsgeschichte 1877 I, 99. — 7) KARLOWA, Römische Rechtsgeschichte I, 874. EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums S. 63 A. 1. Die oft versuchte *Adaeratio* zog nach KARLOWA neue Übelstände nach sich; denn wenn die Lieferungen zu Geld nach dem jedesmaligen hauptstädtischen Marktpreis veranschlagt

naturalwirtschaftlicher Zustände als gerade die späteren Versuche, solche Lieferungen in Geld zu veranschlagen (die *adaeratio*), denn diese Veranschlagung erfolgte eben auf Grund des jedesmaligen hauptstädtischen Marktpreises und tut kund, dass, wie für das Geld, so auch für Gehalt und Sold nunmehr Naturalien als Wert- und Preismassstab zur Verwendung kamen. Ähnlich liegen die Dinge nach den Nachweisen WILCKENS auch in Ägypten: Urkunden des vierten Jahrhunderts lassen aus Zahlungen von Löhnen in Getreide, aus Lieferungen von Wein als Salär erkennen, wie naturalwirtschaftliche Zustände, die zuweilen schon früher in gewissem Umfange geherrscht haben, an Ausdehnung und Verbreitung zugenommen haben. Endlich macht auch die Provinz Afrika keine Ausnahme; sind doch hier in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Gerichtsgebühren und Advokatensporteln wieder in Getreide entrichtet worden¹⁾.

Es ist gleichwohl für Beurteilung der Naturalwirtschaft, die im römischen Weltreich die Geldwirtschaft abgelöst hat, wohl zu beachten, dass sie keineswegs mit jener verkehrslosen Naturalwirtschaft identisch ist, vermöge deren auf ganz primitiver Wirtschaftsstufe die Einzelwirtschaften ihren gesamten Güterbedarf durch eigene Produktion decken, und auch nicht aller Orten jene Form der Naturalwirtschaft annahm,

wurden, so schwankt der Besoldungsbetrag beständig, und das Bestreben der Beamten, den Preis möglichst zu steigern, drückte die Provinzialen. Besonders schön offenbart sich das System der Naturalbesoldung bei der uns bewahrten Ernennung eines Tribunen Claudius für die fünfte Martische Legion, das BÜCHER a. a. O. S. 205 in der Übersetzung nach dem Wortlaut der Kaiserbiographien mitteilt. Valerian (253 bis 260) weist dort den Prokurator von Syrien an, dem neuernannten Tribunen als Jahresgehalt aus dem kaiserlichen Privatschatz zu zahlen: »3000 Scheffel Weizen, 6000 Scheffel Gerste, 2000 Pfund Pökelfleisch, 3500 Sextarien alten Wein, 150 Sextarien Öl der besten, 600 Sextarien der zweiten Sorte, 20 Scheffel Salz, 150 Pfund Wachs; Heu, Spreu, Essig, Gemüse und Küchenkräuter nach Bedarf, 30 Decher Zeltfelle, 6 Maultiere, 3 Pferde, 10 Kamele, 9 Mauleselinnen, 50 Pfund Barrensilber, 150 Philippeer unseres Gepräges jährlich und zu Neujahr 47, 150 Trientes (Kupfer), ferner in verschiedenen Gefässen 11 Pfund Silber, . . . Miltärtuniken, 2 Mäntel. Dazu kommen einmalige Gaben: als Munitions- und Waffenausrüstung, Dienerschaft und täglich 1000 Pfund Holz, wenn Überfluss da ist, sonst nach Gelegenheit, 4 Schaufeln Holzkohle, Badewärter und Badeholz und kleinere Dinge in gehörigem Ausmass, doch so, dass nichts in Geldanschlag ausgereicht und auch dafür der Geldwert nicht zu fordern ist«.

¹⁾ S. das Edictum Thamugadense, Ausgabe von MOMMSEN in der *Ephemeris epigraphica* V, 629ff.

bei der nur Naturalien gegen Naturalien ausgetauscht werden¹⁾. Geldzahlungen sind immer neben den Lieferungen und Leistungen, wenn auch in beschränktem Umfange, vorgekommen, und auch dort, wo das Metallgeld kein tatsächliches Zahlungsmittel mehr bildete, ist man doch keineswegs immer und überall nach der erwähnten Anweisung Valerians verfahren, dass nichts in Geldanschlag ausgereicht werde und auch dafür der Geldwert nicht zu fordern sei. Gerade dass eine solche strenge Bestimmung in einem Einzelfalle seitens des Kaisers erging, zeigt, dass man noch häufig dazu neigte (und das war bei der früher erreichten Ausbildung der Geldwirtschaft auch gar nicht anders denkbar), das Metallgeld als Wertmassstab zu verwenden, selbst wenn man in Lieferungen oder Leistungen zahlte. Eine Gleichung, wie sie später als Kennzeichen einer viel primitiveren Naturalwirtschaft die *lex Saxonum* vom Jahre 802 enthält: »Der Solidus ist ein doppelter, der eine ein jähriger, der andere ein sechzehnmonatlicher Ochse«²⁾, ist der Naturalwirtschaft der römischen Kaiserzeit doch völlig fremd.

Zum mindesten haben wir in der neuen Naturalwirtschaft ein äusserst ausgebildetes und kompliziertes System vor uns, und das ist neben dem Mangel einer geschlossenen Hauswirtschaft und einer völligen Verwerfung der Edelmetalle als Wertmesser ein zweites charakteristisches Unterscheidungsmerkmal gegenüber jener primitiven Naturalwirtschaft mit ihrer Vereinzelung der Einzelwirtschaften. Es sei nicht die Rede von der weiten Verzweigung der kaiserlichen Getreideverwaltung und der beträchtlichen Zahl von Subalternbeamten und den sie ablösenden Kollegien, die in Rom, in den Häfen und den Provinzen deren Geschäfte besorgten³⁾, oder von den zahlreichen provinzialen Getreidebeamten, die den Produktenabsatz an die römischen Behörden zu regeln und zu überwachen hatten, oder von dem umfangreichen Aufsichtspersonal für so gewaltige Speicheranlagen, in denen ein Septimius Severus im Jahre 211 die für sieben Jahre hinreichende Menge

1) Vergl. zu diesen Begriffen LEXIS, Art. Geldwirtschaft in ELSTERS Wörterbuch der Volkswirtschaft 1898 I, 805 und Art. Naturalwirtschaft im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1900 V, 962. CARL MENGER, Art. Geld, ebendort IV, 62. JULIUS LEHR, Grundbegriffe und Grundlagen der Volkswirtschaft (FRANKENSTEINS Hand- und Lehrbuch der Staatswissenschaften 1893 S. 92 f.). — 2) *Lex Saxonum* c. 19: *solidus est duplex, unus habet duos tremisses, quod est bos anniculus duodecim mensium vel ovis cum agno; alter solidus tres tremisses, id est bos 16 mensium.* — 3) S. KARLOWA, Römische Rechtsgeschichte I, 556 und HIRSCHFELD, Untersuchungen auf dem Gebiete der römischen Verwaltungsgeschichte I, 137.

von mehr als dreissig Millionen preussische Scheffel hinterliess¹⁾. Es mag wieder auf die Anweisung Valerians an den syrischen Prokurator hingewiesen werden. Wie durchgebildet muss die Organisation einer Naturalwirtschaft sein, die solche für Jahr und Tag genau bestimmte Gehaltsbezüge effektuieren und verrechnen konnte!

EDUARD MEYER hat nun²⁾ ein Symptom der Rückkehr des Römerreiches zu primitiven Kulturzuständen darin gesehen, dass die Lebensstellungen im römischen Reich erblich geworden sind. Es liegt sehr nahe, auf Grund seiner Anschauung einen Zusammenhang zwischen dieser rechtlichen Bindung und der Naturalwirtschaft als solcher zu konstruieren, um so mehr, da ja im germanisch-romanischen Mittelalter eine Naturalwirtschaft und zugleich Erbllichkeit der Lehen bestanden hat. Allein gegen eine solche Konstruktion wäre unbedingter Widerspruch geboten. Schon im allgemeinen lässt sich staatsrechtlich das Wesen des römischen Kaisertums mit dem des Feudalismus nicht in Vergleich setzen. Während bei letzterem die öffentliche Gewalt in der Weise des Privatrechtes besessen und ausgeübt wird, woraus sich bekanntlich die Reichsteilungen der Frankenkönige erklären, so haben die römischen Kaiser selbst in der Epoche des vollendeten Despotismus nie ein freies Verfügungsrecht über das Krongut beansprucht oder ausgeübt³⁾. Mag man das Symptom der sozialen Bindung der Berufe hinsichtlich seiner Stellung in der Kulturgeschichte bewerten, wie man will, ein Ausdruck naturalwirtschaftlicher Zustände ist es jedenfalls nicht, und man kann es nicht als Zeugnis für die Identität der Naturalwirtschaft des vierten Jahrhunderts mit der primitiven naturalwirtschaftlichen Wirtschaftsweise anrufen. Gewiss, auch im germanisch-romanischen Mittelalter sind die Lehensämter erblich geworden, das war aber, wie meiner Meinung nach LAMPRECHT überzeugend nachgewiesen hat⁴⁾, die Folge des Nutzbesitzes, weil die Ausstattung der karolingischen Beamten mit Grundeigentum, die in ihre Hand die Verfügung über den Fonds des Amtseinkommens

1) HIRSCHFELD a. a. O. I, 138 Anm. 1 und 140 Anm. 3. Vergl. auch G. KRAKAUER, Das Verpflegungswesen der Stadt Rom in der späteren Kaiserzeit 1874. Nach MARQUARDT, Römische Staatsverwaltung II, 132, 135, gab es in Rom in der späteren Kaiserzeit 291 Staatsmagazine mit Lebensmitteln aller Art. — 2) Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums S. 62. — 3) Vergl. HIRSCHFELD, Untersuchungen I, 9 mit Anführung des Verbotes des Kaisers Pertinax (193): *τοῖς τε βασιλικαῖς κτήμασιν ἐκόλυσεν αὐτοῦ τοῦνομα ἐπιγράφεσθαι, εἰπὼν αὐτὰ οὐκ ἴδια τοῦ βασιλεύοντος εἶναι, ἀλλὰ κοινὰ καὶ δημόσια τῆς Ρωμαίων ἀρχῆς.* — 4) LAMPRECHT, Deutsche Geschichte 1892 II, 109.

legte, dahin drängte. Die Beamten der römischen Kaiserzeit werden aber wohl mit Naturalien, doch nicht mit Grundbesitz von Staats wegen ausgestattet, sie werden also bezahlt, aber nicht belehnt, und so ist es einmal begreiflich, dass sich aus dem Römerreich nicht das Lehenswesen, sondern der byzantinische Beamtenstaat entwickelt hat, auf der anderen Seite aber schlechterdings unzutraglich, die Erblichwerdung der Ämter in einen Zusammenhang mit den um sich greifenden naturalwirtschaftlichen Verhältnissen der Zeit zu bringen. Es hätte das ja auch ohnehin seine besonderen Schwierigkeiten; wissen wir doch, dass gerade in den Mittelpunkt der aufkommenden Geldwirtschaft, in den deutschen Städten des Mittelalters die reichen Bürger, die Patrizier¹⁾, die Ratsfähigkeit besaßen, und dass hier also die Ratsstellen in der Hand einer Gesellschaftsschicht lagen, die gewiss nicht im Zusammenhang mit einer primitiven Naturalwirtschaft das Ratsregiment in einen erblichen Stand verwandelt hat. Es liegen denn auch sicherlich die Gründe für die Erscheinung, dass in der römischen Kaiserzeit die städtischen Gemeinderatsstellen erblich werden, ganz anderswo. Die Dekurionen hatten für die Aufbringung der direkten Staatssteuern seitens der Gemeinde Sorge zu tragen, später aber auch die Haftpflicht für die Steuern, die nicht eingingen, zu übernehmen, und es war begreiflich, dass nunmehr der Dekurionat als eine Last galt, der jeder gern auszuweichen suchte. So griff die Regierung, die auf die ganze Art der Steuererhebung nicht verzichten wollte, zu dem Mittel, den Dekurionat erblich zu machen²⁾. Auf zwei weitere Ursachen, die auf seiten des Dekurionats und der städtischen Entwicklung selber lagen, hat KARLOWA³⁾ aufmerksam gemacht. Zunächst musste der Mangel an Kandidaten für die zu Lasten gewordenen Ämter die Wahl, bei der der Magistrat die Kandidaten vorzuschlagen hatte, zu einer reinen Formalität herabdrücken, oder vielmehr die mit Zuziehung des Dekurionenstandes erfolgenden Vorschläge ersetzten die Wahl der Komitien. Zweitens aber legte die Überbürdung der Grundbesitzer mit Staatslasten notwendigerweise

1) Vergl. die zusammenfassenden, das Wesen des Patriziats sicher erschöpfenden Darlegungen v. BELOWS, Das ältere deutsche Städtewesen und Bürgertum 1898 S. 117 ff. — 2) Vergl. KUHN, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reiches I, 251. AD. HOLM, Geschichte Siziliens im Altertum III, 258. Vergl. über »das verrottete System, die städtischen Bedürfnisse nicht in eigener Regie der Gemeinde zu decken, sondern durch Liturgien der einzelnen Bürger zu befriedigen«: MITTEIS, Aus den griechischen Papyrusurkunden S. 35. — 3) Römische Rechtsgeschichte I, 898 ff.

die städtischen Lasten den Dekurionen auf, die ja auch die zu Lasten gewordenen städtischen Ehrenämter zu übernehmen hatten, und aus dieser ausschliesslichen Verpflichtung zur Besorgung der Stadtverwaltung erklärt sich, dass der Dekurionat ein erblicher Stand wurde. Es ist immerhin beachtenswert, dass auch nach Vollendung dieser Entwicklung in Ausnahmefällen stadtdansässige Plebejer unter die Kurialen aufgenommen werden konnten, wenn sie über ein gesetzlich festgestelltes Vermögen an Grundbesitz oder Geld verfügten¹⁾, wie ja überhaupt späterhin der Dekurionat als eine reine Vermögensleistung galt. Man könnte mithin eher als die neue Naturalwirtschaft letztlich das Wachstum der staatlichen Steuerlast und die eigentümliche Art der staatlichen Steuererhebung für die Verwandlung des Dekurionates in einen erblichen Stand verantwortlich machen. Mitgesprochen hat natürlich bei der Verpflichtung zur städtischen Verwaltung auch die Anschauung, dass die Bürde eines Amtes dem gehört, der die Würde besitzt, dass der die munera übernehmen muss, der mit den honores bekleidet ist.

Ähnlich liegen die Dinge auch bei den anderen Berufen, auf die in der Kaiserzeit gemeine Leistungen fixiert worden sind²⁾. Wollen die Kinder der zur Bewachung der Reichsgrenze kommandierten Soldaten die ihnen in den Grenzprovinzen zur Bebauung angewiesenen Ländereien nicht verlieren, so müssen sie eben Kriegsdienst leisten³⁾. Und auf die Familien der Schiffsreeder (navicularii) wird nur deshalb die Zufuhr von Korn und Öl fixiert, weil sie vom Staate mancherlei Unterstützung, wie Holzlieferungen zum Schiffsbau und Immunitätsprivilegien aller Art, empfangen⁴⁾.

1) KARLOWA a. a. O. I, 900. Vergl. übrigens MARQUARDT, Römische Staatsverwaltung I, 501 ff. Auch AD. HOLM, Geschichte Siziliens im Altertum 1898 III, 258 bemerkt, dass das vierte Jahrhundert zu dem Mittel der Erbllichkeit griff, um überhaupt nur Leute für notwendige Staatsfunktionen zu haben. Immerhin sei hier, wo gegen die Zusammenhänge der Berufsvererblichung mit der Naturalwirtschaft gerade die Auffassung des späteren Dekurionats als Vermögensleistung betont wird, noch angemerkt, dass nach FRITZ LEO, Die capitatio plebeja und die capitatio humana im römisch-byzantinischen Steuerrecht 1900 auch bei der Kopfsteuer Rangverhältnisse überhaupt nicht, sondern nur der Vermögensstatus des Zensiten in Betracht kommt. Es scheint mir das ganz einleuchtend auseinandergesetzt zu sein. — 2) KARLOWA, Römische Rechtsgeschichte I, 899. EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums S. 62. — 3) Lampridius, Alexander Severus 58. Vopiscus, Probus 16. — 4) MARQUARDT, Das Privatleben der Römer II, 407. HOLM, Geschichte Siziliens im Altertum III, 259.

Mit der Naturalwirtschaft hängt also auch die Festlegung dieser Leistungen für einen bestimmten Stand nicht zusammen. Und im Gegensatz zu dem romanisch-germanischen Mittelalter, wo die Beamten selber sich die Erbllichkeit der Lehen erstritten haben, ist die Erbllichkeit der Berufe, die sich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach Christo im römischen Reich ausbildete, von der Regierung durchgeführt worden: dort handelt es sich um den erblichen Besitz gewisser Rechte, hier um die erbliche Leistung bestimmter staatlicher Pflichten. Die Exemption von staatlichen und kommunalen Lasten, die einzelnen Bevölkerungsklassen und Berufszweigen im Römerreich gewährt worden war, hatte deren zwangsweise und dauernde Heranziehung zu den bisher nur vertragsmässigen Dienstleistungen ganz naturgemäss im Gefolge¹⁾: der römische Rechtsbegriff der für die Staats- und Gemeindelasten geltenden *origo* ist, wie KARLOWA im Anschluss an REVILLOUT gewiss mit Recht ausgeführt hat, damals von der Ortsgemeinde auf die Berufsgemeinschaft und deren Spezialmunus übertragen worden. Wiederum eine Entwicklung, die genau umgekehrt verlief wie im deutschen Mittelalter. Hier hat die Ausbildung der städtischen Verwaltung die früheren Immunitäten einzelner Genossenschaften beseitigt und die Gleichheit aller Bürger vor Gesetz und Verwaltung durchgeführt, dort im römischen Reiche »löste sich das allgemeine Staatsbürgertum mit den darauf ruhenden allgemeinen Lasten in einzelne Korporationen mit speziellen von ihnen zu tragenden onera auf«²⁾.

Ich betone nachdrücklich: In dem Prozess der Ausbildung einer erblichen Dienstverpflichtung der einzelnen Berufszweige seit dem dritten Jahrhundert spiegeln sich nicht die wirtschaftlichen, sondern die staatlichen Verhältnisse der Zeit wieder. Es ist die immer schärfere Ausprägung des despotischen Charakters des Staates, die sich bemerkbar macht. HEINRICH V. TREITSCHKE hat einmal mit gutem

¹⁾ Die Gedanken, von denen man bei der Anordnung der erblichen Gebundenheit ausging, finden sich bei REVILLOUT, *Étude sur l'histoire du colonat chez les Romains* (Revue historique de droit français et étranger 1856 und 1857), und ihm schloss sich KARLOWA a. a. O. I, 926 f. an, indem er ausserdem HEGEL, KUHN und MOMMSEN beipflichtete, dass man auch den Kolonat im Zusammenhang mit der allgemeinen Verbreitung dieser erblichen Dienstverpflichtungen betrachten müsse. Wer die Entwicklung des Kolonates jetzt verfolgen will, darf vor allem Ägypten nicht unberücksichtigt lassen, das »die ältesten sicheren Spuren der bäuerlichen Unfreiheit im römischen Reich zeigt« (L. MITTEIS, *Aus den griechischen Papyrusurkunden* 1900 S. 32. — ²⁾ KARLOWA a. a. O. I, 927.

Grund betont, dass der Despotismus der natürliche Feind aller Geburtsaristokratie sei, und erörtert, dass in Russland der Geburtsadel immer wieder von neuem im Staatsdienst erworben werden muss und eine Familie, die durch zwei Generationen nicht im Staatsdienst gewesen ist, den Adel verliert¹⁾. Ist es nicht eine ganz analoge Erscheinung des despotischen Römerreiches, wenn, wie erwähnt, Alexander Severus (222 bis 235) die Fortdauer des Nutzungsrechtes der Soldatenkinder an den Grenzlanden von ihrer obligatorischen Kriegsdienstpflicht abhängig gemacht hat?

Endlich aber erhalten wir meines Erachtens auch in diesen Zusammenhängen eine Antwort auf die Frage, weshalb im römischen Reiche die Geldwirtschaft nicht die für ein Weltreich unbedingt erforderliche Weiterbildung zur Kreditwirtschaft eingeschlagen hat. Auch hier tragen die politischen Verhältnisse die Schuld. Zunächst hat die verfassungsrechtliche Teilung der Herrschaft zwischen Prinzipat und Senat, die beide Gewalten zu einem dreihundertjährigen politischen Kampf aufrief²⁾, auch die Durchführung einer einheitlichen Verwaltung überaus erschwert und namentlich die erste unerlässliche Voraussetzung für die Entstehung einer Kreditwirtschaft, die vollkommene Ausbildung eines geregelten Geldverkehrs nicht zu verwirklichen verstanden. Dann aber hat weiter gerade die Wendung zum Despotismus, die den Staatsgedanken der Person des Monarchen zum Opfer brachte, die Ausgestaltung wirtschaftlicher Einrichtungen, die jedermann aus dem Volke zugänglich und unbedingt zuverlässig sein müssen, unterbunden. Ja, im Gegenteil, der Despotismus begründete eine Reihe von Verkehrsmonopolen, die das vorhandene Bedürfnis nach Vereinfachung der Zahlungsmittel nicht befriedigten, und unterband durch die korporative Bindung des Berufslebens und die Einschränkung des allgemeinen Staatsbürgertums jeden Hang zur Verkehrseinheit und Verkehrsfreiheit und die Möglichkeit der Konzentration des vorhandenen Kapitals.

Der Gang der politischen Entwicklung des römischen Weltreiches trägt die Schuld daran, dass die Geldwirtschaft nicht den Bedürfnissen der Weltwirtschaft, die im Gefolge der Weltpolitik entstehen musste, sich anformte, und dass sie, weil sie sich nicht zur Kreditwirtschaft ausgestaltete, naturalwirtschaftlichen Verhältnissen weichen musste. Weil aber der Weltstaat

¹⁾ TREITSCHKE, Politik I², 1899 S. 313f. — ²⁾ S. über diesen Kampf MOMMSEN, Staatsrecht II, 709f. HIRSCHFELD, Untersuchungen auf dem Gebiete der römischen Verwaltungsgeschichte I, 22f.

keine seiner Weltpolitik angemessene Wirtschaftsform begründet hat, deshalb musste die von ihm inaugurierte, der Weltwirtschaft nicht konforme Naturalwirtschaft, so kompliziert sie immerhin sein mochte, nun ihrerseits wieder ein Moment zur Beschleunigung des Unterganges des Weltreiches beitragen. Nur in kleineren örtlich beschränkten staatswirtschaftlichen Komplexen ist eine Naturalwirtschaft auf die Dauer haltbar. Und in der Tat hat bereits Diokletian, der Reorganisator des Reichs, mit der Teilung der Kaisergewalt eine Teilung der Reichsverwaltung verbunden, und die Begründung einer Reihe in der Verwaltung völlig voneinander unabhängiger barbarischer Einzelreiche auf dem Boden des Weltreiches ist nur der letzte bezeichnende Ausdruck der ganzen Entwicklung.

Mitten hinein in den gewaltigen Umwandlungsprozess des antiken Wirtschaftslebens stellt uns das leidenschaftliche Zeitgemälde, das ein Mann aus dem römischen Afrika¹⁾, der von Diokletian als lateinischer Rhetor nach Nikomedien berufen worden war, Lactantius Firmianus, etwa ums Jahr 314 in seiner Schrift »De mortibus persecutorum« entrollt hat.

Kaiser Diokletian unternahm in einer epochemachenden Regierung von zwei Jahrzehnten die dringend notwendige Reichsreform, indem er einmal die Reichsgewalt, die bislang zwischen Kaiser und Senat geteilt war, unter die vier verschiedenen Träger der Kaisergewalt teilte²⁾ und damit zugleich eine Teilung der Reichsverwaltung verband, dann aber auch auf den übrigen Gebieten des Staatsrechts die Teilung durchführte, Zivil- und Militärverwaltung und überhaupt die Befugnisse aller Beamtenkategorien scharf auseinanderhielt³⁾. Die Tendenz war, die einzelnen Beamtenkategorien nicht zu mächtig werden zu lassen und die ganze Hierarchie der höchsten Spitze, dem Kaiser, unterzuordnen, der als alleiniger Ursprung aller Herrscherrechte galt, und dessen Herrschertum mit Beseitigung alles besonders Römisch-nationalen nach dem Vorbild der Despotieen des Orients geprägt wurde. Der Münzordnung, die Diokletian in den ersten Monaten seiner Regierung gab, liess er dann im Jahre 301 jene berühmte Taxordnung mit der Aufstellung

1) TEUFFEL, Geschichte der römischen Literatur II⁵, 997 meint, Laktanz sei aus dem Westen des Reiches, und EBERT, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 70 hält ebenso wie HASE, Kirchengeschichte 1900 S. 52, Laktanz für italienischen Ursprungs. SEECK, Geschichte des Unterganges der antiken Welt I, 426 erhebt TEUFFELS Vermutung auf Grund einer Inschrift aus Numidien (Corp. Insc. Lat. VIII, 7241) wohl zur Gewissheit, dass Laktanz aus Afrika stammt. —

2) Lactantius, de mort. pers. c. 18 legt dem Diokletian die Worte in den Mund: duo sint in republica maiores qui summam rerum teneant, duo minores qui sint adiumento. — 3) KARLOWA, Römische Rechtsgeschichte I, 822—830.

von Höchstpreisen für Erzeugnisse der Natur und der Veredlungsgewerbe sowie für Arbeitslöhne folgen, offenbar in der Absicht, zwei unheilvolle Symptome der Wirtschaftsentwicklung seiner Zeit, die Steigerung der Preise und die Geldentwertung, auszugleichen und ein bestimmtes Tauschverhältnis der Waren gegen das entwertete Geld festzulegen¹⁾, oder nach BÜCHERS Ausführungen das schwankende Geld nach dem weit festeren Wert der unmittelbaren Gebrauchsgüter zu tarifieren.

Die einzige Erwähnung der Taxordnung in der zeitgenössischen Literatur lesen wir nur bei unserem Laktanz in seiner Schrift »De mortibus persecutorum«²⁾. Es ist überaus bezeichnend für den römisch und scharf denkenden Autor, dass er das Edikt als eine Konsequenz der staatsrechtlichen Reformen Diokletians auffasst und erklärt. Die Teilung des Reiches in vier Teile rief eine Vermehrung der Heere hervor, und »die Zahl derer, die nur einnahmen, begann die Zahl der Gebenden derartig zu übersteigen, dass die Landbewohner, deren Kräfte durch die ungeheure Steuerlast erschöpft waren, ihre Äcker verliessen und die angebauten Felder sich in Wald verwandelten«. Dazu kam die Begründung der Beamtenhierarchie, und ihre Vertreter trieben die endlosen Steuern mit unerträglicher Härte ein. Diokletian aber wollte den Staatsschatz nicht angreifen, sondern suchte durch ausserordentliche Umlagen den Bedarf des Staatshaushaltes zu decken. Alledem verband sich endlich noch eine grenzenlose Baulust des Kaisers, und dadurch wurde auch die Bedrückung der Provinzen noch viel schlimmer, weil sie nicht bloss Werkleute und Kunsthandwerker, sondern auch das zu den verschiedenen Bauten erforderliche Fuhrwerk zu stellen hatten. »Als er nun durch diese mannigfachen Ungerechtigkeiten eine

¹⁾ MOMMSEN in den Berichten der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1851 und im Corpus inscriptionum Latinarum III p, II 1873, BLÜMNER in den Preussischen Jahrbüchern 72, 1893 S. 453f., BÜCHER in SCHÄFFLES Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1894 S. 190ff. und 672ff. LEXIS im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1901 VI, 205ff. MICHAELIS, Kritische Würdigung der Preise des edictum Diocletiani vom nationalökonomischen Standpunkte aus, Hall. Diss. 1896. — ²⁾ Cap. 7. Adeo maior esse coeperat numerus accipientium quam dantium, ut enormitate indictionum comsumtis viribus colonorum, desererentur agri et culturae verterentur in silvam. Idem insatiabili avaritia thesauros numquam minui volebat, sed semper extraordinarias opes ac largitiones congregabat, ut ea quae recondebat integra atque inviolata servaret. Für die Echtheit der Schrift sprachen sich aus TEUFFEL, a. a. O. II, 999. EBERT a. a. O. I, 83. SEECK a. a. O. I, 426. Die Gründe für die Autorschaft des Laktanz sind durchaus zwingend.

ungeheure Teuerung herbeigeführt hatte, versuchte er einen gesetzlichen Preis für die zu verkaufenden Gegenstände festzustellen¹⁾.

Es ist charakteristisch, dass sich der heidnische Kaiser und der christliche Schriftsteller in der Motivierung der wirtschaftlichen Kalamität ihrer Zeit berühren: die Entstehungsursache der Teuerung sehen beide in der Habsucht, nur Diokletian in der allgemeinen, »mit reissender Wut daherschäumenden« Habsucht der Wucherer, »die sich auf den Märkten und im städtischen Tagesverkehr bemerklich macht und die weder durch die Fülle der Waren, noch durch reiche Ernten gemildert wird«, Laktanz dagegen in der »unersättlichen Habgier« des Kaisers selber. Es ist eine durchgängige Beobachtung, dass zu allen Zeiten, wenn eine Preissteigerung infolge einer Münzverschlechterung eingetreten ist, die Zeitgenossen nicht diesen kausalen Zusammenhang erkannt, sondern die wirtschaftliche Umwälzung als die Äusserung einer besonders schlimmen Habsucht betrachtet haben. So geschah es bei der grossen Preisrevolution des sechzehnten Jahrhunderts in Deutschland und England²⁾, so damals bei Diokletian und Laktanz. Und doch welch ein Unterschied zwischen dem heidnischen Kaiser und dem christlichen Rhetor, der keineswegs für eine grössere volkswirtschaftliche Einsicht des ersteren spricht! Diokletian hoffte, »wenn etwa eine Teuerung einträte (was die Götter verhüten mögen), die Habsucht werde durch die Schranken des zur Mässigung aufgerichteten Gesetzes eingengt werden«, Laktanz hat dagegen dadurch seinen Scharfsinn in wirtschaftlichen Dingen bekundet, dass er gerade in dem Versuch, durch obrigkeitliche Preisregulierung die Klagen über die Teuerung abzustellen, die Veranlassung zu einer Verschlimmerung der Teuerung gesehen hat.

1) Idem cum variis iniquitatibus immensam faceret caritatem, legem pretiis rerum venalium statuere conatus est. Tunc ob exigua et vilia multus sanguis effusus, nec venale quidquam metu apparebat et caritas multo deterius exarsit, donec lex necessitate ipsa post multorum exitium solveretur. Der letzte Satz enthält einmal den Hinweis auf die Androhung der Todesstrafe für die Vergehen gegen das Edikt, dann aber die Betrachtung der völligen Erfolglosigkeit der Taxordnung. —

2) Vergl. FRANK G. WARD, Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben (CONRADS Sammlung nationalökonomischer Abhandlungen 21, 1898) S. 77. ALBERT HAHL, Zur Geschichte der volkswirtschaftlichen Ideen in England (ELSTERS Staatswissenschaftliche Studien V, 2, 1893) S. 49f. GEORG WIEBE, Zur Geschichte der Preisrevolution des 16. und 17. Jahrhunderts (v. MIASKOWSKIS Staats- und sozialwissenschaftliche Beiträge II, 2, 1895) S. 186. LEXIS, Zur Geschichte der Preise im Altertum im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1901 VI, 207.

Die Habsucht, die Gier, die Ungerechtigkeit macht Laktanz auch an anderen Stellen, in den Büchern *divinarum institutionum*, die zwischen den Jahren 307 und 310 verfasst sind¹⁾, für so manche Nöte des Wirtschaftslebens verantwortlich²⁾. Von diesem Gedanken aus entwickelt er einmal echt merkantilistische Grundsätze: er vermag den Grund nicht zu erkennen, weshalb man Seehandel treiben und Waren fremder Länder erwerben will, wenn einem das eigene Land und dessen Produktion genügt. Nur unedle Gewinnsucht sei es, die an fremden Waren Ergötzen finde³⁾. Die höchste Tugend der Gerechtigkeit, zu der das Christentum wieder die Seinen hinführt, schliesst aber weiterhin auch jedes Zinsnehmen aus. »Wer einem anderen Geld leiht, wird keinen Zins nehmen, damit es eine Wohltat bleibt, die der Not zu Hilfe kommt, und er selber sich nicht an fremdem Gut vergreift. Es ist ungerecht, mehr zu fordern, als man gegeben hat; wer so handelt, der lauert seinem Nächsten auf und beutet dessen Notlage aus«⁴⁾. In dem Auszug aus den *institutiones* sagt Laktanz ähnlich: »Er (d. h. der Christ) wird kein Geld auf Zins austun, denn das hiesse ja, aus fremdem Unglück Vorteil ziehen, und doch wird er keinem Geld versagen, wenn diesen die Not zwingt, zu leihen«⁵⁾.

Es ist wohl zu beachten, dass weder wie bei Clemens von Alexandria die Verwertung alttestamentlicher Gebote noch auch die Anschauung von der Unfruchtbarkeit des Geldes unseren Laktanz zum Gegner des Zinsnehmens gemacht hat. Einzig und allein seinem Begriff der Gerechtigkeit

1) Vergl. EBERT, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 72. TEUFFEL, Geschichte der römischen Literatur II⁵, 1890 S. 999, 4. — 2) Div. inst. V, 6: quorum omnium malorum fons cupiditas erat. — Non tantum enim non participabant aliis ii, quibus aliquid affluebat, sed aliena quoque rapiebant, in privatum lucrum trahentes omnia; et quae antea in usus omnium etiam singuli laborabant, in paucorum domos conferebantur. Auch die von Laktanz selbst gefertigte (TEUFFEL a. a. O. II, 999, 5) epitome urteilt c. 62: Avaritia frangatur, cum habemus, quod satis est. Quis enim furor est, in his coacervandis laborare, quae aut latrocinio, aut furto, aut proscriptione aut morte ad alios necesse sit pervenire? — 3) Div. inst. V, 17: cur enim navigat aut quid petat ex aliena terra, cui sufficit sua? scilicet peregrinis mercibus delectabitur, qui nec lucrum sciat appetere, cui sufficit victus. — 4) Div. inst. VI, 18: Pecuniam si quam crediderit, non accipiat usuram, ut et beneficium sit incolome, quod succurrit necessitati, et absteineat se prorsus alieno. Plus autem accipere, quam dederit, iniustum est. Quod qui facit, insidiatur quodam modo, ut ex alterius necessitate praedetur. — 5) Epitome c. 64: non dabit in usuram pecuniam, hoc est enim de alienis malis lucra captare, nec tamen negabit, si quem necessitas coget mutuari.

verdankt er diese Gegnerschaft. Die Gerechtigkeit, die uns Gott gegenüber zur Religion verpflichtet, verpflichtet uns den Menschen gegenüber zur Humanität, zur Menschlichkeit, die jeden Eigennutz ausschliessen muss. Hiebei steht das unverzinsliche Geldausleihen auf derselben Stufe wie jene anderen Humanitätspflichten: Gastfreundschaft, Loskauf der Gefangenen, Sorge für Witwen, Waisen und Kranke, Bestattung der Reisenden und Armen¹⁾. Im Anschluss an dergleichen Betrachtungen erscheint dann bei Laktanz, wenn auch in wesentlich modifizierterer Gestalt als bei Cyprian und Origenes und nicht gestützt auf Gedankengänge des nachexilischen Judentums, der Grundsatz von der Werkheiligkeit. »Da es nach Lage der Dinge einem sterblichen Menschen unmöglich ist, sich rein von jeder Befleckung zu halten, so müssen durch eine immerwährende Freigebigkeit die Fehler des Fleisches getilgt werden«²⁾.

Die Vermutung liegt nun nicht fern, ein scharfer Denker wie Laktanz sei von seinem Gerechtigkeitsbegriff aus zu kommunistischen Theorien gelangt. Und überblickt man die Stellen seiner Schriften, die hier in Betracht kommen, so begegnet man in der Tat Ideen, die durchaus kommunistisch und nicht anders klingen. Dahin gehören die schon erwähnten Klagen gegen die Habsüchtigen, die alles, was ursprünglich auch die einzelnen zu allgemeinem Nutzen erarbeiteten, in die Häuser von nur wenigen übertragen. »Um die anderen von sich abhängig zu machen, begannen sie zuerst das zum Leben Notwendige fortzuschaffen und zusammenzuraffen und dieses dann unter festem Verschluss zu bewahren, um die himmlischen Wohltaten für sich in Beschlag zu nehmen«³⁾. Dahin gehört vor allem das vierzehnte Kapitel aus dem fünften Buche der *divinae institutiones*, wo ausgeführt wird, der zweite Teil der Gerechtigkeit sei die

1) *Div. inst.* VI, 12: *praecipua igitur virtus est hospitalitas. Proprium igitur iustorum opus est alere pauperes ac redimere captivos. Viduas pupillosque defendi ac tueri (foveri). Aegros, quibus defuerit, qui assistat, curandos fovendosque suscipere summae humanitatis est. Ultimum illud et maximum pietatis officium est peregrinorum et pauperum sepultura.* — 2) *Div. inst.* VI, 13: *Quod si mortalis conditio non patitur esse hominem ab omni macula purum, debent ergo largitione perpetua peccata carnis aboleri.* UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 209 verweist auf *div. inst.* VI, 12: *magna est misericordiae merces, cui deus pollicetur peccata se omnia remissurum*, und meint, danach betone Laktanz nicht so wie Cyprian die sündenvergebende Kraft der Almosen. Anders aber doch in der von mir zitierten Stelle. — 3) *Div. inst.* V, 6: *ut enim ceteros servitio subiugarent, in primis necessaria vitae subducere et colligere coeperunt, eaque firmiter conclusa servare, ut beneficia coelestia facerent sua.*

Gleichheit. »Gott nämlich¹⁾, der die Menschen schafft und beseelt, wollte, dass alle gleich seien; er setzte allen dieselben Lebensbedingungen, er erschuf sie alle zur Weisheit, versprach allen die Unsterblichkeit, niemand ist von seinen himmlischen Wohltaten ausgeschlossen«, und diese Argumentation entspricht wörtlich der des Cyprian²⁾. »Niemand ist vor Gott Sklave, niemand Herr, nach gleichem Rechte sind wir alle seine Kinder. Niemand ist vor Gott arm, ausser dem, der keine Gerechtigkeit hat, niemand reich ausser dem, der an Tugenden reich ist. Wo nicht allesamt gleich sind, gibt's keine Gleichheit; und die Ungleichheit schliesst die Gerechtigkeit aus, deren Kraft allein darauf beruht, dass sie diejenigen gleich macht, die ein gleiches Recht für die Bedingung dieses Daseins mitgebracht haben.« Nun halte man zu diesen und ähnlichen Worten die Erklärung, die Laktanz dem Vers des Vergil (Georgica I, 126): »Ne signare quidem aut partiri limite campum Fas erat: in medium quaerebant« gibt: »Das heisst doch, Gott gab allen gemeinsam die Erde, dass alle ein gemeinsames Leben führen sollten und nicht die rasende und tolle Habsucht alles für sich beanspruchte, auch keinem das fehlen sollte, was allen wüchse. Man muss diesen Ausspruch des Dichters nicht dahin verstehen, als ob es damals überhaupt kein Privateigentum gegeben hätte, sondern der Dichter drückt sich nur so aus, damit wir erkennen, wie freigebig die Menschen waren, die nicht die Feldfrucht, die ihnen wuchs, hinter Schloss und Riegel legten, sondern die Armen zur gemeinschaftlichen Nutzung an dem Ergebnis ihrer eigenen Arbeit zuliessen«³⁾.

1) Div. inst. V, 14: Deus enim, qui homines generat et inspirat, omnes aequos, id est pares esse voluit; eandem conditionem vivendi omnibus posuit, omnes ad sapientiam genuit; omnibus immortalitatem spondit, nemo a beneficiis eius coelestibus segregatur. Nemo apud eum servus est, nemo dominus; si enim cunctis idem pater est, aequo iure omnes liberi sumus. Nemo deo pauper est, nisi qui iustitia indiget; nemo dives, nisi qui virtutibus plenus est. Ubi enim non sunt universi pares, aequitas non est; et excludit inaequalitas ipsa iustitiam, cuius vis omnis in eo est, ut pares faciat eos, qui ad huius vitae conditionem pari sorte venerunt. — 2) De opere et eleem. 25. S. oben S. 64. Den Cyprian nennt Laktanz zwar nicht hier, aber als sein Vorbild div. inst. V, 1. — 3) Div. inst. V, 5: quippe cum deus communem omnibus terram dedisset, ut communem degerent vitam, non ut rabida et furens avaritia sibi omnia vindicaret, nec ulli deesset, quod omnibus nasceretur. Quod poetae dictum sic accipi oportet, non ut existimemus, nihil omnino tum fuisse privati, sed more poetico figuratum, ut intelligamus tam liberales fuisse homines, ut natas sibi fruges non includerent, nec soli absconditis incubarent, sed pauperes ad communionem proprii laboris admitterent. FRANZ HITZE, Kapital und Arbeit 1880 S. 290ff. druckt aus den Institutiones V cap. 14

Gewiss macht hier Laktanz noch einmal den Versuch, dem wir im zweiten und dritten Jahrhundert so oft begegnet sind, jenen kommunistischen Gedankenreihen, die sich christlicher Anschauungsweise gelegentlich aufdrängten, Gedanken der freiwaltenden Bruderliebe und sozial ausgleichenden Armenpflege zu substituieren, aber die Art und Weise, wie er das tut, ist doch grundverschieden von derjenigen der Wirtschaftslehrer jener vergangenen Epoche. Es gehörte nun einmal offenbar zu den stillschweigend einem kirchlichen Apologeten auferlegten Pflichten, auch gegen den Kommunismus ein kräftig Wörtlein zu sagen. Das hat auch Laktanz getan, aber mit ganzem Herzen war er nicht bei dieser Aufgabe, und er konnte es nach seiner Auffassung von der Gerechtigkeit, die in der Gleichheit der Menschenkinder zum Ausdruck gelangt, auch gar nicht sein.

Noch schärfer treten aber die Umrise seiner Stellung hervor, wenn wir uns seine Polemik gegen das Platonische Staatsideal betrachten und vergegenwärtigen. Er bemerkt da¹⁾, es sei dem Plato nicht entgangen, dass die Kraft der Gerechtigkeit in der Gleichheit beruhe, da ja alle Menschen unter gleichen Lebensbedingungen entstehen. »Also sollen sie, wie er sagt, in keiner Weise Privateigentum besitzen, sondern, um nach der Forderung der Gerechtigkeit gleich sein zu können, alles als Gemeineigentum besitzen. Das ist erträglich, solange er offenbar von dem Geld spricht. Dass auch das unmöglich ist und ganz ungerecht, könnte ich an vielen Beispielen erweisen. Doch geben wir zu, dass es geschehen könnte, wenn alle Weise sein werden und das Geld verachten«. Ganz weist Laktanz aber dann die Konsequenz des gemeinsamen Lebens, die Weibergemeinschaft, ab. Dabei müssten alle Tugenden und schliesslich die Gerechtigkeit selber verloren gehen. In demselben Sinne sagt Laktanz in seinem

ab, das aber hier irrtümlich cap. 16 heisst, und polemisiert daran anschliessend gegen den modernen Sozialismus, entfernt sich aber doch wohl nicht allzuweit von diesem: »Das Christentum brachte die Realisierung der Gerechtigkeit (Freiheit) in der Gleichheit und Brüderlichkeit zunächst und adäquat in der geistig-übernatürlichen, dann aber auch in der materiellen Ordnung«.

¹⁾ Div. inst. III, 21: non fugit Platonem, iustitiae vim in aequitate consistere, si quidem omnes pari conditione nascuntur. Ergo nihil, inquit, privati ac proprii habeant, sed, ut pares esse possint, quod iustitiae ratio desiderat, omnia in commune possideant. Ferri hoc potest, quamdiu de pecunia dici videtur. Quod ipsum quam impossibile sit et quam iniustum, poteram multis rebus ostendere. Concedamus tamen ut possit fieri; omnes enim sapientes erunt et pecuniam contemnent. S. auch weiter c. 21 und 22.

Auszug¹⁾: »Plato ist, weil er den wahren Gott nicht kannte, in vielen Punkten gestrauchelt, und niemand hat schlimmer geirrt, besonders weil er in den Büchern vom Staat wollte, dass alles allen gemeinsam sein sollte. Bezüglich des Erbgutes ist das noch erträglich, wenn es auch ungerecht ist. Es soll nämlich keinem zum Schaden gereichen, wenn er durch seinen Fleiss mehr besitzt, oder nützen, wenn er durch seine Schuld weniger hat. Aber das kann, wie gesagt, noch etwa ertragen werden. Sollen nun aber auch Gattinnen und Kinder gemeinsam sein«? Indem Laktanz hier mit ähnlichen Gründen wie im Hauptwerk diesen Gedanken von sich weist, wendet er sich auch gegen jenen Vorschlag Platos, gegebenen Falles den aus dem zweiten Stande nach Bestehen der Prüfung ausgewählten Frauen die Leitung des Staates anzuvertrauen, »wie unglücklich wird die Stadt sein, in der Weiber die Posten der Männer einnehmen werden«²⁾! Endlich bekämpft er auch jene Proklamation politischer Standestugenden im vierten Buche der Platonischen *Πολιτεία*: »Plato und Aristoteles haben viel über die Gerechtigkeit gesprochen, aber weil sie nicht wussten, woher sie stamme und was für eine Wirksamkeit sie hatte, so haben sie jene höchste Tugend, die das gemeinsame Gut aller ist, nur wenigen zuerteilt«³⁾.

Laktanz will also auch den Begriff der Gerechtigkeit, auf Grund dessen Plato seinen Idealstaat aufgebaut hat, zur Grundlage der menschlichen Gesellschaft erheben, aber im Gegensatz zu dem heidnischen Philosophen eine Gerechtigkeit, deren Quelle die Frömmigkeit ist und die auf der Gleichheit aller Menschenkinder von Natur und vor Gott beruht; die extreme Konsequenz, die Plato von seinem alle Lebenssphären durchdringenden Staatsideal aus bis zur Weibergemeinschaft und einer staatlichen Regelung der Zuchtwahl gesteigert hat⁴⁾, weist er allerdings ab, allein die

1) Epitome c. 38: Plato — tamen quia deum ignoravit, in multis ita lapsus est, ut nemo deterius erraverit, in primis quod in libris civilibus omnia omnibus voluit esse communia. De patrimoniis tolerabile est, licet sit iniustum. Nec enim aut obesse cuiquam debet, si sua industria plus habet, aut prodesse, si sua culpa minus. Sed, ut dixi, potest aliquo modo ferri. Etiamne coniuges, etiamne liberi communes erunt? — 2) Epitome c. 38: quin etiam feminis curiam reservavit, militiam, et magistratus et imperia permisit. Quanta erit infelicitas urbis illius, in qua virorum officia mulieres occupabunt? — 3) Epitome c. 55: Plato et Aristoteles de iustitia multa dixerunt. Sed quia ignorabant, quid esset unde proflueret, quid operis haberet, summam illam virtutem, id est commune omnium bonum paucis tribuerunt. — 4) S. dazu jetzt EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums 5 (1902) S. 365 und GEORG ADLER, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus 1899 I, 34f.

Gemeinschaftlichkeit des wirtschaftlichen Besitzes hält er für möglich, wenn alle Menschen Weise sein werden, das werden sie aber, wie das vierte »de vera sapientia« betitelte Buch der divinae institutiones ausführlich dartut, wenn sie Gott, die Quelle der Weisheit und Religion, erkennen und ehren.

Wie hat sich nun ein derartiger Umschwung vollzogen und vollziehen können, bis die Gegnerschaft der Kirchenlehrer noch des dritten Jahrhunderts gegen den wirtschaftlichen Kommunismus innerhalb eines Zeitraumes von kaum zwei Menschenaltern allmählich der Annahme weichen konnte, dass ein wirtschaftlicher Kommunismus überhaupt möglich sei? Gewiss, das Staatsideal eines so gewaltigen Denkers wie Plato hat auch unseren Laktanz gefangen genommen, der, indem er sein wissenschaftliches Vorbild zu widerlegen unternimmt, doch nicht ganz davon loskommt. Aber es muss uns überhaupt wundernehmen, dass die platonische Philosophie einen christlichen Denker zu Anfang des vierten Jahrhunderts, der in seiner Verherrlichung des Naturrechts durchaus von Ciceros Schrift de republica abhängig war¹⁾, in solchem Umfange beeinflusst hat, wo noch ein Tertullian offenbar so wenig in ihre Gedankengänge eingedrungen war, dass er den Satz schreiben konnte, »Männer wie Sokrates und Plato hätten mit ihren Freunden in Weibergemeinschaft gelebt«²⁾, und ein Clemens von Alexandria, der doch gewiss einen Hauch der griechischen Staatsphilosophie verspürt hatte, wenn er u. a. die Handarbeit als eine unnoble Beschäftigung missachtete, Plato beim gelegentlichen Zitieren zu einem philosophischen Schüler des Moses stempeln wollte³⁾. Selbstverständlich hat unserem Laktanz, der ja in Nikomedia Professor der Eloquenz war, der in Kleinasien trotz eines weitverbreiteten Sophistentums noch immer blühende Hellenismus⁴⁾ auch die Lektüre der *Πολυεΐα* vermittelt. Und wenn er auch nach dem Zeugnis des Hieronymus⁵⁾ der griechischen Sprache selber

1) S. darüber GIERKE, Das deutsche Genossenschaftsrecht 1881 III, 124. Über die Lehre der Stoa und der Juristen der Kaiserzeit von der natürlichen Gleichheit der Menschen vergl. oben S. 28. — 2) Apologeticum c. 39: Socrates et Cato suas uxores amicis communicaverunt. Statt Cato muss wahrscheinlich Plato stehen. —

3) So *Παίδευσις* II, 10. Ich sage ausdrücklich Staatsphilosophie, denn in der platonischen Philosophie waren Clemens und Origenes besser zu Hause, mit ihrer Hilfe wollten sie ja die christlichen Dogmen erhärten. — 4) Vergl. MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 335—338. SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, 427. JACOB BURCKHARDT, Die Zeit Konstantins des Grossen, 2. Aufl. 1880 S. 378ff. — 5) Hieronymus, de vir. illustr. c. 80: Nicomediae rhetoricam docuit ac penuria discipulorum ob graecam videlicet civitatem ad scribendum se contulit. Vergl. Laktanz selber divinae institutiones III, 13 und de officio dei c. 20.

nicht so mächtig war, dass er viele Schüler bekam, so zeigt doch seine Analyse platonischer Begriffe, dass er es im Verständnis des grossen Philosophen weiter gebracht hat als die gebildeten Griechen zur Zeit des Polybios¹⁾, denen die Lektüre der *Πολιτεία* Platos schwer gefallen ist.

Doch die Bildungssphäre der griechischen Stadt ist es keineswegs allein gewesen, die den christlichen Römer aus Afrika zu dem Idealstaat des griechischen Philosophen geführt hat. Zu allen Zeiten kann eine Theorie nur Wurzel fassen in einem Boden, der zu ihrer Aufnahme vorbereitet ist. Wie die Staatslehre der griechischen Theoretiker, und vor allem die Platos selber, aus durchaus reaktionären Strömungen erwachsen ist²⁾, so auch die Wiederaufnahme Platonischer Gedanken durch Laktanz. Die Zeitepoche, der seine schriftstellerische Tätigkeit angehört, war eben eine grundsätzlich andersartige als jene, in der ein Tertullian und Clemens von Alexandria geblüht hatten, und das vierte nachchristliche Jahrhundert wies nach mancher Seite hin verwandte Züge auf mit dem vierten vorchristlichen Jahrhundert in Griechenland. Dort in Griechenland hat Tyrannis, Oligarchie oder Demagogenregiment die gesetzliche Ordnung über den Haufen geworfen und zu Gunsten des Individuums die Allgemeinheit in ihren Rechten verkürzt. Hier im Römerreich hat, wie oben dargelegt worden ist, die Wendung zum Despotismus, die korporative Bindung des Berufslebens, die Einschränkung des allgemeinen Staatsbürgertums, die Begründung der Beamtenhierarchie gleich unbedenklich Herkommen, Recht und Gesetz, allen Individualismus zu beseitigen unternommen. Es ist bezeichnend, dass Laktanz als besonders unerhört die Bestimmung des Galerianischen Verfolgungsdekrets hervorhebt, die Christen sollten bürgerlich mundtot gemacht werden³⁾, dass er sich über die Steuereintreibungen des Galerius deshalb empört, weil dieser gegen Römer das wagte, was die Altvordern nur gegen Kriegsgefangene zur Anwendung brachten⁴⁾, und dass er sein zusammenfassendes Urteil über die allgemeine Zeitlage dahin abgibt: »Die Gesetze hörten auf, an ihre Stelle trat Willkür in allen Verhältnissen, sogar in der Rechtsprechung«⁵⁾. Als Reaktion gegen diese Zeitlage sind die

1) Vergl. ADLER, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus I, 42. — 2) Vergl. EDUARD MEYER mehrfach, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums S. 33. Die Sklaverei im Altertum S. 35f. Geschichte des Altertums 1902 V, 366. —

3) De mort. persec. c. 13: libertatem denique ac vocem non haberent. — 4) De mort. persec. c. 23: quae veteres adversus victos iure belli fecerant, ea ille adversus Romanos Romanisque subiectos facere ausus est. — 5) De mort. persec. c. 22: licentia rerum omnium solutis legibus assumpta et iudicibus data.

Theorien der divinae institutiones des Laktanz zu verstehen, die durch die Verwirklichung der Gerechtigkeit, die auch Plato seinem Staatsideal unterlegt hatte, wieder eine dem Wohl der Gesamtheit dienende Gesellschaftsordnung erstreben. Wie Plato will auch Laktanz die glücklichen Zustände der Vorzeit in die Gegenwart zurückführen, jenes Saturnische Zeitalter, als noch die Gerechtigkeit hienieden weilte, als noch die Erde ein gemeinsames Besitztum aller war, alle ein gemeinsames Leben führten und keiner an dem Mangel hatte, was allen wuchs¹⁾. Das war allerdings die Zeit, wo es noch keinen Götterkult gab und die Verehrung des wahren Gottes allein bestand. Hier liegt das Ziel, um den unheilvollen ungerechten Zuständen der Gegenwart zu entfliehen: Beseitigung der faktisch bestehenden Ungleichheit, Wiederherstellung der ursprünglichen gleichen Lebensbedingungen für alle, Verwirklichung des natürlichen Rechtes aller Menschen auf Gleichheit des Genusses der himmlischen Wohltaten²⁾. Damit zugleich kämpft Laktanz gegen die Habsucht, die unter den Menschen die Ungerechtigkeit verbreitet hat, jene unedle Gewinnsucht, die Seehandel treibt und Geld auf Zins leiht; es ist auch hier wie bei Plato eine Reaktion gegen die wirtschaftliche Gegenwart, die ihm in der üppigen Lebenshaltung in Nikomedia³⁾ besonders schroff entgegentrat und die mit der Minderung des Vorrates an Edelmetallen zu einer Steigerung des Zinsfußes und mit der Münzverschlechterung zu einer Steigerung der Preise geführt hatte, und auch hier muss der christliche Professor dem heidnischen Kaiser, wenn auch widerwillig, die Hand reichen: denn auch Diokletian trat, wie erwähnt, im Jahre 290 einem weiteren Wachstum des Zinsfußes entgegen⁴⁾.

So hat der Afrikaner Laktanz, der in Kleinasien lehrte, am Anfang des vierten Jahrhunderts die Platonische Staatsidee zuerst in bewusster Weise in die Gesellschaftslehren der christlichen Denker hineingetragen. Gedanken von dem natürlichen Recht aller

1) Div. inst. V, 5. — 2) Div. inst. V, 6; V, 14: qui ad huius vitae conditionem pari sorte venerunt. III, 21: siquidem omnes pari conditione nascuntur. —

3) Sie schildert Dio aus Prusa in Bithynien. S. MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 338. Ums Jahr 317 kam bekanntlich Laktanz als Lehrer des Crispus nach Gallien, wo ihm in Trier eine gleich üppige Stadt entgegentrat (urbs Gallorum opulentissima, Salvian 6, 13). Sollte vielleicht gerade das fünfte Buch der Institutiones, in dem sich die Deklamation gegen den Seehandel findet und das er nach seinem eigenen Zeugnis V, 2, 2; II, 15 ausserhalb Bithyniens verfasste, erst so spät und erst in Gallien verfasst sein? — 4) BELOCH, Art. Geschichte des Zinsfußes im Altertum im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1901 VII, 959.

Menschen auf Gleichheit des Genusses und des wirtschaftlichen Besitzes sind von da ab nicht mehr aus der christlich-kirchlichen Literatur entschwunden.

Es ist fraglich, ob die mit Gedanken des Laktanz übereinstimmenden Darlegungen des Asterius in diese Zeit hinein gehören. In diesem Falle wäre der Asterius, der etwa ums Jahr 330 gestorben ist, im entgegengesetzten Falle der Bischof Asterius von Amasia in Pontus, der im Jahre 410 gestorben ist, ihr Verfasser. Obwohl letzteres wahrscheinlicher ist, soll die etwas rhetorisch überschwängliche Darstellung hier folgen, weil auch sie ganz in der Weise des Laktanz von der natürlichen Gleichheit aller Menschen, die nur durch die Habgier beseitigt worden sei, zu reden weiss. »Die Habgier ist die Mutter der Ungleichheit, ohne Mitleid und Humanität und voller Grausamkeit. Ihretwegen ist das Menschenleben voller Ungleichheit. Die einen müssen vor Satttheit ihren Überfluss erbrechen, als ob sie die Nahrung, mit der sie sich überfüllt haben, von sich speien müssten; die anderen sind, von Hunger und Mangel gedrückt, allen Gefahren preisgegeben. Das ist die Folge der unersättlichen Habsucht. Hätte sie nicht ins Leben die Ungleichheit eingeführt, so gäbe es nicht diese Höhen und Tiefen ohne Regel und Recht, noch würde der bunte Wechsel der Leiden so viel Verdriesslichkeit und Tränen in unser Leben hineintragen«¹⁾.

Es leuchtet nun ein, dass sich allen solchen Ansätzen einer Gegnerschaft gegen die stark verweltlichte Gegenwart die besondere Möglichkeit einer aussergewöhnlichen Verbreitung eröffnete, seitdem Konstantin der Grosse, der Vollender der Restaurationspolitik Diokletians, das Christentum, das dieser nicht hatte unterdrücken können, in den Verband des Staates einzufügen unternahm²⁾ und die Kirche zu einer staatlich geschützten

1) Vergl. zunächst HERZOGS Realenzyklopädie I, 455. *Ὁμίλια III κατὰ πλεονεξίας* (MIGNE, Patrologia 40, 210f.): *πλεονεξία μήτηρ τῆς ἀνισότητος ἀηλεῖς μισάνθρωπος ὠμοπάτη. Διὰ ταύτην ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος ἀνωμαλίας γένει· καὶ οἱ μὲν ἐκ τοῦ κόρου ναντιῶσι τὴν περισσεῖαν τῶν κτημάτων, ὅσον τροφήν ἀπληστον ἀποβλύζοντες· ἄλλοι δὲ λιμῶν καὶ ἐνδεία πιεζόμενοι κινδυνεύουσιν. Ταῦτα τὰ τῆς ἀκορέστου πλεονεξίας ἀποτελέσματα. Εἰ γὰρ μὴ εἰσήγαγεν εἰς τὸν βίον τὴν ἀνισότητα, οὐκ ἂν αὐταὶ ἦσαν τῆς ἀνωμαλίας αἱ ἐξοχαὶ καὶ κοιλότητες, οὐδ' ἂν αἱ ποικίλαι συμφοραὶ ἀηδῆ καὶ πολύδακρον τὴν ζωὴν ἡμῶν ἀπεργάζοντο.* —

2) Unter dem Einfluss von Gibbon, Voltaire und den Enzyklopädisten hielt BURCKHARDT, Die Zeit Konstantins d. Gr., den Konstantin für einen genialen Menschen, der die kirchlichen Dinge lediglich nach Gesichtspunkten politischer Zweckmässigkeit beurteilte, und wie alle Genies religiös indifferent, nur nach dem verlogenen Panegyricus des Euseb der fromme Sohn der Kirche gewesen sei. Gegen

Religionsgesellschaft erhob. Damit ebnete er einer Entwicklung die Bahn, die im Ausgang des vierten Jahrhunderts zur Entstehung der Staatskirche führte, aber auch, indem sie der Kirche die Einheit der äusseren Form sicherte¹⁾, ihr die Anpassung an die Welt und die Verweltlichung selber erleichterte. Allein wie unter der immer schrofferen Ausprägung des staatlichen Despotismus und seinem Reglementierungssystem die Persönlichkeit ihr alleiniges Recht in Anspruch nahm und die Ausbildung jener Lehren von dem gleichen Daseinsrecht aller Menschen und dem Naturrecht jedes einzelnen auf gleichen Genuss wie alle begünstigte, so hat auch die fortschreitende Verweltlichung der Kirche und ihre Wandlung zum Rechtsinstitut zunächst eine heftige Gegnerschaft, letztlich aber als eine

diese in der Hauptsache noch heute herrschende, auch von BRIEGER und K. J. NEUMANN geteilte Meinung wendet sich H. GELZER in der Zeitschrift für Kulturgeschichte 1899 VII, 43 und verweist darauf, dass SEUFFERT den von Jahr zu Jahr verstärkten christlichen Charakter der kaiserlichen Gesetzgebung und SEECK Konstantins barbarisches Soldatenchristentum (wie bei Chlodovech und Friedrich Wilhelm I.), das aber keine Heuchelei gewesen sei, besonders kennzeichneten. Es sei hier noch angemerkt, dass auch LEOPOLD VON RANKE im dritten Bande seiner Weltgeschichte bei der Darstellung der Geschichte Konstantins hervorhebt, dass das Christentum in einer von dem Boden der beschränkten Nationalität losgerissenen idealen Gestalt in dem Reiche Konstantins auftrat. Was die rechtliche Seite der Frage betrifft, so hat ja Konstantin nicht das Christentum zur Staatsreligion erhoben (dagegen LOOFS, Anti-Häckel 1900 S. 22), aber doch, indem er durch das Edikt von Mailand die Glaubensfreiheit proklamierte, die bisherige Staatsreligion als solche aufgehoben. Vergl. OTTO KARLOWA, Römische Rechtsgeschichte 1885 I, 824. Wie auf diesem Gebiet zuweilen eine einseitig theologische Auffassung in die Irre gegangen ist, sieht man instruktiv an der Beurteilung einer Verordnung Konstantins: obwohl der Kaiser die Sonntage für Festtage erklärte und die Abhaltung gerichtlicher Geschäfte an ihnen verbot, liess er für die Freilassung der Sklaven eine Ausnahme zu. KURTZ, Handbuch der Kirchengeschichte II, 253, sah darin eine »sinnvolle Anordnung«, SCHAFF, Geschichte der alten Kirche S. 520, eine Bezugnahme auf den Tag der Auferstehung und Erlösung. EDGAR LOENING, Kirchenrecht I, 324, verwies mit Recht darauf, die Anordnung sei nur eine Beibehaltung des schon in heidnischer Zeit geltenden Grundsatzes, dass an den feriae die Handlungen der freiwilligen Gerichtsbarkeit zulässig waren. Im übrigen beachte man auch hier LOENINGS Satz (I, 317): »es muss sogar anerkannt werden, dass in vielen Punkten die Gesetzgebung der christlichen Kaiser härter und grausamer ist als die der Kaiser des ersten und zweiten Jahrhunderts nach Christo, dass von dem Standpunkte der Humanität aus die christliche Kaiserzeit einen Rückschritt gegen die heidnische bezeichnet«.

¹⁾ Vergl. Konstantins charakteristische Anrede an die Synode von Nicäa (Eusebius, vita Const. III, 12).

Reaktion der einzelnen die Weltflucht und die Askese nach sich gezogen¹⁾. Auch Konstantin hat dieser Richtung gelegentlich seinen Tribut gezollt, aber nur gelegentlich. Denn auf der einen Seite hat er gerade die Verweltlichung der Kirche und ihre straffe rechtliche Zusammenfassung zu fördern gesucht. Dahin gehört die Gewährung der Erbfähigkeit an die einzelnen Bischofskirchen durch allgemeine Konstitution vom Jahre 321²⁾, dahin die Bestimmung, ein bereits vor weltlichem Richter anhängiger Rechtsstreit müsse bei Berufung einer der Parteien auf das Bischofsgericht von diesem entschieden werden, und die Verordnung der Jahre 316 und 321, dass vor dem Bischof ebensogut wie vor dem Prätor der Sklave zu vollem römischen Bürgerrecht freigelassen werden könne³⁾, dahin die umfangreiche Einziehung städtischer Güter zur Dotierung christlicher Kirchen und die Vergabung einer besonderen Armen-Getreideverteilung an die alexandrinische Kirche⁴⁾. Die früheren Zinsgesetze des römischen Rechtes hat er nicht umgestossen, die vielumstrittenen Zinsgeschäfte der *ἡμόβλια* (der *sescuplae usurae*) vollends erlaubt⁵⁾. Und auch die Reichssynode von Nicäa vom Jahre 325, die wohl die *ἡμόβλια* allgemein untersagte, hat im siebzehnten

1) SEECK, Geschichte des Unterganges der antiken Welt I, 62, meint, die Moral des damaligen Christentums hätte in der Verherrlichung der Askese gegipfelt, und auch Konstantin hätte sich ihr angeschlossen. Die Dinge liegen aber m. E. umgekehrt. Erst die Verweltlichung der Kirche führt zum Aufkommen der asketischen Richtung. Vergl. HARNACK, Das Mönchtum 5. Aufl. 1901 S. 23 u. ö. —
2) c. 4 Cod. Theod. XVI, 2: habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae (sc. religionis) venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. Non sint cassa iudicia. Vergl. LOENING, Kirchenrecht I, 221. HIRSCHL im Archiv f. katholisches Kirchenrecht 34, 290f. — 3) GUSTAV HÄNEL, Constitutiones, quas Jac. Sirmondus divulgavit. 1840. NEUMANN, Geschichte des Wuchers S. 9. Die Bestimmung über die Sklaven c. 1 Cod. Iust. I, 13 und c. 1 Cod. Theod. IV, 7 ist nach LOENING, Kirchenrecht I, 324, wohl nicht in allen Teilen des Reiches in Kraft gewesen. — 4) HEGEL, Geschichte der Städteverfassung von Italien I, 73 und BRUNNER, Zeitschr. d. Savignystiftung f. Rechtsgeschichte Bd. V. Germ. Abt. S. 77 ff. KARLOWA, Römische Rechtsgeschichte I, 808. Socrates, Hist. eccl. II, 17. Über die Befreiung von den staatlichen munera (zuerst i. J. 313 für die afrikanischen Christen, die i. J. 319 auf die anderen Provinzen ausgedehnt wurde) s. HATCH, The growth of Church Institutions, deutsch von HARNACK 1888 S. 148. — 5) Vergl. NEUMANN, Geschichte des Wuchers in Deutschland 1865 S. 7. Das Geschäft des *ἡμόβλιον* bestand darin, dass man entweder Lebensmittel in einer getreidearmen Zeit auslieh und zur Erntezeit unter scheinbar gleichem Wert das Aundert-halb-fache der Gabe zurückerhielt, oder dass man Geld zu einer getreidereichen Zeit auslieh und das nach dem Getreidepreis dieser Zeit berechnete Quantum Getreide in einer getreidearmen Zeit zurücknahm.

Kanon ein Wucherverbot doch nur als klerikales Disziplinargebot eingeschärft¹⁾ und, ohne einer vorhandenen asketischen Richtung entgegenzukommen, sich einer Beschlussfassung über den Zölibat der Geistlichen widersetzt²⁾. Allein eine entschiedene Parteinahme Konstantins für die um sich greifenden asketischen und weltfeindlichen Zeitströmungen offenbart sich, wenn er im Jahre 320 die Bussen, die ehemals der römische Staat den Ehe- und Kinderlosen auferlegt hatte, aufhob³⁾ und durch zahlreiche harte Gesetzesverordnungen gegen Sittlichkeitsvergehen einschritt⁴⁾. Ja Euseb berichtet, dass Konstantin öfters in Anwesenheit seines Hofes Predigten gehalten hat, in denen er besonders die Geldsüchtigen mit harten Worten strafte⁵⁾.

Es ist leicht zu verstehen, wie die Entwicklung der Wirtschaftslehren dieser Zeiten verlaufen musste. Seitdem das Schwergewicht des Weltstaates sich nach dem Osten neigte und der Mittelpunkt der Reichsverwaltung erst nach Kleinasien, dann an den Bosphorus verlegt worden war, ist auch der Gang der kirchlichen Theorien von der Einwirkung des kleinasiatischen Hellenismus und des orientalischen Mönchtums, das sich schon um die

¹⁾ ENDEMANN, Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschaftslehre I, 10. NEUMANN a. a. O. S. 8. HATCH, The growth of Church Institutions 1887, deutsch von HARNACK, Die Grundlegung der Kirchenverfassung 1888 S. 156. Das Konzil von Elvira 306 c. 19 erlaubte den Bischöfen Spaniens die Handelsgeschäfte: episcopi, presbyteri et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant nec circumueantes provincias quaestuosas nundinas sectentur: sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum mercenarium aut amicum aut quem libet mittant, et si voluerint negotiari intra provinciam negotientur. BRUNS, Canones apostolorum et conciliorum 1839 II, 4. S. LOENING, Kirchenrecht I, 171. — ²⁾ Socrates, Hist. eccl. I, 11. Sozomenos I, 10. Athanasius vit. Anton. 468. — ³⁾ Cod. Theod. VIII, 16. Eusebius, vita Const. IV, 26. — ⁴⁾ SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, 441 stellt eine Liste dieser Gesetze zusammen, die aber seiner Meinung nach kaum vollständig ist: Cod. Theod. I, 22, 1. II, 17, 1 § 1. III, 16, 1. IV, 6, 2, 3; 8, 7; 11, 1, 5. IX, 1, 1; 7, 2; 8, 1; 9, 1; 24, 1; 38, 1. XII, 1, 6. XV, 8, 1. Cod. Just. V, 26. — ⁵⁾ Ob die »vielen tausend Zuhörer«, von denen Euseb, vit. Const. IV, 29—32, berichtet, den Schluss zulassen, der Kaiser habe diese Reden vor den Massen der Hauptstadt gehalten, wie BURCKHARDT, Die Zeit Konstantins 1880 S. 357, annimmt, erscheint doch zweifelhaft, auch wenn man im übrigen BURCKHARDTS Anschauung a. a. O. S. 358, diese Reden seien »die Senatsreden des Tiberius in anderer Gestalt«, gelten lassen möchte. S. 404 meint BURCKHARDT, diese kaiserlichen Predigten seien Vorboten des Sturzes für die in Ungnade gefallenen kaiserlichen Freunde gewesen. SEECK a. a. O. I, 51 führt die »endlosen« Predigten des Kaisers, denen er seine Schriftstellerei und Deklamationen zur Seite stellt, auf den kaiserlichen Wunsch, als Schögeist zu gelten, zurück.

Mitte des vierten Jahrhunderts vielfach unabhängig von ägyptischen Einflüssen weit verbreitet hatte¹⁾, ganz wesentlich bestimmt worden. HEINRICH GELZER hat hervorgehoben²⁾, dass die Kirchenfürsten, die sich in Nicäa versammelten, zum überwiegenden Teil Griechen aus Kleinasien waren und dass aus der Gedankenarbeit kleinasiatischer Bischöfe alle die neuen Dogmen hervorgingen, die von den zahlreichen Reichskonzilien der Christenheit als wahre Lehre verkündigt worden sind. Auf der einen Seite hat im Verlaufe des vierten Jahrhunderts immer mehr die griechische Staatsphilosophie, auf der anderen die Anschauungswelt des Mönchtums hauptsächlich das wirtschaftliche Denken innerhalb der Kirche befruchtet. Gemeinsam war diesen Bestrebungen die Reaktion des Individuums gegen die despotische Umwandlung des Staatslebens und die Verweltlichung der Kirche³⁾, und das gewaltige Problem, mit dem ein Plato gerungen hat, wie ein Ausgleich zwischen individueller und sozialer Moral geschaffen werden kann⁴⁾, hat doch auch diese seine späten christlichen Nachfolger im letzten Grunde nicht losgelassen, so epigonenhaft und un gelenk sie es auch meistens angefasst haben.

Hier haben wir vor allem der drei Kappadokier zu gedenken, der Brüder Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa sowie des Gregor von Nazianz.

Basilius der Grosse (etwa 330 bis 1. Januar 379⁵⁾) war der Sohn eines Rhetors in Cäsarea und hatte hier, in Konstantinopel und Athen die

1) HARNACK, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte 5. Aufl. 1901 S. 35. — 2) H. GELZER, Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte 1897 und Zeitschrift für Kulturgeschichte 1899 VII, 1 und 2. Vergl. über die Entwicklung des asiatischen Christentums RAMSAY, The Church in the Roman Empire before a. d. 170. London 1893. — 3) In diesem Gedankenzusammenhang wird man die ähnlichen Schlussfolgerungen so verschiedenartiger Männer wie ROTHE, SOHM und NIETZSCHE verstehen lernen. Die kirchliche Entwicklung der drei ersten Jahrhunderte ist nach ROTHE, Vorlesungen über Kirchengeschichte 1875 I, 29, eine völlige Umkehr der Gedanken Jesu, die Leitsätze von SOHM, Handbuch des Kirchenrechts Bd. I: Die geschichtlichen Grundlagen 1892 sind: »Das Wesen der Kirche steht zu dem Wesen des Rechtes im Gegensatz. Das geistliche Wesen der Kirche schliesst jegliche Rechtsordnung aus. Im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche ist es zur Ausbildung von Kirchenrecht gekommen«. (Vergl. STAMMLER, Wirtschaft und Recht 1896 S. 651 Anm. 62.) Und endlich hat sich nach NIETZSCHE, Antichrist (Werke VIII, 261. 1896), das Christentum im Verlauf der ersten fünf Jahrhunderte »aus dem Gegensatz zum Evangelium zur Kirche aufgebaut«. — 4) S. EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums 1902 V, 363. — 5) S. FRIEDRICH LOOFS, Zur Chronologie der Briefe des Basilius von Cäsarea, Hallenser Osterprogramm 1898 S. 49.

Wissenschaft, auf Reisen die orientalischen und ägyptischen Kloster-
einrichtungen studiert.

Auch bei ihm finden sich genug der allgemeinen Deklamationen
gegen den Reichtum, wie sie schon den Kirchenlehrern des dritten Jahr-
hunderts eigentümlich waren. »Nichts widersteht der Gewalt des Reich-
tums, alles bückt sich vor seiner Tyrannei, alles ist untertän seiner Macht.
Widersprichst du ihm, so erwarten dich Schläge; beklagst du dich, so harrt
deiner die Anklage, der Prozess und das Gefängnis, gewandte Verleumder
werden dein Leben in Gefahr bringen.«¹⁾ Nur ganz gelegentlich taucht
noch der alte evangelische Gedanke auf, dass ein jeder bloss der Verwalter
seiner Güter ist. So in den allerdings rhetorisch geschärfsten Sätzen²⁾:
»Bist du nicht ein Habsüchtiger oder ein Räuber? Was du zur Ver-
waltung empfangen hast, das beanspruchst du als dein Eigentum?
Wer ein Kleid wegnimmt, heisst ein Dieb; wer aber den Nackten
nicht kleidet, ob er's gleich könnte, verdient der eine andere Bezeich-
nung? Dem Hungernden gehört das Brot, das du zurückhältst, dem
Nackten das Gewand, das du in Kisten und Kasten hütetest, dem,
der barfuss geht, der Schuh, der bei dir verschimmelt, dem Bedürftigen
das Geld, das du vergraben hältst. Also handelst du an allen diesen
ungerecht, denen du helfen könntest«. Weit häufiger ist die Anschauung,

¹⁾ Ὁμιλία πρὸς τοὺς πλουτοῦντας, MIGNE, Patrologia 31, 293: οὐδὲν ὑφίσταται
τὴν βίαν τοῦ πλούτου, πάντα ὑποκίπτει τῇ τυραννίδι, πάντα ὑποπιθήσει τὴν
δυναστείαν. Ἐὰν ἀντείσῃς, αἱ πληγαί· ἐὰν ὀδύρη, ὑβρεων γραφαί, ἀγώγιμος εἶ,
οἰκήσεις τὸ δεσμοτήριον, οἱ σνκοφάνται ἐντροπεῖς εἰς τὸν ὑπὲρ τοῦ ζῆν κίνδυνον
καθιστῶντες. Ähnliche Äusserungen von Basilius zitiert AUGUST BEBEL, Die
Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft 6. Aufl. 1887 S. 208f. —

²⁾ Ὁμιλία εἰς τὸ ἔρητον τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου 12, 18 (MIGNE 31,
276 und 277): Σὺ δὲ οὐ πλεονέκτης; σὺ δὲ οὐκ ἀποστερητής; ἂ πρὸς
οἰκονομίαν ἐδέξω, ταῦτα ἴδια σεαυτοῦ ποιούμενος; Ἡ δὲ μὲν ἐνδεδυμένον ἀπο-
γυμνῶν λωποδύτης ὀνομασθήσεται: ὁ δὲ τὸν γυμνὸν μὴ ἐνδύων, δυνάμενος
τοῦτο ποιεῖν. ἄλλης τινός ἐστι προσηγορίας ἄξιος; Τοῦ πενῶντός ἐστιν ὁ
ἄρτος, ὃν σὺ κατέχεις· τοῦ γυμνητεύοντος τὸ ἱμάτιον, ὃ σὺ φυλάσσεις ἐν
ἀποθήκαις· τοῦ ἀνυποδέτου τὸ ὑπόδημα, ὃ παρὰ σοὶ κατασῆπεται (ganz ähnl-
lich Ὁμιλία πρὸς τοὺς πλουτοῦντας MIGNE 31, 288)· τοῦ χρήζοντος τὸ ἀργύριον,
ὃ κατορούξας ἔχεις. Ὡστε τοσοῦτους ἀδικεῖς, ὅσοις παρέχειν ἐδύνασο. Gemässigt
sagt auch die ausführliche Mönchsregel ἀπόκρισις 9 (MIGNE 31, 941): λογίζομαι
ὄτι τὸν ξεροχόμενον ἀπὸ τῶν ἰδίων, σκοπῶ τοιοῦτω οὐ χορὴ καταφρονη-
τικῶς περὶ τῶν διαφερόντων αὐτῷ διακεῖσθαι, ἀλλὰ πειροᾶσθαι πάντα μετὰ
ἀκριβείας λαβόντα ὡς τῷ Κυρίῳ λοιπὸν ἀφιερωμένα, μετὰ πάσης εὐλαβείας
οἰκονομεῖν.

dass »der Reichtum pflügt, säet und erntet, was ihm in keiner Weise gehört«¹⁾. »Was, sage mir, ist denn eigentlich dein Eigentum? Woher hast du's genommen, als du ins Leben eintratest? Wie einer, der im Theater einen Zuschauerplatz eingenommen hat und dann die später Kommenden fortdrängt, in der Meinung, etwas sei sein Eigentum, was doch zu gemeinsamer Benutzung aller bestimmt ist, solcher Art ist ein Reicher. Dadurch dass er das, was Gemeingut ist, vorwegnimmt, kommt er überhaupt zu Eigentum. Denn wenn eben jeder nur das für sich in Anspruch nähme, was er nach richtiger Auffassung für seinen Bedarf braucht, so gäbe es keine Reichen und keine Armen«²⁾. Immer wieder drängt sich in diese Betrachtungen die Meinung, dass nur der Überfluss des Reichen den Armen gehöre, wie wir ihr schon bei Cyprian, Clemens von Alexandria und Origenes begegnet sind und wie sie auf Grund der Übersetzung von Lukas 11, 41 durch die Vulgata das ganze Mittelalter geteilt hat. »Deshalb wer wirklich seinen Nächsten liebt wie sich selber, der besitzt für sich nichts Überflüssiges.« »Je mehr du an Reichtum Überfluss hast, um so mehr fehlt dir an Liebe.« »Arm ist, wer an vielem Mangel hat, euch aber lässt die unersättliche Habgier an vielem Mangel leiden«³⁾. »Denjenigen, der Überfluss an Reichtum hat und davon guten Gebrauch macht, müssen wir achten als einen Mann, der die gemeinsamen

1) Ὁμιλία πρὸς τοὺς πλουτοῦντας (MIGNE 31, 293): ἐπάγει τὰ ζεύγη τῶν βοῶν, ἀροτριᾷ, κατασπείρει θερίζει τὰ μὴ προσήκοντα. Auch Περὶ πλεονεξίας λόγος VI (MIGNE 32, 1185): ὁ πλεονέκτης ἔλαβε τὰ τοῦ πλησίον. MIGNE 32, 1189: ἐκεῖνος εἶχε τὰ τοῦ πένητος. — 2) Περὶ πλούτου καὶ πενίας λόγος V (MIGNE 32, 1169): Ποῖα, εἰπέ μοι, σαυτοῦ; πόθεν λαβὼν εἰς τὸν βίον εἰσήνεγκας ὥσπερ ἂν εἴ τις, ἐν θεάτρῳ θέαν καταλαβὼν, εἶτα ἐξείργῃ τοὺς ἐπεισιόντας, ἴδιον ἑαυτοῦ κρῖνων τὸ κοινῶς πᾶσι κατὰ τὴν χρῆσιν προκείμενον· τοιοῦτοὶ εἰσι καὶ οἱ πλούσιοι. Τὰ γὰρ κοινὰ προκατασχόντες, ἴδια ποιοῦνται διὰ τὴν πρόληψιν. Ἐπεὶ εἰ τὸ πρὸς παραμυθίαν τῆς ἑαυτοῦ χρείας ἕκαστος κομιζόμενος τὸ περιττὸν ἠφίει τῷ δεομένῳ, οὐδεὶς μὲν ἂν ἦν πλούσιος, οὐδεὶς δὲ ἐνδεής. Wörtlich damit übereinstimmend ὁμιλία εἰς Λουκᾶν 12, 18. c. 7 (MIGNE 31, 275). Vergl. SOMMERLAD, Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche I, 119. PFLÜGER, Der Sozialismus der Kirchenväter in Schweizerische Blätter für Wirtschafts- und Sozialpolitik 1900 24 S. 759f. Doch stimmen die Zitate hier nicht. — 3) Ὡστε ὁ ἀγαπῶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν οὐδὲν περισσότερον κέκτηται τοῦ πλησίον. Ὅσον οὖν πλεονάζεις τῷ πλούτῳ τοσοῦτον ἠλείπεις τῇ ἀγάπῃ (ὁμιλία πρὸς τοὺς πλουτοῦντας. MIGNE 31, 281). Πένης γάρ ἐστιν ὁ πολλῶν ἐνδεής, πολλῶν δὲ ὑμᾶς ἐνδεεῖς ποιεῖ τὸ τῆς ἐπιθυμίας ἀκόρεστον (Περὶ πλεονεξίας λόγος VI. MIGNE 32, 1182. Wörtlich ebenso ὁμιλία πρὸς τοὺς πλουτοῦντας MIGNE 31, 292).

Güter des Lebens besitzt, sie aber nicht mehr für sein als der Dürftigen Eigentum hält«¹⁾).

Aber Basilius gelangt von seinem Kampf gegen den Reichtum schliesslich zu ausdrücklichen kommunistischen Folgerungen, zu der Proklamation eines Kommunismus des Konsums und eines natürlichen Rechtes aller auf gleichen Genuss. Zur Zeit der Hungersnot, die wohl im Jahre 368 Cäsarea heimsuchte²⁾, ruft er aus: »Wir, die wir mit Vernunft begabt sind, sollten uns doch nicht grausamer zeigen als die unvernünftigen Tiere! Diese gebrauchen die natürlichen Erzeugnisse der Erde wie gemeinsame Dinge: die Herden der Schafe fressen auf ein und derselben Bergtrift, die Pferde weiden alle zusammen auf ein und derselben Wiese, ja gewisse Arten von Tieren helfen sich in den Bedürfnissen des Lebens gegenseitig aus. Wir aber machen uns die Dinge zu eigen, die gemeinschaftlich sind, wir besitzen allein das, was der Gesamtheit gehört«³⁾. Diese ganze Stelle bereits ist stark von Plato beeinflusst. Der Gegensatz der vernunftbegabten zu den vernunftlosen Wesen weist auf jene platonische Analyse der Seelenvermögen im vierten Buch der *Πολιτεία* hin, und Plato hat sogar das Leben der untersten Gesellschaftsschicht seines besten Staates, der *χορημισταί*, als ein Leben tierischer Behaglichkeit geschildert und die Handarbeiter mit den Schweinen verglichen⁴⁾. In vollem Umfange offenbart sich aber bei Basilius die platonische Beeinflussung noch weiterhin. Die spartanische Gesellschaftsordnung, die auch für Platos besten Staat das Ideal abgab, erscheint auch ihm als ein Heilmittel für die elenden Wirtschaftszustände der Gegenwart: »Ahmen wir doch die

¹⁾ Ὁμιλία XI περὶ φθόνου 5: τὸν δὲ ὑπερανθοῦντα τῷ πλούτῳ — καὶ καλῶς μὲν κεχορημένον οἷς ἔχει, ἀγαπᾶν καὶ περιέπειν ὡς κοινὰ τὰ τοῦ βίου ὄργανα κεκτημένον, πᾶσαν δὲ τὴν λοιπὴν περιουσίαν οὐ μᾶλλον ἑαυτοῦ νομίζειν ἢ καὶ οὐτισοῦν τῶν ἐπιθεομένων (MIGNE 31, 384). — ²⁾ Nach Gregor von Nazianz or. 13, 35. 36 (MIGNE 36, 544 f.) fällt die Hungersnot in die vorbischöfliche Zeit des Basilius. Vergl. LOOFS, Zur Chronologie der Briefe des Basilius S. 51. —

³⁾ Ὁμιλία ὀρθείσα ἐν λιμῷ c. 8 (MIGNE 31, 325): Μὴ φανῶμεν οἱ λογικοὶ τῶν ἀλόγων ὁμότεροι. Ἐκεῖνα γὰρ τοῖς ἐκ τῆς γῆς φρομένοισι παρὰ τῆς φύσεως ὡς κοινῇ κέχρηται. Καὶ προβάτων ἀγέλαι ἐν καὶ τὸ αὐτὸ καταβόσκονται ὄρος· ἵπποι δὲ παμπληθεῖς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν καταρέμονται πεδιάδα· καὶ πάντα τὰ καθ' ἕνα οὕτως ἀλλήλοισι ἀντιπαραχωρεῖ τῆς ἀναγκαίας τῶν χροῶν ἀπολαύσεως. Ἡμεῖς δὲ ἐγκολπιζόμεθα τὰ κοινὰ, τὰ τῶν πολλῶν μόνοι ἔχομεν. —

⁴⁾ Πολιτεία II, 372. Die Anwendung der sokratischen Erziehungsmethode auf die Tiere (Pferde und Hunde) befürwortet übrigens Xenophon, περὶ ἵππικῆς 3. 4. 9. κνηγετικὸς 7.

Griechen und ihre Lebensweise voller Humanität nach: es gibt Völker unter ihnen, wo eine treffliche Sitte alle Bürger in einem Gebäude um eine Tafel versammelt zu gemeinsamer Nahrung«¹⁾. Aber mit der Empfehlung der alten spartanischen Sitte der gemeinsamen Mahlzeiten und des platonischen Begriffes der Gerechtigkeit durchschlingen sich sofort neutestamentliche Reminiszenzen: »das Beispiel des Erlösers, der mit wenigen Fischen dreitausend Menschen (sic!) gesättigt hat, und der Angehörigen der apostolischen Muttergemeinde zu Jerusalem, die alles gemeinsam hatten: ein Leben, einen Geist und gemeinsame Gefühle, eine gemeinsame Tafel«²⁾.

Nichts ist charakteristischer für die Anschauungswelt, aus der heraus ein Basilius schreibt, als die verschiedenen Argumente, mit deren Hilfe er die Forderung eines Kommunismus der Konsumtion in der christlichen Gesellschaft zu begründen suchte: das humane Gebaren der Tiere, die soziale Ordnung der Spartaner, das Beispiel des Erlösers und der jerusalemischen Urgemeinde. Freilich, es kommt dem Bischof von Cäsarea³⁾ vor allem darauf an, den Bericht der Apostelgeschichte richtig zu interpretieren, und er ist, soviel ich ersehen kann, der erste, der unter Verwertung platonischer und spartanischer Sozialbegriffe aus ihm den Bestand eines Kommunismus der Konsumtion im Urchristentum herausgelesen und demzufolge eine kommunistische Wirtschaftsordnung als christliches Ideal postuliert hat.

Dabei ist Basilius durchaus kein Feind einer festen Regelung des äusseren Lebens, wenn er beispielsweise von den staatlichen Ordnungen der Bienen spricht und die Eigentümlichkeit eines Staatswesens darin sieht, dass die Tätigkeit eines jeden Individuums auf einen gemeinsamen Zweck gerichtet ist⁴⁾. Lässt sich auch dieser Satz noch vollständig aus dem

1) *Αἰδεσθῶμεν Ἑλλήνων φιλόθροπα διηγήματα. Παρά τισιν ἐκείνων νόμος φιλόθροπος μίαν τράπεζαν καὶ κοινὰ τὰ σπία, μίαν ἐστίαν σχεδὸν τὸν πολυάνθρωπον δῆμον ἀπεργάζεται.* Basilius spricht von den »Griechen«, die lateinische Übersetzung bei MIGNÉ 31, 326: *de gentilibus*. Daraus macht die Übersetzung von PAUL PFLÜGER in den Schweizerischen Blättern für Wirtschafts- und Sozialpolitik 1900 VIII, 24 S. 761 komischerweise die »Naturvölker«. Über die spartanische Sitte und ihren Einfluss auf die platonische Staatslehre vergl. EDUARD MEYER, *Geschichte des Altertums* II, 320; III, 468; V, 364f. — 2) *ὅπως ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά, ὁ βίος, ἡ ψυχὴ, ἡ συμφωνία, ἡ τράπεζα κοινή.* — 3) Basilius ist im Jahre 370 Bischof geworden. S. LOOFS, *Zur Chronologie der Briefe des Basilius* 1898 S. 49. — 4) In *Hexaemeron homilia VIII, 4: εἶπερ πολιτείας ἴδιον, τὸ πρὸς ἓν πέρας κοινὸν συννεύειν τὴν ἐνέργειαν τῶν καθ' ἕκαστον, ὡς ἐπὶ τῶν μελισσῶν ἄν τις ἴδοι* (MIGNÉ 29, 172).

Umkreis platonischer und griechischer Staatstheorien heraus entwickeln, so weisen die Anschauungen des Basilius über die Arbeit in vollem Umfange die Einwirkungen jener orientalischesemitischer Gedankengänge auf, die sich, wie oben S. 88 ff. dargelegt worden ist, zu Ausgang des dritten Jahrhunderts in den »Apostolischen Konstitutionen« niedergeschlagen haben. Die Anschauungen des Basilius über die Arbeit sind uns in den Mönchsregeln bewahrt, die seinen Namen tragen und die sowohl in einer längeren und einer zuverlässigeren kürzeren griechischen Rezension, wie in der lateinischen Übersetzung des Rufin auf uns gekommen sind¹⁾. Die Regeln sind allerdings zunächst lediglich Ordensregeln, enthalten indessen auch die allgemeinen wirtschaftlichen Ansichten des grossen Kappadokiens, dessen Namen sie tragen, so dass man sie getrost nicht nur heranziehen kann, wenn man die Stellung des Basilius in der Geschichte des Mönchtums, sondern auch, wenn man seine Stellung in der Geschichte der christlichen Wirtschaftslehre richtig ermessen will.

Wohl verlangt Basilius, dass der ins Kloster Eintretende seinen Verwandten sein Vermögen vermacht und völlig besitzlos ins Kloster einzieht, und verbietet den Weingenuss der Mönche²⁾, allein ein völliger Abschluss von der Welt liegt nicht in seinem Sinne: in der Nähe der Städte sollen die Klöster angelegt werden, damit die Armen an der Pforte Speisung erhalten können³⁾, und neben dem Gehorsam gegen den Vorsteher des Klosters steht durchaus Arbeit und Tätigkeit⁴⁾. Fast könnte es den Anschein gewinnen, als habe Basilius den wirtschaftlichen Wert der Arbeit, der Arbeitsteilung und des Bedürfnisses erkannt, wenn er

1) Vergl. MÖLLER, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 378 und Art. Basilius in HERZOGS Realenzyklopädie 2. Aufl. II, 120. GRÜTZMACHER, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums 1892 S. 39 ff. Die *ῥοοι κατὰ πλάτος* bei MIGNÉ, Patrologia 31, 906—1052. Die *ῥοοι κατὰ ἐπιτομήν* ebendort 31, 1052—1306. Die lateinische Übersetzung bei Lucas Holstenius, Codex regularum 1661 I, 67 ff. Nach BURCKHARDT, Die Zeit Konstantins des Grossen 2. Aufl. 1880 S. 396 hat Basilius als Haupturheber des Mönchtums in Kappadokien und Galatien dem orientalischen Asketenleben überhaupt seine bleibende Gestalt gegeben. — 2) Regula. responsio 196 (Holstenius I, 107): si vero omnibus derelictis in manibus propinquorum abscessit, nullus vel ipsi vel fratribus scrupulus debet existere. Responsio 9 (Holstenius I, 76): illud sine dubio designatur, quod omnibus sufficiens esse potuit aquae usus et pernecessarius. — 3) Regula S. Bas. responsio 98. Vergl. auch resp. 32. 33. 87. Vergl. BURCKHARDT a. a. O. S. 396. — 4) Responsio 80: qui praeest (Holstenius I, 88). Responsio 126. 92. 192. GRÜTZMACHER a. a. O. S. 40 f.

sich folgendermassen vernehmen lässt: »Da Christus sagt (Matth. 10, 10) der Arbeiter ist seiner Nahrung wert, und auch der Apostel zu arbeiten befiehlt, so ergibt sich klarlich, dass man fleissig arbeiten muss. Wir dürfen nicht glauben, dass das Ziel des gottseligen Lebens der Trägheit und Arbeitsscheu Vorschub leistet, ganz im Gegenteil ist es ein Leben des Kampfes und unmässiger Arbeiten.« »Was brauche ich noch zu sagen, welch ein Übel die Trägheit ist, da der Apostel ausdrücklich befiehlt, dass der, der nicht arbeitet, auch nicht essen soll (2. Thess. 3, 10). Wie also jedem die tägliche Nahrung nötig ist, ebenso nötig ist ihm auch, dass er nach Kräften arbeite.« »Keiner von uns ist für sich allein im stande, die Bedürfnisse des Leibes zu befriedigen, sondern zur Beschaffung des notwendigen Lebensunterhaltes ist einer auf den anderen angewiesen.« »Hinreichend ist für diesen das, für den anderen jenes je nach der Beschaffenheit des Leibes und dem vorhandenen Bedürfnisse. Missbrauch aber ist der das Bedürfnis übersteigende Aufwand«¹⁾.

Und gleichwohl vermöchte nur eine oberflächliche Betrachtung solcher Aussprüche, die sie vollständig aus dem Zusammenhang löst, in ihnen eine wirtschaftliche Wertung der Arbeit zu erkennen. Auch hier finden wir bei näherem Zuschauen eine Bestätigung dessen, was ich an anderer Stelle²⁾ so ausgedrückt habe: »Die Arbeit ist ein Postulat der Askese«. Es sind zwei individuelle Zwecke, die Basilius der Arbeit zuweist. Der eine ist die Unterstützung der Armen. »Indessen, das muss man wissen, dass der Arbeiter nicht arbeiten soll, um sich durch seine Arbeit die Bedürfnisse des Lebens zu gewinnen, sondern um das Gebot des Herrn

1) Ἀπόκρισις 37 (MIGNE 31, 1009): ὅτι χορὴ ἐργάζεσθαι σπουδαίως, δῆλόν ἐστιν αὐτόθεν. Οὐ γὰρ πρόφασιν ἀργίας οὐδὲ ἀποφυγὴν πόνου τὸν τῆς εὐσεβείας σκοπὸν ἠγεῖσθαι χορὴ, ἀλλὰ ὑπόθεσιν ἀθλήσεως καὶ πόνων περισσοτέρων. MIGNE 31, 1012; καὶ ὅσον μὲν κακόν ἐστι τὸ τῆς ἀργίας, τί χορὴ λέγειν, τοῦ ἀποστόλου φανερῶς παραγγέλλοντος τὸν μὴ ἐργαζόμενον μηδὲ ἐσθίειν; ὡς οὖν ἀναγκαῖον ἐκάστῳ ἢ καθημερινῇ τροφῇ, οὕτως ἀναγκαῖον καὶ τὸ κατὰ δύναμιν ἔργον. Ἀπόκρισις 7 (MIGNE 31, 928): ὅτι οὐδὲ πρὸς τὰς τοῦ σώματος χρείας ἕκαστος ἡμῶν ἐναντῶ ἀντάρκης, ἀλλ' ἐν τῷ πορισμῷ τῶν ἀναγκαίων ἀλλήλων χορῆζομεν. Ἀπόκρισις 20, 3 (MIGNE 31, 973. 976): ἀντάρκεια δὲ ἄλλη ἄλλῳ κατὰ τε τὴν τοῦ σώματος ἕξιν καὶ τὴν πρὸς τὸ προκείμενον χρείαν. Παρά-
χρησις δὲ ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὴν χρείαν δαπάνη. Der letzte Satz enthält eine ganz annehmbare Definition des Luxus. Vergl. SOMMERLAD, Art. Luxus im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1900 V, 652. — 2) SOMMERLAD, Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland 1900 I, 208. Zustimmung äussert sich hierzu jetzt AUGUST ONCKEN, Geschichte der Nationalökonomie 1902 I, 87.

zu erfüllen (Matth. 25, 35): Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeiset. Daher muss ein jeder als Zweck seiner Arbeit die Unterstützung der Dürftigen im Auge haben, nicht aber die Beschaffung seines eigenen Bedarfs«¹⁾. Der andere Zweck der Arbeit aber ist nach Basilius »die Abtötung des Leibes«²⁾. Dabei gibt er vorzüglich denjenigen gewerblichen Arbeiten den Vorzug, die ein friedliches und beschauliches Leben nicht hemmen und stören, von allen diesen aber wiederum dem Ackerbau. Man kann ja nun gewiss mit gutem Fug in der Bevorzugung des Ackerbaues einen Einfluss jener Staatstheorien erkennen, die im Griechenland des vierten vorchristlichen Jahrhunderts als Opposition gegen die moderne geldwirtschaftliche Entwicklung und in Anlehnung an die alte aristokratische Lebensweise der Spartaner die Landwirtschaft für die eines Bürgers würdigste Beschäftigung hielten und wie Xenophon die *σωφροσύνη* ausschliesslich für eine Folge der Beschäftigung mit der Landwirtschaft erklärten³⁾. Namentlich der Grund des Xenophon, dass die Landwirtschaft, weil sie nicht die ganze Sorge des Menschen beansprucht, sondern ihm auch Musse zu geistiger und staatlicher Tätigkeit lässt, eine besonders achtungswerte Tätigkeit sei, klingt etwas an, wenn Basilius deshalb den Ackerbau am meisten wertet, weil er durch sich selber die notwendigen Lebensmittel produziert und alle diejenigen, die ihm obliegen, vor der Vielgeschäftigkeit und dem zwecklosen Hin- und Herlaufen bewahrt⁴⁾. Immerhin darf man den Versuch, die Einflüsse griechischer Staatstheoretiker auf den Basilius auseinanderzulegen, nicht allzuweit treiben. Einwirkungen mögen sich gewiss bei der besonderen Wertung der landwirtschaftlichen Arbeit fühlbar gemacht haben, die Wertung der Arbeit selber steht in unverkennbarer Abhängigkeit von jenen orientalisch-semitischen Gedankenreihen, die in der Werkheiligkeit und der Askese gipfelten. »Die Entsagung besteht in der Loslösung von den Banden dieses materiellen und

¹⁾ Ὅροι: ἀπόκρισις 42, 1 (MIGNE 31, 1024): Ἐκεῖνο μέντοι εἰδέναι χρή, ὅτι ὁ ἐργαζόμενος οὐχ ἵνα ταῖς ἑαυτοῦ χρεῖαις ὑπηρετῆ διὰ τῶν ἔργων ἐργάζεσθαι ὀφείλει, ἀλλ' ἵνα τὴν ἐντολὴν τοῦ Κυρίου πληρώσῃ — — σκοπὸς οὖν ἐκάστῳ προκεῖσθαι ὀφείλει ἐν τῷ ἔργῳ ἢ ὑπηρεσία τῶν δεομένων, οὐχὶ ἡ ἰδία αὐτοῦ χρεία. — ²⁾ Ἀπόκρισις 37 (MIGNE 31, 1010): διὰ τὸν ὑπωπιασμὸν τοῦ σώματος χρησίμου οὕσης ἡμῖν τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς. — ³⁾ Xenophon, οἰκονομικός 5, 3. 20, 22. 11. 15. 19. 20 passim. Hieron. IX, 8. S. HENRY A. SILL, Untersuchungen über die Platonischen Briefe I, 16. EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums S. 33 u. ö. — ⁴⁾ Ἀπόκρισις 38 (MIGNE 31, 1017): καὶ μάλιστα ἡ γεωργία, ἀντόθεν ἔχουσα τῶν ἀναγκαίων τὸν πορισμὸν καὶ τῆς ἐπὶ πολὺ πλάνης καὶ ἄνω καὶ κάτω διαδρομῆς ἑνομένη τοὺς γεωργοῦντας.

zeitlichen Lebens und in der Freiheit von allen menschlichen Schuldingkeiten«¹⁾, ein Wort, das freilich auch von dem Prägestempel der Stoa und ihres Zuges zur beschaulichen Askese nicht unberührt geblieben ist. So mag man immerhin, wenn man nach einem für diese kleinasiatische Richtung bezeichnenden Ausdruck sucht, die Wirtschaftslehren des grossen Kappadokiers einen ins Orientalische gewandelten Platonismus und Stoizismus nennen²⁾.

Zweierlei soll, um die wirtschaftstheoretische Stellung des Basilius zum Abschluss zu bringen, noch hervorgehoben werden.

Dem Zinsgeschäft gegenüber verhält er sich äusserst tolerant. Im Jahre 374 schreibt er an Amphilocheus von Ikonium³⁾: »Wer Zinsen nimmt, der kann, falls er den ungerechten Gewinn unter die Armen verteilt und sich im übrigen von der Krankheit der Geldbegierde frei macht, ruhig ins Priestertum aufgenommen werden«, ein Kanon, der deshalb besonders Beachtung verdient, weil ja die Reichssynode von Nicäa Zinsgeschäfte der Kleriker gerügt und gestraft hatte.

Zweitens aber kehrt bei Basilius ein eigentümlicher Gedanke wieder, dem Cyprian in seiner Schrift *de opere et eleemosynis*⁴⁾ erstmaligen Ausdruck verliehen hatte. Es ist jene schroffe Ablehnung des natürlichen Erbrechts, die sich als eine Konsequenz der Betrachtung des Eigentums als eines Mittels zum Seligwerden darstellt: »Ihr gebraucht eure Kinder als Vorwand und wollt eurem Herzen Genüge tun. Wirf doch damit nicht die Schuld auf den Schuldlosen; dieser hat seinen eigenen Herrn, seinen eigenen Haushalter; von dem, der ihm das Leben gegeben hat, soll er auch das Kapital zum Leben erwarten.« Ähnlich lautet eine andere Stelle: »Schütze doch deine Kinder nicht vor! Hast du Kinder, so sammle

¹⁾ Ὅροι. Ἀπόκρισις 8, 3 (MIGNE 31, 940): ἔστιν οὖν ἡ ἀποταγή, ὡς ὁ λόγος ἐπέδειξε, λύσις μὲν τῶν δεσμῶν τῆς ὑλικῆς ταύτης καὶ προσκαιροῦ ζωῆς, ἐλευθερία δὲ τῶν ἀνθρωπίνων καθηκόντων. — ²⁾ BRUNO BAUER wollte in seiner einseitigen konstruktiven Weise das Christentum überhaupt als »einen in jüdischer Metamorphose zur Herrschaft gekommenen Stoizismus« verstehen (Christus und die Cäsaren 1877 und Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1858 S. 161f., 441f.). Vergl. dazu GEORG HEINRICI, Das Christentum nach römisch-griechischen Ansichten (Wissenschaftliche Vorträge über religiöse Fragen. Frankfurt a. Main 1879 S. 24f. — ³⁾ Die Chronologie steht ziemlich fest. S. LOOFS, Zur Chronologie der Briefe des Basilius von Cäsarea S. 46 Anm. 3. Die ep. 188 ad Amphilocheum gibt in Kanon 14 nach GARNIER, opera S. Basili 1730 Bd. III den Wortlaut: ὁ τόκοςος λαμβάνων, ἐὰν καταδέξηται τὸ ἄδικον κέρδος εἰς πτωχὸς ἀναλῶσαι καὶ τοῦ λοιποῦ τοῦ νοσήματος τῆς φιλοχρηματίας ἀπαλλαγῆναι δεκτός ἐστιν εἰς ἱερῶσόνην. — ⁴⁾ c. 16. 18. 19. S. oben S. 62 f.

ihnen einen ewigen Schatz, hinterlasse ihnen lieber ein gutes Andenken statt vielen Reichtum«¹⁾.

Von dem Bruder des Basilius, Gregor von Nyssa (331 bis 394), hat HASE gesagt²⁾, er stehe in seiner wissenschaftlichen Tiefe wie in seinen Besonderheiten dem Origenes am nächsten. Seine wirtschaftlichen Anschauungen nähern sich aber weit mehr denjenigen des Clemens von Alexandria. Klar und greifbar tritt uns dessen Unterscheidung eines doppelten Reichtums und einer doppelten Armut³⁾ in der folgenden Ausführung entgegen, aus der so hell das milde philosophische Urteil und die psychischen Wertbegriffe des Clemens herausleuchten⁴⁾. »Dass es zwei Arten von Reichtum gibt, lehrt uns die Schrift: die eine erstrebenswert, die andere der Verurteilung würdig. Erstrebenswert ist der Reichtum der Tugend, aber hassenswert der materielle und irdische Reichtum, weil jener ein Besitztum der Seele werden kann, dieser dagegen nur zur Täuschung der Sinne dienlich ist. Stellen wir dem Reichtum die Armut gegenüber, so müssen wir ganz analog auch eine zweifache Armut auseinanderhalten, die eine ist verwerflich, die andere aber glücklich zu preisen. Wer an Besonnenheit oder an dem wertvollen Besitz der Gerechtigkeit oder an Weisheit oder an Klugheit oder an anderen ähnlichen

1) *Περὶ πλοῦτον καὶ πενίας λόγος* 5 (MIGNE 32, 1169): τοὺς γὰρ παῖδας προβάλλεσθε, τὴν δὲ καρδίαν πληροφορεῖτε. Μὴ αἰτιῶ τὸν ἀνάιτιον· ἴδιον ἔχει Δεσπότην, ἴδιον οἰκονόμον· παρ' οὗ τὴν ζωὴν ἐδέξατο, παρ' αὐτοῦ τὰς ἀφορμὰς ἀναμενέτω τοῦ βίου. — *Λόγος περὶ πλεονεξίας* (MIGNE 32, 1190): μὴ προφασίζου τοὺς παῖδας. Παῖδες εἰσι; θησαύριζε αὐτοῖς θησαυρὸν αἰώνιον· κατάλειπε αὐτοῖς μνήμην ἀγαθῆν ἢ πλοῦτον πολύν. — ²⁾ Kirchengeschichte 12. Aufl. 1900 S. 120. — ³⁾ *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* c. 17. Vergl. oben S. 79. — ⁴⁾ Gregor von Nyssa, *Εἰς τοὺς μακαρισμοὺς λόγος* 1 (MIGNE 44, 1200): Δύο πλοῦτους παρὰ τῆς Γραφῆς μεμαθήκαμεν· ἓνα σπουδαζόμενον, καὶ ἓνα κατακρινόμενον. Σπουδάζεται μὲν ὁ τῶν ἀρετῶν πλοῦτος, διαβάλλεται δὲ ὁ ὑλικός τε καὶ γήϊνος· ὅτι ὁ μὲν τῆς ψυχῆς γίγνεται κτήμα, οὗτος δὲ πρὸς τὴν τῶν αἰσθητηρίων ἀπάτην επιτηδείως ἔχει. Εἰ οὖν ἀντιδιαστέλλεται ἡ πενία τῷ πλούτῳ, πάντως κατὰ τὴν ἀναλογίαν καὶ διπλῆν ἔστι διδαχθῆναι πενίαν· τὴν μὲν ἀπόβλητον, τὴν δὲ μακαριζομένην. Ὁ μὲν οὖν σωφροσύνης πτωχέων, ἢ τοῦ τιμίου κτήματος τῆς δικαιοσύνης, ἢ τῆς σοφίας, ἢ τῆς φρονήσεως, ἢ ἄλλου τινὸς τῶν πολυτελῶν κειμηλίων πένης τε καὶ ἀκτημόων καὶ πτωχὸς εὐρισκόμενος, ἄθλιος τῆς πενίας καὶ ἔλεινός τῆς τῶν τιμίων ἀκτημοσύνης. Ὁ δὲ πάντων τῶν κατὰ κακίαν νοουμένων ἐκουσίως πτωχέων, καὶ οὐδὲν τῶν διαβολικῶν κειμηλίων ἐν τοῖς ἰδίῳις ταμείοις ἔχων ἀπόθετον, ἀλλὰ τῷ πνεύματι ζέων, καὶ διὰ τούτου τὴν τῶν κακῶν πενίαν ἐαυτῷ θησαυρίζων, εἴη ἂν οὗτος ἐν τῇ μακαριζομένη πτωχείᾳ ὑπὸ τοῦ Λόγου δεικνύμενος, ἧς ὁ καρπὸς βασιλεία οὐρανῶν ἐστίν.

kostbaren Kleinodien arm und bedürftig erfunden wird, der ist des Erbarmens und des Mitleids würdig, weil er wirklich Wertvolles nicht besitzt. Wer dagegen an all dem, was nur die Schlechtigkeit gewährt, Mangel hat und nichts von den Schätzen des Teufels in seiner Schatzkammer verschlossen hält, sondern von Geist sprudelt und mit seiner Hilfe die Armut an Schlechtigkeit einsammelt, der gehört zu den Armen, die vom Herrn selig gepriesen werden, und die Frucht dieser Armut ist das Himmelreich.«

Schärfer und schroffer wird Gregors Urteil, wenn er sich dem Zinsgeschäft zuwendet, in dessen Verurteilung er auch mit Clemens von Alexandria und mit Laktanz Hand in Hand geht. »Die schändliche Erfindung der Zinsen, die jemand einmal als Räuberei und Mordtat bezeichnet hat und dabei nicht weit vom Ziele getroffen haben dürfte. Oder was ist denn für ein Unterschied, ob man durch Einbruch oder durch Mord als Wegelagerer in Besitz fremden Gutes kommt, indem man sich selber zum Herrn des Besitzes seines Nächsten macht, oder ob man durch den Zwang der Zinsen in Besitz nimmt, was einem nicht gehört? O, erbärmlicher Wortgebrauch! Der Name Zins wird für etwas gebraucht, was Räuberei ist. O, über diese bittere Vermählung, die schlechte Verbindung, die die Natur nicht kannte, die vielmehr als eine Krankheit der Geldgierigen erst neu auftrat bei denjenigen, die keine Seele besitzen«¹⁾.

Auch der dritte Kappadokier, der Studiengenosse und Freund des Basilius, Gregor von Nazianz (etwa 328 bis 390)²⁾, ist ein Gegner des Zinsnehmens: »Wer Zins nimmt, der sammelt, wo er nicht ausgestreut, und erntet, wo er nicht gesäet hat, indem er die Not der Armen ausbeutet«, ein Ausspruch, den in der Tat die Rücksicht auf die Armen, die Anleihen aus Not suchen³⁾, diktiert hat, der aber zugleich unverkennbare

1) *Εἰς τὸν Ἐκκλησιάστην τοῦ Σαλομῶντος* (MIGNE 44, 672): *τῆς πονηρᾶς ἐπινοίας τῶν τόκων, ἣν ἄλλην τις ληστείαν καὶ μαιφονίαν ὀνομάσας, οὐκ ἂν ἀμάροτοι τοῦ δέοντος. Ἡ τί γὰρ διαφέρει λαθραίως ἐκ τοιχωρυχίας ἀλλότρια ληϊσάμενον ἔχειν, καὶ τῷ φόνῳ τοῦ παροδεύοντος, δεσπότην ἐαυτὸν τῶν ἐκείνου ποιεῖν, ἢ διὰ τῆς τῶν τόκων ἀνάγκης κτᾶσθαι τὰ μὴ προσήκοντα; Ὡ κακῆς προσηγορίας! Τόκος ὄνομα τῆς ληστείας γίγνεται. Ὡ πικρῶν γάμων! Ὡ πονηρᾶς συζυγίας, ἣν ἡ φύσις μὲν οὐκ ἐγνώρισεν, ἡ δὲ τῶν φιλοχρηματούντων νόσος ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐκανοτόμησεν! — 2) Vergl. TYCHO MOMMSEN, Programm des städtischen Gymnasiums zu Frankfurt a. Main 1879 S. 35 f. — 3) *Λόγος* 16, 18 (MIGNE 35). KAUTZ, Theorie und Geschichte der Nationalökonomik 1860 II, 195, hat in ungenauer Verallgemeinerung in dem Motiv, das also den Gregor zum Gegner des Zinsgeschäftes macht, überhaupt den Anlass der kanonischen Zinslehre gesucht. Siehe aber oben über Clemens von Alexandria S. 83 f.*

Anklänge an die Anschauung des Aristoteles¹⁾, dass das Geld unproduktiv sei, verrät. Gregor von Nazianz hat also zu den beiden bis dahin gewonnenen Grundlagen eines Zinsverbotes (Alttestamentliches Verbot und Humanitätsbegriff) eine neue wesentliche Begründung gesellt, die im ganzen Mittelalter beibehalten worden ist: die Aristotelische Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes. Gewiss macht sich die psychische und tolerante Betrachtung des irdischen Besitzes, wie sie Clemens von Alexandria vertreten hatte, auch bei ihm geltend, wenn er ausführt, dass es im Anfang weder Reichtum noch Armut in unserem Sinne gegeben habe, und wenn er, ähnlich wie Laktanz (Div. Inst. V, 15) den Unterschied von frei und Sklave sein mit dem Unterschied von reich und arm sein parallelisierend, meint, Freiheit und Reichtum habe in der Befolgung der Gebote, Armut und Sklaverei aber in deren Übertretung bestanden. Dabei taucht freilich auch wie bei Cyprian, Origenes und in den »Apostolischen Konstitutionen« und wiederum unter Berufung auf alttestamentliche Schriftstellen die Lehre von der sündesühnenden Kraft der Entäusserung des wirtschaftlichen Besitzes auf²⁾. Daneben lesen wir dann einen Satz, der doch von einer hohen Wertung der Arbeit zeugt: »dass das Sich-müdearbeiten selber schon ein Lohn ist für den, der nicht völlig eine Krämerseele ist«³⁾, wenn mitunter auch häufig wieder die asketische Richtung durchschlägt: »Du bewegst dich in der Welt und wirst befleckt durch öffentliche Geschäfte; wenn möglich, so fliehe das öffentliche Leben, denn was hast du mit dem Kaiser oder den Angelegenheiten des Kaisers zu schaffen?«⁴⁾ wie denn Gregor auch in zahlreichen Gedichten der Poesie der Entsagung seine Huldigung dargebracht hat⁵⁾. Derartige Widersprüche, die sich leicht vermehren liessen, kann man allein erklären, wenn man sich das wechselvolle Leben vergegenwärtigt, das Gregor gelebt hat; denn immer wieder hat ihn das Schicksal seiner geliebten Einsamkeit entrissen und zur Wirksamkeit auf die Höhen des Lebens geführt.

Wie gesagt, er verrät häufig einen recht offenen Blick für das ihn umgebende Wirtschaftsleben und für wirtschaftliche Dinge. Eine

¹⁾ Πολιτικά I, 3. — ²⁾ Λόγος 14, 25, 22, 27, 36 mit Berufung auf Sprüche Salomonis 15, 27 und 19, 17. — ³⁾ Λόγος 40, 21: *ἵνα μὴ λέγω, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ καμεῖν πλέον, πλείων μισθὸς τῷ μὴ πάντῃ καπηλικῶ τὴν διάνοιαν* (MIGNE 36, 388). — ⁴⁾ Λόγος 40, 19 (MIGNE 36, 384): *ἀλλ' ἐν μέσῳ στρέφῃ καὶ μολύνῃ τοῖς δημοσίοις: εἰ μὲν οἴοντε φύγε καὶ τὴν ἀγοράν (τί γάρ σοι καὶ Καίσαρι ἢ τοῖς Καίσαρος;)*. — ⁵⁾ S. Ausgabe von CAILLAU 1842 I, 2, 1: *παρθενίης ἔπαινος*. TYCHO MOMMSEN a. a. O. S. 36.

ziemliche Vorliebe für die See und die Seeschiffahrt kann man ihm nicht absprechen. Ihr entnimmt er gern seine Gleichnisse¹⁾: »Entlaste ein wenig dein Schiff, damit du dir die Fahrt erleichterst«, »Im Frühjahr stich mutig in See und kehre zurück in den Hafen, wenn der Winter wieder beginnt und das Meer stürmisch wird.« Als er in der Trauerrede auf seinen Freund Basilius von der Hungersnot in Cäsarea erzählt, bei der dieser für die Armen Töpfe mit Hülsenfrüchten und Pökelfleisch aufgestellt hat²⁾, da entfallen ihm die folgenden wirtschaftlich einsichtigen Betrachtungen: »Die Länder am Meer kommen solche Zeiten der Not nicht so schwer an, da sie ihre Erzeugnisse ausführen und die nötigen von dem Meere her empfangen können. Wir Festländer aber haben selbst von dem Überfluss keinerlei Nutzen, und das Notwendige können wir uns nicht verschaffen, da wir nicht im stande sind, etwas, was wir hätten, auszuführen und das, was wir nicht haben, einzuführen«³⁾. Wir sehen aus dieser Darstellung, dass wenigstens für den Ausgang des vierten Jahrhunderts nicht mehr zutrifft, was MOMMSEN von Cäsarea behauptete⁴⁾, es sei eine Zwischenstelle des grossen Verkehrs zwischen den Häfen der Westküste und den Euphratländern gewesen. Weit mehr passt offenbar auf das damalige Cäsarea die Beobachtung von MITTEIS⁵⁾, dass die meisten antiken Städte nur einen lokalen Markt und eine lokale Industrie gehabt haben. Doch mag man diese Frage entscheiden, wie man will, das lässt sich nicht in Abrede stellen, dass sich das wirtschaftliche Urteil eines Gregor von Nazianz, der die Hungersnot in Cäsarea aus den beschränkten Marktverhältnissen der Binnenstadt herleitet und erkennt, dass die Grundbedingung für die Wirtschaftsentfaltung der Seestädte gerade in der Ermöglichung eines internationalen Güteraustausches durch den Seeweg beruht, weit erhebt über jene Äusserungen von Diokletian und Laktanz, die in der Habsucht die Ursache der grossen Teuerung ihrer Zeit gesucht haben. Gregor führt natürlich als echter

¹⁾ Λόγος 2, 100; 7, 8. Λόγος 36, 12: ἀποφόρτισαί τι τῆς νηός, ἵνα πλέης κουφότερος (MIGNE 36, 230). Λόγος 40, 14: καὶ ἀνάγον θαρσύνουσα ἔαρι καὶ ἀνέλκε τὴν ναῦν πάλιν ἀρχομένου χειμῶνος καὶ τῆς θαλάσσης ἀγριονόμενης (MIGNE 36, 376). — ²⁾ Λόγος 43, 35: ἔττους τε πλήρεις προθεῖς λέβητας καὶ τοῦ ταριχευτοῦ παρ' ἡμῖν ὄφρου (MIGNE 36, 544). — ³⁾ Λόγος 43, 34: αἱ μὲν γὰρ παραλία τὰς τοιαύτας ἐνδείας οὐ χαλεπῶς ἀναφέρουσι διδοῦσαι τὰ παρ' ἐαυτῶν καὶ τὰ παρὰ τῆς θαλάσσης δεχόμεναι· τοῖς δ' ἠπειρώταις ἡμῖν καὶ τὸ περιττεῦον ἀνόητον καὶ τὸ ἐνδόν ἀνεπινόητον, οὐκ ἔχουσι ὅπως ἢ διαδώμεθά τι τῶν ὄντων ἢ τῶν οὐκ ὄντων εἰσκομισόμεθα (MIGNE 36, 541. 544). — ⁴⁾ MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 306. — ⁵⁾ MITTEIS, Aus den griechischen Papyrusurkunden 1900 S. 29.

Moralprediger auch die Habsucht ins Treffen, aber sie hat seiner Meinung nach nur die Wirtschaftskrisis verschärft, nicht veranlasst. Diejenigen, die im Besitz der Getreidevorräte sind, »die Getreidekäufer und Getreidehändler, spekulieren auf harte Zeiten und ziehen Gewinn aus der Not und bereichern sich durch das Unglück und hören weder, dass dem Herrn auf Zinsen leiht, wer sich der Armen erbarmt (Sprüche 19, 17), auch nicht, dass verflucht ist unter dem Volke, wer Korn verbirgt (Spr. 11, 26). Sie sorgen schlecht für sich, denn während sie jenen ihr Herz verschliessen, verschliessen sie sich das Herz ihres Gottes«¹⁾. Es ist doch eine eigenartige Erscheinung, dieser Kappadokier, in dessen Seelenleben die Empfänglichkeit für die Weltflucht ebenso Platz hat wie ein gesundes Verständnis des Wirtschaftslebens dieser Welt, der seinen Freund Basilius an die Zeiten erinnert, da sie beide noch »in den Entbehnungen schwelgten und ein überirdisches und unkörperliches Leben führten«²⁾, und dann wieder Mahnungen ausspricht, deren Befolgung dem, der wirtschaftlich tätig ist, gewiss nicht zum Schaden gereicht³⁾: »Säe, wenn es Zeit ist, und ernte und öffne die Speicher, wenn es dazu Zeit ist, pflanze zu seiner Zeit, und die Traube schneide ab, wenn sie reif ist; im Frühjahr stich mutig in See, und kehre zum Hafen, wenn der Winter wieder beginnt und das Meer stürmisch wird!«

Nach alledem wird uns auch die Stellung, die Gregor von Nazianz den naturrechtlichen und kommunistischen Tendenzen der Kirchenlehrer seiner Epoche gegenüber einnimmt, keineswegs befremden. Die Christen sollen Gott nachahmen⁴⁾, der seine Sonne über alle Menschen in gleicher Weise aufgehen lässt und »allen die Mittel zum Leben in Fülle spendet, nicht der Willkür unterworfen, nicht durch Gesetz beschränkt oder durch

1) *Οἱ σιτώναι καὶ σιτοκᾶπηλοι — τηροῦσι τοὺς καιροὺς καὶ καταπραγματεύονται τῆς ἐνδείας καὶ γεωργοῦσι τὰς συμφορὰς — ἐκεῖνοις μὲν τὰ ἐαυτῶν ἐαυτοῖς δὲ τὰ τοῦ Θεοῦ σπλάγγνα κλειόντες* (MIGNE 36, 544). — 2) Ep. 8. 9. Vergl. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche 1882 S. 340. —

3) *Λόγος 40, 14: σπείρε μὲν ὅτε καιρὸς καὶ συγκόμιζε καὶ λύε τὰς ἀποθήκας, ὅτε τούτου καιρὸς, καὶ φύτευε καθ' ὄραν καὶ κειρέσθω σοι βότρως ὄριμος* (MIGNE 36, 376). — 4) *Λόγος 14, 25: οὐ δυναστεία κρατουμένας, οὐ νόμῳ περιγραφόμενας, οὐχ' ὀρίοις διειρογόμενας (τοῦ ζῆν ἀφορμάς)* (MIGNE 35, 889).

Πβ. 14, 26: ἀλλὰ σὺ βλέπε μοι τὴν πρώτην ἰσονομίαν, μὴ τὴν τελευταίαν διαίρεσιν· βοήθησον κατὰ δύναμιν τῇ φύσει, τὴν ἀρχαίαν ἐλευθερίαν τίμησον, αἰδέσθητι σαυτὸν, τὴν ἐνδειαν παραμύθησαι· πλοῦτήσῃ μὴ περιουσίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ εὐσέβειαν· μὴ τὸ χρυσίον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρετὴν, μᾶλλον δὲ ταύτην μόνον. Γενοῦ τοῦ πλησίον τιμωτέρος, ἐκ τοῦ φανήναι χρησιότερος (MIGNE 35, 892).

Grenzen geschieden«. Armut und Reichtum, Freiheit und Knechtschaft haben als soziale Begriffe erst Eingang in die Menschheit gefunden, seitdem sich Sünde, Neid, Zwist und Habsucht verbreitet haben, während sich ursprünglich diese Begriffe nur mit Rücksicht auf das Verhalten der Menschen zu den Geboten Gottes unterschieden haben. »Du aber, o Christ, schaue auf die ursprüngliche Gleichstellung, nicht auf die nachmalige Zertrennung, unterstütze nach Kräften die Natur, ehre die ursprüngliche Freiheit, habe Achtung vor dir selber, tröste die Armut.« — — »werde reich nicht bloss an Hab und Gut, sondern auch an Gottseligkeit, nicht bloss an Gold, sondern auch an Tugend oder vielmehr an dieser allein. Erhebe dich dadurch über den Nächsten, dass du dich als den mildtätigeren erweisest.« Es steht danach durchaus nicht, wie UHLHORN annahm¹⁾, für Gregor der Unterschied von Reichen und Armen dem von Freien und Sklaven parallel, insofern diese Unterschiede sozialer Natur sind. Der echte Jünger des Clemens und der griechischen Philosophie argumentiert ganz anders. Der Idealzustand der menschlichen Gesellschaft wäre es, wenn die Begriffe Reichtum und Armut, Freiheit und Sklaverei sittliche und religiöse wären und wenn der, der die göttlichen Gebote hält, als frei und reich, der, der sie übertritt, als arm und sklavisch gälte. Die sozialen Unterschiede, die durch Egoismus und Willkür eingeführt worden sind und jetzt sogar durch menschliche Gesetze geschützt werden, sollen nicht etwa beseitigt werden, sondern sollen nur den einzelnen nicht hindern, jenen ursprünglich sittlich-religiösen Gehalt der gegenwärtigen Sozialbegriffe anzuerkennen und zur Geltung zu bringen. Ich sehe in diesen Gedankenreihen eine gewisse Abkehr von den kommunistischen

1) UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche 1882 S. 292. 293. Vergl. übrigens auch noch die bezeichnende Stelle im λόγος 32, 22 (MIGNE, Patrologia graeco-latina 36, 200): *τί κάλλιον ἀέρος, πυρός, ὕδατος, γῆς, ὑετῶν, καρπῶν ἡμέρων τε καὶ ἀγρίων, στέγης, ἐνδύματος; τούτων ἡ μετουσία κοινή, τῶν μὲν καὶ πανιάπασι, τῶν δὲ μειριῶς· καὶ οὐδεὶς οὕτω τύραννος, ὥστε μόνος ἀπολαῦσαι τῆς κοινῆς χάριτος. Ἀνατέλλει τὸν ἥλιον ὁμοίτως, βρέχει πλουσίους καὶ πένησι κοινή νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐναλλαγῆ, κοινὸν δῶρον ὑγίεια, κοινὸς ὄρος ζωῆς κοινὸν μέτρον καὶ χάρις σώματος, κοινὸν αἰσθήσεων δύναμις· τάχα δὲ καὶ πλεῖον ὁ πένης ἔχει, τὸ ἐπὶ τούτοις πλεῖον εὐχαριστεῖν καὶ ἀπολαύειν ἥδιον τῶν κοινῶν ἢ τῶν ἐκ περιορίας οἱ δυνατώτεροι. Ταῦτα μὲν οὖν κοινὰ καὶ ὁμοίωμα καὶ Θεοῦ δικαιοσύνης γνωρίσματα· ὁ χρυσὸς δὲ καὶ οἱ διαφανεῖς λίθοι καὶ ἀγαπώμενοι καὶ τῆς ἐσθῆτος ὄση μαλακὴ καὶ περιεργος, καὶ ἡ φλεγμαίνουσα καὶ ἐξμαίνουσα τράπεζα καὶ τὰ περιττὰ τῆς κτήσεως, ὁ πόνος τῶν κεκτημένων ὀλίγων ἐστὶν ἐγκαλλωπίσματα.*

Wirtschaftstendenzen, die sich bei Laktanz zuerst ankündigten und bei Basilius voll entfaltet hatten. Gregor von Nazianz lenkt zu der gemässigten ethischen Betrachtungsweise des Clemens von Alexandria zurück. Es ist, als hörten wir aus seinen Darlegungen den Protest des Philosophen gegen die allzu weltliche Umformung christlicher Heilsbegriffe und des bei aller Möncherei wirtschaftlich gesund Denkenden gegen die staatsphilosophischen Utopien auf christlicher Grundlage. Gewiss, Gregor kehrt diesen Gegensatz nicht in ausdrücklichen Worten hervor, sein Denken verschliesst sich auch nicht der Möglichkeit utopistischer Folgerungen aus der Anwendung christlicher Wirtschaftsbegriffe, wenn sie in Verbindung mit den Kategorien griechischer Philosophie auftreten, aber es scheint, als wollte er diese Schlussfolgerungen erschweren, ja geradezu aus der kirchlichen Theorie eliminieren. Und er unternimmt die Beseitigung mittels des Bestrebens, die rechtlichen und sozialen Begriffe in ethisch-religiöse umzuwandeln. Wieder ein Beitrag zu jener Umwertung aller Werte durch die Theoretiker der Kirche! Wie auf Grund der teleologischen Wirtschaftsbetrachtung des Christentums einem Cyprian nur der der wahre Eigentümer seines Besitzes ist, der sich dessen entledigt, einem Clemens von Alexandria nicht der als reich gilt, der seinen Besitz hütet, sondern der ihn mitteilt, und ihm demzufolge das Wertlose besser erscheint als das Wertvolle, eben weil man sich leichter davon trennt¹⁾, so erhofft Gregor von Nazianz von der Umbiegung der Sozialbegriffe in sittlich-religiöse auch eine Beseitigung der üblen sozialen Missstände, die jene im Verlauf der Geschichte erfolgte Umformung der Sittenbegriffe der gottseligen Urzeit hervorgerufen hat. Demnach steht schliesslich Gregor von Nazianz, soweit er sich von dem Endergebnis eines Laktanz und Basilius entfernt, doch mit ganzer Seele in dem Anschauungskreise, den beide als Erbeil Platos übernommen haben, und wird wie sie ein Vertreter der Reaktion gegen das Wirtschafts- und Sozialleben des vierten Jahrhunderts, ein

¹⁾ S. oben S. 66, 76, 77. KARL HASE, Kirchengeschichte 12. Aufl. 1900 S. 120 stellt m. E. Gregor zu niedrig, wenn er von ihm sagt: »weder ein Denker noch ein Dichter, aber nach seinem Jugendwunsch ein Redner, der mächtig für wahres praktisches Christentum gewirkt hat«. TYCHO MOMMSEN hat a. a. O. S. 36, obwohl er die Nonchalance in der sprachlichen Form seiner Poesien tadelt, doch auch die Wärme seiner Empfindung, die treffende Spruchweisheit, den Schwung und die Kraft seiner Argumentation hervorgehoben, und ich halte ihn, wie ich oben ausgeführt habe, für einen ganz respektablen Denker, der sich seine geistige Selbständigkeit zu wahren versucht hat.

Vorkämpfer für die Wiederherstellung einer fernen, im Licht des Idealen schimmernden Urzeit.

Nach mehr als einer Richtung hin hat hier im Osten der Presbyter in Antiochia und nachmalige Bischof von Konstantinopel, Johannes Chrysostomos, der im Jahre 347 geboren und auf der Deportationsreise nach dem Osten des Schwarzen Meeres am 14. September 407 gestorben ist, den theoretischen Abschluss gebracht, vielleicht nicht so reich an Einfällen wie die Kappadokier, aber sehr viel reicher an gehaltvollen Ideen und über ihren Mönchshorizont hinausblickend mit dem Geistesauge einer wirklich tiefen und weiten weltlichen Bildung. Nichts dient besser zur Erkenntnis des toleranten Geistes unseres Johannes als sein Verhalten gegenüber dem Brauch des kirchlichen Asyls. Im Jahre 403 erhob die Synode an der Eiche bei Chalcedon auf Grund der Anklageschrift des Mönches Isaak gegen ihn die Anklage, er habe Heiden in das kirchliche Asyl aufgenommen und ihnen so eine Zuflucht vor der nacheilenden weltlichen Gerechtigkeit eröffnet. Als ein treuer Verfechter des antiken Geistes der Duldsamkeit und Humanität wehrt er dem Ansturm zelotischer Intoleranz auf die Institution christlicher Barmherzigkeit¹⁾.

¹⁾ Mansi, conciliorum nova et amplissima collectio III, 1145. LOENING, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 322. LOENING betont I, 318 f., dass das kirchliche Asylrecht in keinem Zusammenhang mit den jüdischen Freistätten und mit dem im zweiten Jahrhundert gesetzlich anerkannten Asylrecht der Kaiserstatuen stehe, sondern sich im Anschluss an die den Bischöfen eingeräumte Befugnis der Fürbitte für Angeklagte und Verurteilte entwickelt habe. Ebenso drückt sich FRIEDBERG, Kirchenrecht 1895 S. 500 Anm. 24, aus. Gleichwohl scheint mir ein Vorbild in dem Asylrecht römischer Tempel, das sich unter den griechischen Einflüssen herausgebildet hat, vorzuliegen. Denn das Asylrecht haftet doch am kirchlichen Ort, nicht an der bischöflichen Person: als Theodosius im Jahre 392 das Asylrecht beschränkt, bestimmt er, dass gegebenen Falles die Staatsschuldner mit Gewalt aus der Kirche entfernt werden (c. 1. Cod. Theod. IX, 45), im Jahre 419 wird der Freibezirk auf einen Umkreis von 50 Schritt von der Kirchentür ausgedehnt (c. 1. Cod. Just. I, 12). Sekundärer Natur scheint mir gerade die Bestimmung Valentinians III. vom Jahre 430, der die lokale Zufluchtsstatt auf die Bischöfe ausdehnt unter Berufung auf Aussprüche Cyprians: »quoniam in sacerdotibus ecclesia constat« (Constit. Sirmond. XXI). Und selbst die früheste rechtliche Erwähnung, der Beschluss c. 7 des Konzils zu Sardica vom Jahre 341, enthält die lokale Form; denn die bischöfliche Vermittelung soll denen zu teil werden, die in die Kirche flüchten (vergl. BULMERINCQ, Das Asylrecht. Dorpat 1833, S. 74; gegen ihn LOENING a. a. O. I, 319, der diesen Beschluss von Sardica nicht als erste rechtliche Anerkennung des Asylrechtes gelten lassen will, weil die Flüchtigen durch die Flucht in die Kirche nicht straflos werden, sondern nur gegen

Es ist kein Jüngling, der aus den Homilien des Johannes Chrysostomos zu uns spricht: es ist der vierzigjährige Presbyter der Christengemeinde zu Antiochia, der in der verständigen Exegese der antiochenischen Schule und ihrer Bevorzugung des einfachen Wortsinnes bei der Schriftauslegung herangebildet war und zugleich zu den Füßen des auch von Basilius gefeierten Rhetors Libanios aus der Zeit Julians gesessen hatte. »Goldmund« hat man den hinreissenden Kanzelredner nach seinem Tode genannt, aber vor allem gehört ihm ein goldenes Herz, dessen inniges, lauterer Gefühl durch alle Fülle und Fertigkeit der akademischen Beredsamkeit, durch alle wohldurchdachte Weisheit und Belesenheit einer weitgehenden literarischen und philosophischen Bildung wie durch die nüchterne Kritik der Exegese siegreich hindurchbricht. So ist es ihm gelungen, sich unter der oberflächlichen und spottlustigen Bevölkerung der prächtigen und zügellosen Grossstadt am Orontes¹⁾ eine Stellung zu sichern und zwischen den Gesellschaftsschichten der reichen Fabrikanten und Kaufleute und der Arbeiter und Schiffer für die Kirche eine massgebende Bedeutung zu gewinnen.

Die Äusserungen des Chrysostomos richten sich natürlich auch zuweilen gegen Reichtum und Habsucht ganz in der Weise seiner Vorgänger. Dahin gehört ein Ausspruch wie der folgende²⁾: »Diese Vorstellung kannst

Verfolgung geschützt. Indessen ist doch das Entscheidende, dass die Kirche überhaupt als Zuflucht für Verfolgte gilt). S. auch KARL VON HASE, Kirchengeschichte 12. Aufl. 1900 S. 139: »Das Recht des Asyls ging von wenigen Tempeln auf alle Kirchen über«. Man beachte l. 4. Cod. Theod. (9, 45 Theodos. et Valentinian.): »pateant summi Dei templa timentibus; nec sola altaria et oratorium templi circumiectum, quod ecclesias quadripertito intrinsecus parietum septo concludit, ad tuitionem confugientium sancimus esse, proposita sed usque ad extremas fores ecclesiae, quas oratum gestiens populus primas ingreditur, confugientibus aram salutis esse praecipimus, ut inter templum, quod parietum descripsimus cinctu, et post loca publica ianuas primas ecclesiae quicquid fuerit interiaccens, sive in cellulis sive in domibus, hortulis, balneis, areis atque porticibus, confugas interioris templi vice tueatur. Nec in extrahendos eos conetur quisquam sacrilegas manus inmittere, ne qui hoc ausus sit, cum discrimen suum videat, ad expetendam opem ipse quoque confugiat. Hanc autem spatii latitudinem ideo indulgemus, ne in ipso Dei templo et sacros altaribus confugientium quemquam manere vel vescere, cubare vel pernoctare liceat: ipsis hoc clericis religionis causa vetantibus, ipsis, qui confugiunt, pietatis ratione servantibus.

¹⁾ Vergl. MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 456f., 458f., 462f., 468, auch SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, 363. — ²⁾ *Εἰς τὸν πτωχὸν Λάζαρον καὶ τὸν πλούσιον λόγος* I (MIGNE, Patrologia Graeco-latina 48, 980): *Τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν πλουτούντων καὶ πλεονεκτούντων λόγισαι. Διηστὰι τινές εἰσιν ὁδοῖς ἐφρεθρεύοντες, τὰ τῶν παριόντων ἀρπάζοντες, ὥσπερ ἐν σηηλαίοις καὶ καταδύσει, τοῖς ἑαυτῶν θαλάμοις κατορῦττοντες τὰς ἐτέρων περιουσίας.*

du dir vom Reichen und Habgierigen machen: Ihrer etliche sind Räuber, an den Wegen lagernd, das Gut der Vorüberziehenden erbeutend und wie in Höhlen und Schlupfwinkeln das Vermögen ihrer Nächsten in ihren eigenen Kammern vergrabend«. Aber derartige Ausfälle treten bei ihm selten genug auf, der Ton, den er den Reichen gegenüber im allgemeinen anspricht, ist meistens grundverschieden von den Schimpfereien vieler seiner theoretischen Vorgänger. »Wir verbieten nicht¹⁾, Reichtum zu erwerben, aber in schlimmer Weise zu erwerben; denn man darf Reichtum erwerben, aber ohne Habgier, Raub und Gewalt«, so drückt er sich einmal aus und malt dann nach den Erfahrungen der Grossstadt die beiden Bilder: dort der Reiche, der aus dem Bad kommt, in warme Kleider gehüllt, und freudig zum Mahle eilt, in seinem hell erleuchteten Haus²⁾ auf üppigem Polster ruht, und wenn nur ein Wassertröpfchen durchs Dach rinnt, das ganze Haus umkehrt und in Bewegung setzt; und hier der Arme, der in der Abenddämmerung auf dem Markt und im Kot der Gassen umherschleicht, an den Strassenecken bettelt und, weil ihm der Magen knurrt und ihn Frost und Regen umhertreiben, nicht zum rechten Schlaf kommt, sondern wie ein Hund die Nacht auf einem Strohhaufen zubringt. So unterscheidet Chrysostomos auch wie Clemens von Alexandria und Gregor von Nyssa eine zweifache Art Reichtum und Armut, gewinnt diese Unterscheidung aber nicht vermöge einer Gegenüberstellung psychischer und wirtschaftlicher Begriffe, sondern innerhalb des wirtschaftlichen Begriffes allein, indem er den Entstehungsursachen von Reichtum und Armut nachgeht. Gar viel Reichtum³⁾ ist durch Unzucht, Raub und Ruchlosigkeit, Schmach und Schande erworben und gar viele Armut durch Prassen und Schwelgerei und tollkühne Wagnisse. Es gibt aber auch Reichtum und Armut, die Gott verliehen hat; dazu gehört die Armut,

¹⁾ Ὁμιλία 11, 5 εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους πρώτην ἐπιστολήν (Bibliotheca patrum Oxonii 1847 Chrysostomus II, 129): ὅτι οὐ κελεύομεν μὴ πλουτεῖν, ἀλλὰ κακῶς μὴ πλουτεῖν· ἔξεσι γὰρ πλουτεῖν, ἀλλὰ χωρὶς πλεονεξίας, χωρὶς ἀρπαγῆς καὶ βίας καὶ τοῦ παρὰ πάντων ἀκοῦειν κακῶς. — ²⁾ Libanios preist gerade das Bade- und Beleuchtungswesen Antiochias (I, 354. 363). Vergl. MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 458. — ³⁾ Ὁμιλία 34, 6 εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους πρώτην ἐπιστολήν (Opera, Oxonii II, 430f.): καὶ γὰρ ὀρθῶμεν καὶ ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀπὸ τῆς περὶ τάφους κακουργίας καὶ ἀπὸ γοητείας καὶ ἐξ ἐτέρων τοιούτων προφάσεων πολλὴν πολλοῖς συναγόμενον πλοῦτον — ὅταν γὰρ τις ἄσωτος ὢν νέος ἢ εἰς πόρνας ἀναλώσῃ τὸν πλοῦτον ἢ εἰς γόητας ἢ εἰς ἐτέρας τινὰς τοιαύτας ἐπιθυμίας, καὶ γένηται πέννης, οὐκ εὐδηλον, ὅτι οὐκ ἀπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε τοῦτο, ἀλλ' ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀσωτίας;

die sich der erworben hat, der sein Gut den Armen geschenkt hat, und der Reichtum, der auch nach Gottes Gebot verwendet wird. »Die aber ihren Reichtum durch Beleidigung Gottes erworben haben, beleidigen auch Gott durch Missbrauch desselben«¹⁾. Eine kleine logische Inkonsequenz ist freilich bei diesen begrifflichen Unterscheidungen mit untergelaufen: bei dem Reichtum ist es die Verwendung, die anzeigt, ob er von Gott ist, bei der Armut die Entstehung, und es ist keineswegs gesagt, dass diejenigen, die ihren Reichtum auf gottwidrige und unrechtmässige Weise erworben haben, ihn auch auf gottwidrige Weise verwerten müssen. So hat denn Chrysostomos in anderem Zusammenhange das Urteil über den Wert des irdischen Besitzes ganz in der Weise des Evangeliums von der richtigen Verwertung des Besitzes abhängig gemacht. »Dies sage ich, nicht als wenn Reichtum Sünde wäre, sondern weil es Sünde ist, den Armen den Reichtum nicht mitzuteilen und so keinen guten Gebrauch davon zu machen. Gott hat nichts Böses geschaffen, sondern alles sehr gut. So ist denn auch der Reichtum etwas Gutes, aber erst dann, wenn er seinen Besitzer nicht beherrscht, sondern den Nächsten der Armut entreisst«²⁾. Könnte man diese Stelle immerhin noch mit jener ersten zusammenhalten, dass es einen Reichtum von Gott, und einen Reichtum, der auf gottwidrige Weise erworben ist, gibt, so sagt Chrysostomos gelegentlich ganz anders³⁾: »Dem Herrn ist das Gut, woher wir es auch zusammengebracht haben«, und macht damit die richtige christliche Verwertung völlig unabhängig von der Art und der Ursache der Entstehung des Besitzes. »Darum hat dir Gott gestattet, mehr zu haben, nicht etwa, damit du es zur Wollust, zum Saufen und Fressen, zur Kleiderpracht und anderem Stumpfsinn aufzehrest, sondern damit du es den Bittenden mitteilest«. »Deshalb besitzest du irdisches Gut, nicht damit du die Armut unterdrückst,

1) Ὁμιλία 34, 7: οἱ μὲν γὰρ δικαίως κεκτημένοι, ἅτε παρὰ τοῦ θεοῦ λαβόντες, εἰς τὰ τοῦ θεοῦ προστάγματα ἀναλίσκουσιν (Oxonii II, 433). — 2) Ὁμιλία 13, 6 (Oxonii II, 157) in ep. I ad Corinthios: καὶ ταῦτα λέγω, οὐκ ἐπειδὴ ἁμαρτία τὰ χρήματα τοῖς πτωχοῖς μὴ διανεμῆν αὐτά, ἁμαρτία, καὶ μὴ καλῶς αὐτοῖς κεχοῖσθαι. Οὐδὲν γὰρ ὁ θεὸς κακὸν ἐποίησεν, ἀλλὰ πάντα κατὰ λίαν. Ὡστε καὶ τὰ χρήματα καλά, ἀλλ' ἐὰν μὴ κρατῇ τῶν κεκτημένων, ἐὰν τὰς πενίας τῶν πλησίων λύη. — 3) Εἰς τὸν Λάζαρον λόγος II (MIGNE 48, 988): Δεσποτικὰ γὰρ ἐστὶ τὰ χρήματα, ὅθεν ἂν αὐτὰ συλλέξωμεν. — Καὶ διὰ τοῦτό σοι πλείονα ἔχειν συνεχώρησεν ὁ Θεός, οὐχ' ἵνα εἰς πορνείαν καὶ μέθην καὶ ἀδηφαγίαν καὶ ἱματιῶν πολυτέλειαν καὶ τὴν ἄλλην βλακείαν ἀναλώσης, ἀλλ' ἵνα τοῖς δεομένοις αὐτὰ διανεύης, — καὶ γὰρ ἔλαβες ἑτέρων πλείονα, οὐχ' ἵνα αὐτὰ ἀναλώσης μόνος, ἀλλ' ἵνα καὶ ἑτέροις οἰκονόμος γένη καλός.

sondern damit du sie beseitigst«¹⁾. Diese durchaus teleologische Wirtschaftsbetrachtung, für die sich noch zahllose Aussprüche des Chrysostomos beibringen liessen, gipfelt dann einmal in der Definition²⁾: »Ein Gut heisst der Reichtum deshalb, dass wir damit etwas Gutes wirken«.

Neben dieser sozialen Wertschätzung des irdischen Besitzes regt sich auch bei Chrysostomos noch gelegentlich die psychische Wertung des Clemens: »Nichts verursacht so viel Streit wie die Geldliebe, nichts macht den Menschen so sehr zum Bettler, mag er nun reich oder arm sein. Denn auch in den Gemütern der Armen entsteht diese gefährliche Krankheit. Reichtum und Armut soll man nicht nach dem Umfang des Vermögens, sondern nach dem Zustand der Gesinnung schätzen, und so ist denn derjenige der Allerärmste, der sich immer nach mehr sehnt«³⁾. Armut und Reichtum sind also völlig subjektive Begriffe, deren Wertung allein von der Intensität psychischer Faktoren abhängig erscheint. Die ethische Folgerung aus dieser Deduktion aber ist die: »Lasset uns die Geldliebe fliehen, die den Menschen zum Bettler macht, lasset uns das Geld verachten, auf dass wir das Geld geniessen!« Wieder jene Umwertung aller Werte, der wir bei Cyprian, Clemens von Alexandria und Gregor von Nazianz begegnet sind, und die uns auch noch aus zwei anderen Worten des Chrysostomos entgegentritt⁴⁾: »Weine nicht über die Armut, die Mutter der Gesundheit, ja freue dich ihrer, und willst du reich sein, so verachte den Reichtum; denn nicht wer Geld und Gut besitzt, sondern wer kein Verlangen nach ihrem Besitz hat, der ist reich«, und »Wie lange werden wir den Ausdruck Arme unrichtig anwenden? Nicht der ist arm, der nichts hat, sondern der viel begehrt, nicht der ist reich, der viel besitzt, sondern

1) Ὑπόμνημα εἰς τὸν Ματθαῖον, ὁμιλία 56 (MIGNE 58, 556): διὰ γὰρ τοῦτο χρήματα ἔχεις, ἵνα λύσης πενίαν, οὐχ' ἵνα πραγματοποιήσῃς πενίαν. — 2) In ep. ad Philipp. Hom. 11, 3: χρήματα γὰρ διὰ τοῦτο εἰρηται, ἵνα ἐργαζώμεθά τι καλὸν ἐν αὐτοῖς (Oxonii tom. V, 117). — 3) In epist. I ad Cor. hom. 23, 5: οὐδὲν γὰρ οὕτω πολεμοποιὸν ὡς φιλαργυρία, οὐδὲν οὕτω πτωχοποιόν, ἂν ἐν μιλούῳ κἄν ἐν πενίᾳ φανῇ. Φύεται γὰρ καὶ ἐν πενήτων ψυχαῖς τὸ χελεπὸν τοῦτο νόσημα. — Οὐ γὰρ τῷ μέτρῳ τῆς οὐσίας, ἀλλὰ τῇ διαθέσει τῆς γνώμης ὁ πλοῦτος καὶ ἡ πενία κρίνονται καὶ ἐκεῖνος μάλιστα ἐστὶν ὁ πάντων πτωχότατος ὁ αἰεὶ τοῦ πλείονος ἐπιθυμῶν. — Φεύγωμεν τὴν φιλαργυρίαν τὴν πτωχοποιόν, καὶ καταφρονῶμεν χρημάτων, ἵνα ἀπολαύσωμεν χρημάτων. — 4) In epist. II ad Cor. hom. 12, 6: μὴ δὴ κλαῖε διὰ πενίαν τὴν ὑγιείας μητέρα, ἀλλὰ καὶ ἀγάλλον. Καὶ εἰ βούλει πλουτεῖν, καταφρόνει πλούτου. Οὐ γὰρ τὸ χρήματα ἔχειν, ἀλλὰ τὸ μὴ δεῖσθαι τοῦ ἔχειν τοῦτο μάλιστα εὐπορία (Chrysostomi opera, Oxonii III, 147).

der nichts bedarf. Der freie Wille macht die Menschen reich und arm, nicht der Überfluss oder der Mangel an Geld«¹⁾.

Johannes Chrysostomos arbeitet überhaupt, auch, wo er von dem wirtschaftlichen Reichtum und der wirtschaftlichen Armut spricht, mit Begriffen, die er sich augenscheinlich unter der Einwirkung der sozialen Gegensätze in der Grossstadt Antiochia gebildet hat. Verfolgen wir, um diese Behauptung zu erhärten, jene Darlegung, an deren Spitze der Satz steht: »Nicht allein bedürfen die Armen der Reichen, sondern auch die Reichen der Armen, ja die Reichen der Armen noch mehr als die Armen der Reichen²⁾.« Unser Presbyter erscheint da als ein erster Vertreter jener theoretischen Abstraktion, die durch eine Isolierung wirtschaftlicher Faktoren deren Wirkung klarlegen will: er stellt sich zwei Städte vor, die eine nur mit reichen, die andere nur mit armen Einwohnern. In der Stadt der Reichen gibt es weder Künstler noch Baumeister, keine Zimmerleute oder Schuhmacher, keine Bäcker, Ackersleute, Schmiede, Seiler u. s. w., denn kein Reicher wird ein solches Handwerk treiben wollen. Die Bewohner der reichen Stadt sind also gezwungen, die Armen kommen zu lassen, wenn sie wirtschaftlich bestehen wollen.

In der Stadt der Armen gibt es nun keinerlei Reichtum von Gold, Silber, Edelsteinen und kostbaren Gewändern. Aber man bedarf ja hier auch dessen nicht. Technik und Körperkraft, die rauhen abgehärteten Hände, kunstfertige Finger emsig arbeitender Frauen braucht man; zum Bau, zum Pflügen und Umgraben der Erde, zum Schmieden des Eisens sind nur die Armen vonnöten. Die Reichen würden höchstens, wenn sie in die Stadt kämen, diese zu grunde richten.

Chrysostomos setzt also Arme, Arbeiter, Leute aus dem gemeinen Volke (*πένητες, δημος*) einander gleich und konstruiert, genau genommen, keinen Gegensatz zwischen Reichtum und Armut, sondern zwischen Kapital und Arbeit. Dort³⁾ die Rentiers, die die Arbeit scheuen und sich dem

¹⁾ In epist. ad Philipp. hom. II, 5: *μέχρι ποτε πένητες; μέχρι ποτε πτωχοί; οὐκ ἔστιν, οὐκ ἔστι πένης ὁ μηδὲν ἔχων, ἀλλ' ὁ πολλῶν ἐπιθυμῶν· οὐκ ἔστι πλούσιος ὁ πολλὰ κεκτημένος, ἀλλ' ὁ μηδενὸς δεόμενος. Αἱ προαιρέσεις καὶ τοὺς πλουτοῦντας καὶ τοὺς πενομένους ἐργάζονται, οὐχ' ἢ τῶν χρημάτων περιουσία οὐδὲ ἢ ἔνδεια. — ²⁾ In epist. I ad Cor. hom. 34, 4: *οὐ γὰρ δὴ τῶν πλουσίων οἱ πένητες δέονται μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ πλούσιοι τῶν πενήτων, καὶ οὗτοι μᾶλλον ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι τούτων. —**

³⁾ In ep. I ad Cor. hom. 34, 5: *τίς γὰρ ἂν ἔλοιτο τῶν πλουτούντων ταῦτα μετέναι ποτέ, ὅπου γε καὶ αὐτοὶ οἱ ταῦτα μεταχειρίζοντες, ὅταν εὐπορήσωσιν, οὐκ ἀνέχονται τῆς ἀπὸ τῶν ἔργων τούτων ταλαιπωρίας; — ἂν τε οἰκοδομεῖν δέη, οὐ χρυσοῦ καὶ ἀργυρίου δεῖ καὶ μαργαριτῶν, ἀλλὰ τέχνης καὶ χειρῶν, χειρῶν*

Müssiggang und der Wollust ergeben, hier die abgehärteten schwieligen Proletarierfäuste oder die kunstfertigen Hände der Weberinnen und Stickerinnen. Die ganze Argumentation des Chrysostomos weist unverkennbare Ähnlichkeiten mit jenen modernen kommunistischen Gedankenreihen auf, die in dem Manifest der kommunistischen Partei vom Jahre 1847 den Ausdruck erhalten haben: Die in der bürgerlichen Gesellschaft arbeiten, erwerben nicht, und die in ihr erwerben, arbeiten nicht«, oder die in der Eingangs- these des Gothaer Programmes vom Jahre 1875 so lauteten: »Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums und aller Kultur.« Man wird diese offensichtlichen Analogien nicht beseitigen können, auch wenn man im übrigen zugeben muss, dass Chrysostomos nicht die Folgerung gezogen hat, dass der Besitz der Reichen einzig und allein das Ergebnis der Arbeit der Arbeiter sei und dass diesen daher die ausschliessliche Verfügung über das Arbeitsprodukt gebühre.

Gleichwohl hat Chrysostomos zweimal in seinen Reden den Versuch gemacht, das grosse Problem: Wie lassen sich die widerstreitenden Interessen von Kapital und Arbeit versöhnen? in Angriff zu nehmen. Einmal in Antiochia und einmal in Konstantinopel.

In einer Predigt, die er vor seiner Antiochenischen Gemeinde über das Matthäusevangelium hielt, sagte er¹⁾: »Untersuchen wir, ob mehr

δὲ οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ τετυλωμένων καὶ δακτύλων ἀπεσκληρότων καὶ ἰσχύος πολλῆς. In der hom. 39, 8 in ep. I ad Cor. erzählt er von den Reichen, dass sie Wein und Getreide nie mit Rücksicht aufs allgemeine Wohl verkaufen, und entwirft das Bild des Reichen, *τοῦ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εὐχομένου γενέσθαι λιμόν, ἵνα αὐτῷ γένηται χρυσίον* (opera Oxonii 1847 tom. II, 502). Ein Licht auf die schädliche Bedeutung dieses antiochenischen Getreidehandels wirft einmal der Ausspruch einer Erdbeschreibung aus der Mitte des vierten Jahrhunderts: »Ganz Syrien hat Überfluss an Getreide, Wein und Öl« (MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 465) und dann die Tatsache, dass Julian es im Jahre 362 für nötig hielt, den Getreidepreis in Antiochia zu regulieren (Ammianus Marcellinus XXII, 14, 1). Vergl. BÜCHER, Tübinger Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1894, 50, 195 und SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, 516 Anm. 12.

¹⁾ In Matth. ev. hom. 66, 3 (MIGNE, Patrologia graeco-latina 58, 630): *ἐξετάσωμεν, τίνες πλείους ἐν τῇ πόλει, πένητες ἢ πλούσιοι· καὶ τίνες οὔτε πένητες οὔτε πλούσιοι, ἀλλ' οἱ μέσων χώραν ἔχοντες. Οἶον, ἔστι τὸ δέκατον μέρος πλουσίων, καὶ τὸ δέκατον πενήτων τῶν οὐδὲν ὅλως ἔχοντων· οἱ δὲ λοιποὶ τῶν μέσων εἰσὶ. Διέλωμεν τοίνυν εἰς τοὺς δεομένους τὸ πᾶν πλῆθος τῆς πόλεως, καὶ ὄψεσθε τὴν αἰσχύνην ὅση. — — Εἰ γὰρ διέλοιτο οἱ τε πλουτοῦντες, οἱ τε μετ' ἐκείνους, τοὺς δεομένους ἄρτιον καὶ ἐνδυμάτων, μόλις ἂν πενήκοντα ἀνδράσιν ἢ καὶ ἑκατὸν λάχοι πένης εἶς, — καὶ ἵνα μάθῃς αὐτῶν τὴν ἀπανθρωπίαν, ἐνὸς τῶν ἐσχάτων*

Arme als Reiche in unserer Stadt sind und wieviel in mittlerer Vermögenslage. Ein Zehntel der Bürger ist reich, ein Zehntel arm ohne irgend Hab und Gut, der Rest ist in mittlerer Lage. Teilen wir nun durch die Zahl der Bedürftigen die ganze Bevölkerungszahl der Stadt, so werden wir erkennen, welche Schande sich herausstellt! Denn, wenn man die Reichen und die Wohlhabenden auf die verteilt, die kein Brot und keine Kleider haben, so kommt mit knapper Not auf 50 oder 100 Männer die Ernährung eines Armen. Damit du dir aber ein Bild von deren Unmenschlichkeit machest, bedenke eins: die Kirche hat nur die Einkünfte eines reichen und eines mittleren Vermögens, und wieviel Witwen und Jungfrauen ernährt sie täglich; nach dem Verzeichnis dieser sind es 3000. Wenn daher nur 10 Männer soviel aufwenden wollten, so gäbe es keinen Armen mehr.« Der Sinn ist doch offenbar der: Wie die Verhältnisse leider gegenwärtig liegen, sind es mit knapper Not 50 oder 100 Reiche und Wohlhabende, die einen Armen ernähren. Aber nach den Bevölkerungsverhältnissen und dem Prozentsatz der Armen müsste eigentlich auf 10 Reiche die Ernährung eines Armen kommen. Das stimmt denn auch annähernd, wenn wir die Einwohnerzahl Antiochias, soweit das überhaupt möglich ist, abschätzen und die Zahl der Reichen, Wohlhabenden und Armen der Stadt darnach berechnen. MOMMSEN nahm an, Antiochia habe der Volkszahl nach in der Kaiserzeit nur hinter Rom, Alexandria und Seleucia zurückgestanden. Die Zahlen stellen sich nun nach EDUARD MEYER etwa so: Alexandria hat in der Zeit Cäsars 300000 Freie (Diodor XVII, 52), Seleucia soll 600000 (Plinius VI, 122) und im Jahre 164 nur 400000 Einwohner gehabt haben (Oros. VII, 15), während man bei Rom über ein Maximum von 700000 Einwohnern kaum hinausgehen darf¹⁾. Sicher greift man dann mit dem Ansatz von 300000 die Volkszahl Antiochias nicht zu hoch. Dann hätte es dort nach Chrysostomos 30000 Reiche, 30000 Arme und 240000 Männer mittleren Vermögens gegeben, und wenn man auf die 270000 Wohlhabenden die Armen verteilt, so käme auf 9 Wohlhabende ein Armer. Chrysostomos setzt 10 an und meint, die Ernährung eines Armen sei für diese 10 gewiss keine

εὐπόρων καὶ τῶν μὴ σφόδρα πλουτούντων πρόσοδον ἡ Ἐκκλησία ἔχουσα, ἐννόησον ὅσαις ἐπαρκεῖ καθ' ἑκάστην ἡμέραν χήραις, ὅσαις παρθένοις· καὶ γὰρ εἰς τὸν τῶν τρισχιλίων ἀριθμὸν ὁ κατάλογος αὐτῶν ἔφθασε. — — Ὅποτε εἰ δέκα ἄνδρες μόνον οὕτως ἠθέλησαν ἀναλίσκειν, οὐδεὶς ἂν ἦν πένης.

¹⁾ MOMMSEN, Römische Geschichte 5, 456. EDUARD MEYER, Art. Die Bevölkerung des Altertums im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1899 II, 680. 689.

übermäßige Leistung, da doch die Kirche von Antiochia, die nur über die Einkünfte zweier Wohlhabenden verfüge, täglich 3000 Arme verköstige. Wir kennen nun auch die Zahl der Antiochenischen Christen in damaliger Zeit; Chrysostomos schlägt sie auf 100000 an¹⁾ und meint hierbei, wenn jeder dieser Christen jedem Armen nur ein Brot und einen Obolus gäbe, so wäre nicht ein Armer mehr vorhanden.

Hatte mit diesen Ausführungen Johannes Chrysostomos den Widerstreit zwischen Kapital und Arbeit dadurch auszugleichen gesucht, dass er die einzelnen Armen den einzelnen Wohlhabenden zuteilen und also eine weltliche Gemeindefürsorge mit ehrenamtlichem und individualistischem Charakter durchführen wollte, so hat er später als Bischof seiner konstantinopolitanischen Gemeinde vollendete kommunistische Theorien entwickelt, nicht mit dem Sturmlauf einer jugendlich quellenden Phantasie, sondern mit dem reifen Urteil und dem verständigen Ernst eines bald 60jährigen Mannes. Er knüpfte²⁾, wie so oft schon seine Vorgänger,

¹⁾ In Matthaëum homilia 85 oder 86 (MIGNE 58, 762). ROSCHER, System der Armenpflege und Armenpolitik 1894 S. 78, will anscheinend aus der Stelle: *καὶ γὰρ τοῦ θεοῦ χάριτι εἰς δέκα μυριάδων ἀριθμὸν ὄμαι τοὺς ἐνταῦθα συναγομένους τελεῖν* herauslesen, »dass so viele Arme von aussen her dort zusammenströmten«. Mit der Zahl 100000 sind aber nicht die Armen, sondern die Gläubigen Antiochias überhaupt gemeint, worauf schon das »*τοῦ θεοῦ χάριτι*« schliessen lässt, denn der Text lautet weiter: *καὶ εἰ ἐνὸς ἄρτου μετεδίδον τινὶ τῶν πενήτων ἕκαστος* (jeder der 100000 soll jedem Armen geben). Vollends nach der Angabe der homilia 66, 3 kann man entweder nur 3000 christliche Arme oder nach den im Anschluss an diese Homilie oben angestellten Erörterungen nur 30000 Arme überhaupt in Antiochia zählen, aber keine 100000. —

²⁾ *ὑπόμνημα εἰς τὰς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, ὁμιλία ΙΙ* (MIGNE 60, 96f. nach MIGNE 60, 10 im Jahre 400—401 gehalten): *Οὐ γὰρ μέρει μὲν ἐδίδοσαν, μέρει δὲ ἐταμεύοντο· οὐδὲ πάντα μὲν, ὡς ἴδια δέ. Τὴν ἀνωμαλίαν ἐκ μέσον ἐξήγαγον, καὶ ἐν ἀφθονίᾳ ἔζων πολλῆ· καὶ μετὰ πολλῆς δὲ τῆς τιμῆς τοῦτο ἐποίουν. Οὐδὲ γὰρ εἰς τὰς χεῖρας ἐτόλμων δοῦναι, οὐδὲ τετυφωμένως παρεῖχον, ἀλλὰ παρὰ τοὺς πόδας ἔφερον, καὶ αὐτοὺς οἰκονόμους ἠφίεσαν γίνεσθαι, καὶ κυρίους ἐποίουν, ἵνα ὡς ἐκ κοινῶν λοιπὸν ἀναλίσκηται, ἀλλὰ μὴ ὡς ἐξ ἰδίων. Τοῦτο εἰ καὶ νῦν γέγονε, μετὰ πλείονος ἂν τῆς ἡδονῆς ἐβιώσαμεν, καὶ πλούσιοι καὶ πένητες. Οὐ τοῖς πένησι δὲ μᾶλλον, ἢ τοῖς πλουσίοις τοῦτο ἔφερον ἂν τὴν ἡδονήν. — Μάλιστα μὲν γὰρ καὶ ἐξ ἐκείνων δῆλον τῶν τότε γενομένων, ὅτι πωλοῦντες οὐκ ἦσαν ἐνδεεῖς, ἀλλὰ καὶ τοὺς πένητας πλουσίους ἐποίουν. Πλὴν ἀλλὰ καὶ νῦν ἐπογοράφωμεν τοῦτο τῷ λόγῳ, καὶ πάντες τὰ αὐτῶν πωλείωσαν πάντα, καὶ φερέτωσαν εἰς μέσον, τῷ λόγῳ λέγω· μηδεὶς θορυβεῖσθω, μήτε πλούσιος, μήτε πένης. Πόσον ὅξει χροσίον συνάγεσθαι; Ἐγὼ στοχάζομαι (οὐ γὰρ δὴ μετὰ ἀκριβείας δυνατὸν εἰπεῖν), ὅτι εἰ πάντες καὶ*

an den Bericht der Apostelgeschichte über die wirtschaftliche Situation der Muttergemeinde in Jerusalem an, und man gewinnt den Eindruck, dass er alle jene früheren Auslegungen berichtigen will: »Denn nicht gaben sie bloss einen Teil und behielten einen anderen für sich, noch auch gaben sie alles gewissermassen als ihr Eigentum. Sie hoben die Ungleichheit auf und lebten in grossem Überfluss, sie taten dies in der preiswürdigsten Weise. Sie wagten es auch nicht, die Gaben unmittelbar in die Hände des Darbenden zu legen, noch schenkten sie mit hochmütiger Herablassung, sondern sie legten sie zu den Füßen der Apostel nieder und machten diese zu

πάσαι τὰ αὐτῶν ἐνταῦθα ἐκένωσαν χρήματα, καὶ χωρία καὶ κτήματα καὶ οἰκίας ἀπέδοντο (ἄνδράποδα γὰρ οὐκ ἂν εἴποιμι· οὐδὲ γὰρ τότε τοῦτο ἦν, ἀλλ' ἐλευθέρους ἴσως ἐπέτρεπον γίνεσθαι)· τάχα ἂν ἑκατὸν μυριάδες λιτρῶν χρυσίου συνήχθησαν· μᾶλλον δὲ καὶ δις καὶ τρίς τοσαῦτα. Εἶπε γάρ μοι, ἡ πόλις ἡμῶν εἰς πόσον μυριάδων ἀριθμὸν νῦν τελεῖ; πόσους βούλεσθε εἶναι Χριστιανούς; βούλεσθε δέκα μυριάδας, τὸ δὲ ἄλλο Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων; πόσαι μυριάδες χρυσοῦ συνελέγησαν; πόσους δὲ ἀριθμὸς ἐστὶ πηνήτων; Οὐκ οἶμαι πλεον μυριάδων πέντε. Τοῦτους δὴ καθ' ἑκάστην ἡμέραν τρέφεσθαι, πόση ἀφθονία ἦν; Μᾶλλον δὲ κοινῆς τῆς τροφῆς γινομένης, καὶ συσσίτων ὄντων, οὐδὲ πολλῆς ἂν ἐδέησε δαπάνης. Τί οὖν, φησίν, ἐμέλλομεν ποιεῖν μετὰ τὸ ἀναλωθῆναι; Σὺ οἶε δυνηθῆναι ἀναλωθῆναι ποτε; οὐ γὰρ ἂν μυριοπλασίον ἢ τοῦ Θεοῦ χάρις γέγονε; οὐ γὰρ πλουσίως ἂν ἢ τοῦ Θεοῦ χάρις ἐξεχύθη; Τί δέ; οὐκ ἂν οὐρανὸν ἐποιήσαμεν τὴν γῆν; Εἰ ἔνθα τρισχίλιοι καὶ πεντακισχίλιοι, τοῦτο γενόμενον οὕτως ἔλαμψε, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν πενίαν ἠτιάσατο, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοσοῦτῳ πλήθει; τίς δὲ οὐκ ἂν καὶ τῶν ἔξωθεν ἐπέδωκεν; Ἴνα δὲ δείξω, ὅτι τὸ διεσπᾶσθαι, τοῦτο δαπανηρὸν καὶ πενίας ποιητικόν, ἔστω οἰκία, ἔνθα παιδία δέκα καὶ γυνή καὶ ἀνὴρ καὶ ἡ μὲν ἐριουργεῖτω, ὁ δὲ ἔξωθεν φερέτω προσόδους· εἰπέ δὴ μοι, οὔτοι κοινῆ σιτούμενοι, καὶ μίαν ἔχοντες οἰκίαν, πλείονα ἂν ἀναλίσκοιεν, ἢ διασπασθέντες; Εὐδηλον, ὅτι διασπασθέντες; Εἰ γὰρ μέλλοιεν διεσπᾶσθαι τὰ δέκα παιδία, δέκα καὶ οἰκημάτων χρεῖα, δέκα τραπεζῶν, δέκα ὑπηρετῶν, καὶ τῆς ἄλλης προσόδου τοσαύτης. Τί δέ, ἔνθα δούλων πλῆθος ἐστίν; οὐχὶ διὰ τοῦτο πάντες μίαν ἔχουσι τραπέζαν, ὥστε μὴ πολλὴν γενέσθαι τὴν δαπάνην; Ἡ γὰρ διαίρεσις ἀεὶ ἐλάττωσιν ἐμποιεῖ, ἢ δὲ ὁμόνοια καὶ συμφωνία αὔξησιν. Οὕτως οἱ ἐν τοῖς μοναστηρίοις ζῶσι νῦν, ὥσπερ ποτε οἱ πιστοί. Τίς ἂν ἀπέθανεν οὖν ἀπὸ λιμοῦ; τίς δὲ οὐ διετράφη μετὰ ἀφθονίας πολλῆς; Νῦν μὲν οὖν τοῦτο δεδοίκασιν ἄνθρωποι μᾶλλον, ἢ εἰς πέλαγος ἐμπεσεῖν ἄπλετον καὶ ἄπειρον. Εἰ δὲ πείραν ἐποιησάμεθα τούτου, τότε ἂν κατετολήσαμεν τοῦ πράγματος. Πόσῳ οἶε καὶ χάριν εἶναι; Εἰ γὰρ τότε, ὅτε οὐδεὶς ἦν πιστός, ἀλλὰ τρισχίλιοι καὶ πεντακισχίλιοι μόνον. Ὅτε πάντες οἱ τῆς οἰκουμένης ἦσαν ἐχθροί. Ὅτε οὐδαμῶθεν προσεδόκων παραμυθίαν, οὕτω δὴ κατετόλησαν τοῦ πράγματος· πόσῳ μᾶλλον νῦν τοῦτο ἂν ἐγένετο, ἔνθα τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης πιστοί; τίς δ' ἂν ἔμενεν Ἕλληνας λοιπόν; οὐδένα ἐρωγε ἡγοῦμαι· οὕτως ἂν πάντας ἐπεσπασάμεθα, καὶ εἰλόκαμεν πρὸς ἡμᾶς αὐτούς.

Verwaltern und Herren der Spenden, damit, was man brauchte, aus dem Vorrat der Gemeinschaft und nicht aus dem Privateigentum einzelner genommen werden konnte.

Würde dasselbe heutzutage geschehen, so lebten wir viel glücklicher, Reiche wie Arme, und die Armen würden nicht mehr Glück dadurch gewinnen als die Reichen. Denn damals wurden die Gebenden nicht arm, sie machten auch die Armen zu Reichen.

Stellen wir uns die Sache so vor: Alle übergeben das, was sie haben, in gemeinsames Eigentum. Ich stelle bloss den Gedanken auf, niemand mag sich darüber ängstigen, weder der Reiche noch der Arme. Wieviel Geld glaubt ihr, dass zusammenkommen wird? Ich schliesse (denn mit Sicherheit kann man es nicht behaupten), wenn alle zusammen ihr Geld, ihre Äcker und Besitzungen hergäben (von den Sklaven will ich nicht sprechen, denn die gab's wohl damals nicht, da man sie freiliess), dann wird wohl eine Million Pfund Goldes zusammenkommen, ja wahrscheinlich zwei- und dreimal so viel. Nun sagt mir, wie viel Menschen zusammen enthält unsere Stadt? Wie viel Christen? Wohl 100000, die übrigen sind Griechen und Juden. Wieviel Tausende Pfund Goldes müssen da wohl zusammenkommen! Und wieviel Arme haben wir? Ich glaube nicht, dass es mehr als 50000 sind. Wäre wirklich eine übergrosse Summe nötig, um diese jeden Tag zu ernähren? Wenn die Nahrung gemeinsam beschafft wird und sie gemeinsame Mahlzeiten erhalten, werden die Kosten nicht sehr bedeutend sein können. Was werden wir also mit dem Schatz, den wir aufgebracht haben, anfangen? Glaubst du, dass er je erschöpft werden kann? Und wird sich nicht die Gnade Gottes reichlich auf uns ergiessen, werden wir nicht aus der Erde einen Himmel machen? Wenn das sich bei 3000 oder 5000 so glänzend erwiesen hat und keiner von ihnen über Armut zu klagen hatte, um wieviel mehr müsste sich das bei einer solchen Menge bewähren! Wird nicht mancher von denen, die neu hinzukommen, noch etwas hinzufügen?

Auf eins will ich noch hinweisen. Die Zersplitterung der Güter verursacht grösseren Aufwand und dadurch die Armut. Nehmen wir ein Haus mit Mann, Frau und zehn Kindern. Sie betreibt Weberei, er erwirbt ausser dem Haus seinen Unterhalt. Werden sie mehr brauchen, wenn sie in einem Haus gemeinsam oder wenn sie getrennt leben? Doch wohl offenbar, wenn sie getrennt leben. Wenn die zehn Kinder auseinandergehen, so brauchen sie zehn Häuser, zehn Tische, zehn Diener und alles andere in gleichem Massstab vervielfacht. Und wie steht's mit der Menge

der Sklaven? Lässt man nicht diese schon zusammen an einem Tische essen, um die Kosten zu ersparen? Die Zersplitterung führt regelmässig zur Abnahme, Eintracht und Einklang zum Wachstum des Vorhandenen. So lebt man jetzt in den Klöstern wie einst die Gläubigen. Wer starb da vor Hunger, wer wurde nicht reichlich gesättigt? Und doch fürchten sich die Leute davor mehr als vor einem Sprung ins unendliche Weltmeer. Möchten wir doch einen Versuch machen und die Sache kühnlich angreifen! Wie gross möchte da der Segen sein! Wenn schon damals, wo es nur 3000 oder 5000 Gläubige gab und ihnen die ganze Welt feindlich gegenüberstand, wo nirgends ein Trost winkte, unsere Vorfahren sich so entschlossen ans Werk machten, wieviel mehr Zuversicht müssten wir jetzt haben, wo es durch Gottes Gnade allerorten Gläubige gibt! Wer möchte da noch Heide bleiben? Keiner, sollt' ich meinen; alle würden wir heranziehen und in unseren Bund aufnehmen können.«

So stimmt wenigstens betreffs des Chrysostomos nicht das, was LUDWIG STEIN gesagt hat¹⁾: »Die kommunistische Doktrin war ein pium desiderium, eine gehätschelte Lieblingsidee, von deren Undurchführbarkeit man jedoch innerlich überzeugt war.« Es ist dem Bischof der Christengemeinde zu Konstantinopel völlig ernst mit seinem Vorschlag, und wenn er diesen auch im Anfang seiner Darlegung bloss einem rasch hingeworfenen Gedanken vergleicht, so fordert er am Schlusse dazu auf, mit dem kühnen Wagnis einen Versuch zu machen. Er ist überzeugt, dass sich der Kommunismus des Genusses in Konstantinopel recht wohl verwirklichen lasse, sowohl bei dem Verhältnis der Zahl der Armen zu der

1) Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vergl. GEORG ADLER, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus 1899 S. 76. Chrysostomos hat auch schon früher ähnliche Gedanken ausgesprochen, z. B. in ep. I ad Cor. hom. VI, 4, wo er anknüpfend an die Schilderung eines Kommunismus in Jerusalem ausruft: *»καὶ νῦν ἂν γένηται τοῦτο, τὴν οἰκουμένην ἐπιστρέφωμεν ἅπασαν καὶ σημείων χωρὶς«*. ADLER, Art. Sozialismus und Kommunismus im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 1901 VI, 814 meint, im Mittelalter hätte unmöglich ein Kommunismus der Produktion als Ideal auftauchen können, da man fast ausschliesslich selbständige Kleinbetriebe vor Augen gehabt hätte. Es wäre also nur der Kommunismus des Konsums als Idee möglich gewesen. Diese Begründung wird durch eine Erscheinung wie Chrysostomos entkräftet. Gerade in zwei Grossstädten der ausgehenden Antike, in Antiochia und Konstantinopel, hat er seine Ideen vertreten, wo er doch gewisslich genug Grossbetriebe vor Augen hatte, die ihn auch für einen Kommunismus der Produktion hätten erwärmen können. Chrysostomos kommt zu seinem Ideal durch eine Verbindung platonischer und asketischer Gedankenreihen mit biblischen Reminiszenzen.

Volkszählung der Stadt und bei der grossen Menge der Christgläubigen zu seiner Zeit wie auch unter der Erwägung, dass ein Kommunismus des Verbrauchs wirtschaftlicher sei als die Zersplitterung in viele einzelne Haushaltungen.

Die Idee eines Kommunismus des Konsums war unserem Chrysostomos beim Anblick des Gegensatzes zwischen Kapital und Arbeit erwachsen, wie er sich in den beiden Stätten seiner Wirksamkeit, in den Grossstädten Antiochia und Konstantinopel herausgebildet hatte und ihm sinnfällig entgegnetrat, und er hatte sie aus der Darstellung der Apostelgeschichte von der jerusalemischen Muttergemeinde herausgelesen; er las sie aber heraus, weil er in dem kommunistischen Gedankenkreise stand, den in Reaktion gegen die Entwicklung des vierten Jahrhunderts Männer wie Laktanz und Basilius im Anschluss an die griechische Staatsphilosophie in die Gesellschaftslehren christlicher Denker hineingetragen haben. Doch wie Plato als Greis sich beschied, sein Idealstaat sei nur »für Götter oder Götterkinder«, so hat auch Johannes Chrysostomos einmal resigniert bemerkt, das Ideal des Kommunismus sei nur für die Vollkommenen (*πρὸς τοὺς τελείους*), die minder Vollkommenen (*οἱ ἀτελέστεροι*) sollten sich auf Almosengeben beschränken¹⁾. Freilich hat zu dieser Bemerkung gewiss auch die Unterscheidung einer natürlichen und übernatürlichen Moral, die sich bei Origenes findet, Veranlassung gegeben, wie diese ihrerseits unter der stoischen Einteilung der Pflichten in mittlere und vollkommene sich gebildet haben mag.

Dem Wunsche des Chrysostomos, die Wohlhabenden sollten durch Entäusserung ihres Vermögens die Möglichkeit der Herstellung eines Kommunismus des Konsums eröffnen, entsprechen dann andere theoretische Äusserungen über das Eigentum. »Sage nicht, ich verzehre das Meinige, ich tue mir mit dem Meinigen gütlich; denn du tust es nicht von dem Deinigen, sondern von dem Fremden.« »Das Fremde wird dein, wenn du es für andere verwendest; gebrauchst du es aber schwelgerisch für dich selber, so wird, was dein war, fremdes Gut.« »Denn wer nicht wagt, von dem Gelde Gebrauch zu machen, gleich als wäre es fremdes Eigentum, der macht keinen Gebrauch davon.« »Was hat ein Mensch für Nutzen, der Fremdes besitzt und sein Eigentum nicht besitzt?« »Nicht uns gehört, was unser ist,

¹⁾ Plato, *νόμοι* V, 739d: ἡ μὲν δὴ τοιαύτη πόλις, εἴτε που θεοὶ ἢ παῖδες θεῶν αὐτὴν οἰκοῦσι πλείους ἑνός, οὕτω διαζῶντες εὐφραϊνόμενοι κατοικοῦσι. EDUARD MEYER, *Geschichte des Altertums* 1902 V, 357. Chrysostomos in ep. I ad Cor. hom. 15, 6.

sondern unsern Mitmenschen. Gebrauchen wir es also wie Fremdes, damit es unser wird, das heisst, indem wir unseren Überfluss den Armen geben«¹⁾ (dass der Überfluss den Armen gehört, haben auch Cyprian, Clemens von Alexandria, Origenes und Basilius gelehrt). Wieder ein Beitrag zu der Umwertung der Werte seitens der Kirchenlehrer. Unser Besitz gehört uns gar nicht, sondern unseren Nebenmenschen; verwenden wir ihn nur für unser eigenes Wohlleben, so wird er nie zu unserem Eigentum, verwenden wir ihn dagegen für unsere Nebenmenschen, so wird er unser Eigentum. Es sind Anklänge an die Anschauung Cyprians, dass nur der wahrer Eigentümer seines Besitzes sei, der sich dessen entledigt, und an die des Clemens von Alexandria, dass nur der reich sei, der seinen Besitz anderen mitteilt.

Wenn nun aber, wie Chrysostomos auch einmal sagt, der Reiche nur ein Pächter der Gelder ist, die unter die Armen schuldigerweise sollen verteilt werden, so kann die Konsequenz nicht ausbleiben: »dass die Reichen das Gut der Armen innehaben, selbst dann, wenn sie nur das väterliche Erbteil übernommen haben«²⁾, wie auch die Ausflucht, der Reiche sammle das Geld für seine Kinder, nicht gelten darf. Freilich, die schroffe Ablehnung des natürlichen Erbrechts, wie sie einem Cyprian und Basilius eignet, hat Chrysostomos nie in deren Weise hervorgekehrt. In den meisten Fällen entstehen auf dieser Grundlage bei Chrysostomos nur Mahnungen zu einer ganz besonders umfangreichen und ausgedehnten

¹⁾ In ep. I ad Cor. hom. X, 3: *μη τοίνυν λέγε, ότι τῶν ἑμαυτοῦ ἀναλίσκω καί ἐκ τῶν ἑμαυτοῦ τρυφῶ. Οὐκ ἀπό τῶν ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἀπό τῶν ἀλλοτρίων. Γίνεται δὲ σὰ τὰ ἀλλότρια, ἂν εἰς ἑτέρους ἀναλώσης· ἂν δὲ εἰς σαυτὸν ἀναλώσης ἀφειδῶς, ἀλλότρια γέγονε τὰ σά (opera ed. Oxonii II, 116). — In ep. ad Philipp. hom. 10, 3: ὁ γὰρ μὴ τολμῶν αὐτοῖς χρήσασθαι ὥσπερ ἀλλοτρίοις οὐ κέχρηται, καὶ οὐκ ἔστι χρῆσις οὐδαμῶς (opera ed. Oxonii V, 117). — De Lazaro concio VI: τί γὰρ ὄφελος ἀνθρώπων ἀλλότρια ἔχοντι; καὶ τὰ ἑαυτοῦ οὐκ ἔχοντι; und weiter: ἐὰν τίς σοι δώση παρακαταθήκην, μὴ δύναμαι σε καλέσαι πλούσιον; οὐχί. διὰ τί; ἀλλότρια γὰρ κέκτησαι. Τοῦτο γὰρ παρακαταθήκη ἐστίν (MIGNE, Patrologia graeca 48, 1039). — De Lazaro concio II: οὐ γὰρ ἐστὶν αὐτοῦ τὰ αὐτοῦ, ἀλλὰ τῶν συνδούλων τῶν ἑαυτοῦ. Φειδόμεθα τοίνυν αὐτῶν ὡς ἀλλοτρίων, ἵνα γένηται ἡμέτερα. Πῶς δὲ αὐτῶν φεισόμεθα ὡς ἀλλοτρίων; ὅταν μὴ εἰς περιττὰς αὐτὰ ἀναλίσκωμεν χρείας, ἀλλὰ ταῖς τῶν πενήτων αὐτὰ συμμερίζωμεν χερσὶ (MIGNE 48, 988). S. dazu oben S. 128. — ²⁾ De Lazaro concio II: οὕτω δὴ καὶ ὁ πλούσιος ὑποδέκτης τίς ἐστι τῶν τοῖς πένησιν ὀφειλομένων χρημάτων διανεμηθῆναι ἐπιταχθεὶς αὐτὰ διαλέμεν τῶν ἑαυτοῦ συνδούλων τοῖς πεπομένοις. Ὅτι τὰ τῶν πενήτων ἔχουσιν οἱ πλούσιοι, κἂν πατρῶον διαδέξωνται κληρῶν (MIGNE 48, 988). In ep. I ad Thess. hom. 10.*

Armenpflege. So begründet er gelegentlich das Gebot, wir sollen dem Bedürftigen auch dann helfen, wenn er böse und schlecht ist, »unser Herz soll einem Hafen gleichen, der alle Schiffbrüchigen in gleicher Weise aufnimmt, einerlei, ob sie gut oder böse sind«, einmal mit dem Hinweis auf Gott, der auch seine Sonne über Gerechte und Ungerechte aufgehen lässt, dann aber mit der Bemerkung, dass wir uns ja mit den Nachforschungen über das Vorleben der Bedürftigen nur eine unnötige Last aufbürden und dass wir auch gar nicht wissen können, ob uns nicht gerade Würdige begegnen, die wir für unwürdig halten¹⁾. Ja, er widerrät der Kirche und den Priestern das Kapitalisieren für Zwecke des Almosens, damit auch künftige Wohltäter und Erblasser noch ihr Teil für die Armen tun können²⁾.

Mit der Anschauung, dass unser Besitz den Armen gehört, wechselt zuweilen die andere, die sich keineswegs genau mit jener deckt, dass unser Besitz Gott gehört. »Nichts ist dein eigen, nicht das Geld, nicht die Rednergabe, nicht einmal die Seele; denn auch diese gehört dem Herrn«. »Denn das mein und dein sind nur leere Begriffe. Alles gehört dem Schöpfer, wenn auch die Nutzniessung dein ist«. Dem schliesst sich dann ein Ausspruch an, der so recht aus dem gottinnigen Gemüt des Chrysostomos entsprungen ist: »Nimmt dir Gott Vermögen, Ehre, Ruhm und selbst Leib und Leben, so nimmt er sein Eigentum, und nimmt er dir deinen Sohn, so ist es nicht dein Sohn, sondern sein Knecht, den er nimmt«³⁾.

Immerhin vermögen auch solche gelegentlichen Äusserungen nicht die Beurteilung des Chrysostomos, die wir von dem Vorkämpfer einer kommunistischen Regelung des Konsums gewonnen haben, irgendwie zu

1) De Lazaro concio II (MIGNE 48, 989): *Μίαν ἔχει συνηγορίαν ὁ πένης, τὴν ἔνδειαν καὶ τὸ καθεστάναι ἐν χρεΐᾳ· μηδὲν λοιπὸν ἀπαίτει πλέον, ἀλλὰ κἂν ἀπάντων ἢ πονηρότατος καὶ τῆς ἀναγκαΐας ἀπορῆ τροφῆς, λύωμεν αὐτοῦ τὸν λιμὸν. — Διμήν ἐστι τῶν ἐν ἀνάγκῃ ὁ ἐλεήμων· ὁ δὲ λιμὴν τοὺς ναυαγίῳ περιπεσόντας ἅπαντας ὑποδέχεται, καὶ λύει τῶν κινδύνων· κἂν πονηροί, κἂν χορησοί, κἂν οἰσιῶν ὄσω οἱ κινδυνεύοντες, εἴσω τῶν οἰκείων αὐτοὺς παραπέμπει κόλπων. — 2) Περὶ ἱεροσύνης (MIGNE 48, 656). Vergl. ROSCHER, System der Armenpflege und Armenpolitik S. 64. — 3) In ep. I ad Cor. hom. 10: οὐδὲν γὰρ ἔχεις σὸν, οὐ χρήματα, οὐ λόγον, οὐ ψυχὴν αὐτήν· καὶ γὰρ αὕτη τοῦ δεσπότου. — Τὸ δὲ ἐμὸν καὶ τὸ σὸν τοῦτο ὀνήματά ἐστι ψιλὰ μόνον. Καὶ γὰρ ὁ ἀῆρ καὶ γῆ καὶ ὕλη τοῦ δημιουργοῦ, καὶ τὰ ἄλλα δὲ πάντα, εἰ δὲ ἡ χορησις σή. Κἂν γὰρ χρήματα λάβῃ, τὰ αὐτοῦ ἔλαβε, κἂν τιμὴν καὶ δόξαν κἂν τὸ σῶμα κἂν αὐτήν τὴν ψυχὴν· κἂν τὸν υἱὸν τὸν σὸν λάβῃ, οὐ τὸν σὸν ἔλαβεν υἱόν, ἀλλὰ τὸν δοῦλον τὸν ἑαυτοῦ (opera ed. Oxonii II, 114f.).*

modifizieren. So wenig er trotz seiner vereinzeltten Behauptung, Armut und Reichtum seien subjektive Begriffe, ein Anhänger jener subjektivistischen Verwertung des irdischen Besitzes, die das Evangelium verkündigte, ist, so wenig versteht er trotz des Hinweises auf die Besitzverneinung des Mönchtums und gelegentlicher asketischer Anwandlungen in Ehefragen¹⁾ den Gegensatz, in dem sich der Individualismus des Mönchtums gegen die Weltkirche erhebt, zu würdigen. Seine Vorliebe für das Formale und Verfassungsrechtliche hat ihn auch auf dem Gebiete der Verwertung des Besitzes schliesslich den Fusstapfen eines Cyprian und Origenes und ihren werkheiligen Theorien in vollem Umfange nachfolgen lassen. Wie er ein Verteidiger des Zehentgebotes ist²⁾, so geht ihm auch aus der Schriftstelle Lukas 11, 41 hervor, dass Almosen von der Sünde reinige³⁾, besser sei als Opfer und notwendiger als die Jungfräulichkeit. Wohl ruft er: »Lass das Almosen Almosen sein, und nicht Handel!«, wohl hebt er hervor: »Nicht um Geld ist der Himmel käuflich; nicht das Geld erwirbt ihn, sondern die Gesinnung dessen, der das Geld bezahlt«⁴⁾. Allein mit welcher Fülle der Beredsamkeit verteidigt er die Lehre von der sündsühnenden Kraft der Almosen: »Hast du auch viele Sünden, aber Almosen zur Fürsprache, so fürchte dich nicht, denn keine der höheren Mächte widersetzt sich dem Almosen. Mit was für Sünden du auch beschwert bist, dein Almosen überwiegt sie alle«. »Heute nun beginnt ein Almosenhandel. Bei einem Jahrmarkt aber hat der Geschäftsmann keinen anderen Gedanken, als die Ware wohlfeil zu kaufen, aber teuer zu verkaufen. Einen solchen Jahrmarkt hat uns Gott eröffnet: Kaufe die Werke der Gerechtigkeit billig, um sie in Zukunft um einen hohen Preis zu verwerten«. »Solange der Markt währt, lasst uns Almosen kaufen, oder besser gesagt,

¹⁾ *Περὶ παρθενίας* (MIGNE 48, 544) verflucht er den wunderlichen Gedanken, nicht die Ehe vermehre das Menschengeschlecht, sondern das Gottesgebot: »Seid fruchtbar und mehret euch!« Denn was hat dem Abraham die Ehe zur Kindererzeugung genutzt, und warum gab's keine Ehe im Paradies? (*διὰ τί μὴ ἐν παραδείσῳ ἦ μίξις;*) Sie war dort überflüssig und ist später nur wie alle Bedürfnisse wegen unserer Schwachheit notwendig geworden. Deshalb ziehe nicht die Ehe, die allein deiner Schwachheit zulieb eingerichtet ist, der Jungfräulichkeit vor. —

²⁾ In Matth. ev. hom. 64. — ³⁾ In Matth. ev. hom. 51: *τοῦτο γὰρ ἁμαρτίας καθαίρει· τοῦτο θυσίας μείζον, τοῦτο παρθενίας ἀναγκαιότερον* (MIGNE 58, 510). —

⁴⁾ In ep. II ad Cor. hom. 16, 4: *ἄφες τὴν ἐλεημοσύνην ἐλεημοσύνην εἶναι καὶ μὴ ἐμπορίαν* (opera ed. Oxonii III, 182). — In ep. ad Philipp. hom. 15, 3: *οὐ χρημάτων ἐστὶν ὠνητὰ τὰ οὐράνια, οὐ τὰ χρήματα αὐτὰ ἀγοράζει, ἀλλ' ἢ προαίρεσις τοῦ τὰ χρήματα καταβάλλοντος* (opera ed. Oxonii V, 162).

lasst uns das Heil durch Almosen erkaufen«. »Die Busse ohne Almosen ist tot und entbehrt der Flügel«¹⁾. Auch soll der einzelne nicht meinen, die kirchlichen Spenden genügen schon für die Armen, »wenn die Kirche gibt, so werden dadurch deine Sünden noch nicht getilgt«²⁾.

Von der Forderung eines Zinsverbotes für Laien hören wir bei Chrysostomos nichts. Aber wenn er auch ausruft: »Der Zins ist die Fessel der Bosheit, der Strick gewaltsamer Handelsverträge; man gibt nicht, damit der andere empfängt, sondern damit er um so mehr wieder zurückgebe«, und »Ein Wucherer ist ein Dieb und ein Räuber, ja noch weit schlimmer, da er viel tyrannischer zu Werke geht«³⁾, so begnügt er sich doch nicht damit, den Wucher und das Zinsgeschäft überhaupt zu missbilligen. Vielmehr macht er den Versuch, theoretisch dessen Ungerechtigkeit zu erweisen⁴⁾. Er wirft die Frage auf, was wohl schimpflicher sei, von den Reichen etwas fordern oder von den Armen, und meint, offenbar von den Armen fordern. Das tun aber die Reichen. Zweitens fragt er: Ist es anständiger, von denen etwas anzunehmen, die es gern geben, oder die Menschen gegen ihren Willen zu nötigen? Offenbar: die Widerwilligen nicht zu behelligen. Das tun aber die Reichen; sie nehmen von solchen, die nur gezwungen geben.

1) *Περὶ μετανοίας* homilia III, 1: *κἂν πολλὰς ἔχῃς ἁμαρτίας, ἐλεημοσύνη δὲ ἢ σνήγορος, μὴ φοβοῦ· οὐδεμία γὰρ αὐτῇ τῶν ἄνω δυνάμεων ἀντιτάσσεται· ὥστε οὖν ὅσας ἔχεις ἄλλας ἁμαρτίας, ἢ ἐλεημοσύνη σου βαρεῖ τὰς ὄλας* (MIGNE 49, 293). Homilia VII, 6: *ἀνέρωται οὖν σήμερον ἐμπορεῖον ἐλεημοσύνης· καὶ τῷ ἐμπόρῳ οὐδὲν ἕτερόν ἐστι φρόνημα ἢ τὰ ἐν τοῖς ὠνίοις ὀλίγον μὲν ἀγοράσαι, πολλοῦ δὲ πωλῆσαι. Τοιαύτην οὖν πανήγυριν προέθηκεν ἡμῖν ὁ θεός· ὀλίγον τὰς δικαιοσύνας ἀγοράσον, ἵνα πολλοῦ μεταπωλήσης ἐν τῷ μέλλοντι* (MIGNE 49, 332). Ibid.: *ἐν ὅσῳ πρόκειται ἡ πανήγυρις, ἀγοράσωμεν ἐλεημοσύνας, μᾶλλον δὲ διὰ τῆς ἐλεημοσύνης ἀγοράσωμεν τὴν σωτηρίαν* (MIGNE 49, 333). — *Ἐπειδὴ μετάνοια ἐκτὸς ἐλεημοσύνης νεκρά ἐστι, μὴ ἔχουσα πτερόν ἐλεημοσύνης* (MIGNE 49, 332).

2) In ep. I ad Cor. hom. 21, 6: *οὐδ' ἂ ἡ ἐκκλησία παράσχη, σὺ τὰ ἁμαρτήματα ἐξήλειψας τὰ σά* (opera ed. Oxonii II, 255f.). Vergl. in ep. I ad Cor. hom. 15, 6. —

3) In Matth. ev. hom. 56: *τοῦτο σύνδεσμος ἀδικίας· τοῦτο στραγγαλιὰ βιαιῶν συναλλαγμάτων· δίδωμι γάρ, φησὶν, οὐχ' ἵνα λάβῃς, ἀλλ' ἵνα πλείονα ἀποδώς* (MIGNE 58, 558). — In ep. I ad Thessal. hom. 10: *καὶ γὰρ καὶ ὁ πλεονέκτης κλέπτῃς ἐστί, καὶ ληστὴς ἐκείνον πολλῶ χαλεπώτερος ὅσῳ καὶ τυραννικώτερος* (opera ed. Oxonii V, 429). Hier sei auch noch auf den Eifer des Chrysostomos gegen Luxus, d. h. gegen die Modetiertheit der mit Goldschrift versehenen Pergamente hingewiesen. Homil. 32 in Joh. Vergl. WATTENBACH, Das Schriftwesen im Mittelalter 3. Aufl. 1896 S. 133. Auch gegen den Luxus, viele Sklaven zu halten, tritt er auf. UHLHORN, Die Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 364. —

4) In ep. I ad Cor. hom. 13.

Man wird verstehen, dass der Mann, der sich in dem von ihm beobachteten Widerstreit von Kapital und Arbeit doch offenkundig auf die Seite der letzten geschlagen hatte, auch der Arbeit als solcher eine besondere Wertschätzung entgegenbringt, wenngleich er auch bei solcher immer wieder auf den wertlosen Müssiggang des Reichen zu sprechen kommt und also eigentlich nur auf die Handarbeit des gemeinen Mannes seine Arbeitswertung beschränkt, die Bezeichnung des Müssiggängers, der umsonst sein Brot isst, aber nicht auch auf den arbeitsfähigen Bettler ausdehnt. »Betrachte¹⁾ den Zeltmacher so gut als deinen Bruder wie den, der in seiner Equipage daherfährt. Wenn du siehst, wie einer Holz sägt, den Hammer schwingt oder mit Russ bedeckt ist, so verachte ihn deshalb nicht, sondern bewundere ihn; denn auch Petrus schürzte sich und zog das Netz, ja selbst Paulus stand in der Werkstatt und nähete Felle zusammen«. »Niemand schäme sich also seines Handwerks. Schämen sollen sich vielmehr die Müssiggänger, die umsonst ihr Brot essen, die eine zahlreiche Dienerschaft haben. Denn durch fortwährende Arbeit sein Brot verdienen ist eine Art von Philosophie: bei solchen Menschen ist die Seele reiner und der Geist stärker. Darum wollen wir die, die von ihrer Hände Arbeit leben, nicht verachten, sondern sie gerade deshalb glücklich preisen«²⁾.

Nur einmal wendet er sich auch gegen den Müssiggang im ärmlichen Gewande, als er³⁾ dem Kyniker Diogenes von Sinope, der sich in

¹⁾ In ep. I ad Cor. hom. 20, 6: *καὶ τὸν σκηνοποιὸν καὶ τὸν ἐπ' ὀχήματος φερόμενον ἀδελφὸν εἶναι νόμιζε. Ὅταν οὖν ἴδῃς ἡλοκοποῦντα σφυροκοποῦντα ἡσβολωμένον μὴ διὰ τοῦτο καταφρόνει, ἀλλὰ διὰ τοῦτο θαύμαζε· ἐπεὶ καὶ Πέτρος καὶ διεζώσατο καὶ σαγήνην μετεχειρίζε. Παῦλος γὰρ αὐτὸς οὗτος μετὰ τοὺς μυρίους διαύλους καὶ τὰ τοσαῦτα θαύματα ἐπὶ σκηνοδόφειον ἐστὼς δέματα ἔροαπτε (opera ed. Oxonii 1847 II, 239). — ²⁾ In ep. I ad Cor. hom. 5, 6: *μηδεὶς τοίνυν ἀισχνέσθω τῶν τέχνην ἐχόντων, ἀλλ' οἱ εἰκῆ τρεφόμενοι καὶ ἀροῦντες, οἱ διακόνοις κεχρημένοι. Τὸ γὰρ διὰ παντὸς ἐργαζόμενον τρέφεσθαι, φιλοσοφίας εἰδὸς ἐστὶ· τούτων αἱ ψυχαὶ καθαρώτεροι, τούτων αἱ δianoiai εὐτονότεραι. Μὴ τοίνυν καταφρονῶμεν τῶν ἀπὸ τῶν χειρῶν ἠεφομένων, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον αὐτοὺς μακαρίζωμεν διὰ τοῦτο (opera ed. Oxonii II, 56). —**

³⁾ In ep. I ad Cor. hom. 35, 4. 5: *οὐ καθάπερ ὁ Σινωπεὺς ἐκεῖνος ὁ δάκτια περιβεβλημένος καὶ πίθον οἰκῶν εἰς οὐδὲν δέον ἐξέπληξε μὲν πολλοὺς ὠφέλησε δὲ οὐδένα. — Ὁ δὲ Παῦλος οὐδὲ γὰρ πρὸς φιλοτιμίαν ἔβλεπεν, ἀλλὰ καὶ ἱμάτια περιβεβλητο μετὰ εὐσχημοσύνης ἀπάσης, καὶ μισθὸν παρεῖχε τῆς οἰκίας, ἐν ᾗ κατέμενεν ἐν τῇ Ρώμῃ (opera ed. Oxonii II, 442f.). Auch in acta apost. hom. 7 (MIGNE 60, 64) wendet er sich gegen die Kyniker, deren Besitzentäusserung törricht und sinnlos sei. Es gilt nicht bloss, sich der Güter zu entäussern, sondern sich ihrer entäussern zu gunsten der Armen.*

Lumpen kleidete und in einem Fasse wohnte, vielen zum Staunen, keinem zum Vorteil, das Beispiel des Paulus entgegengesetzte, der keine Ruhmsucht kannte: »Er kleidete sich immer ganz anständig und bezahlte sogar den Mietzins für das Haus, das er in Rom bewohnte.«

Johannes Chrysostomos hatte, wie in dem Vorhergehenden erwähnt werden konnte, häufig einen äusserst gesunden Sinn für das Wirtschaftsleben und weitgehendes Verständnis für seine Einrichtungen bekundet. Begreiflich genug, dass er einer der ersten unter den Lehrern der Kirche ist, der auch die Bedeutung des Handels und Verkehrs für die menschliche Gesellschaft gewürdigt hat. »Siehst du, auf wie mannigfache Art uns Gott miteinander verbindet? Er traf die Einrichtung, dass von uns einer des anderen bedürfe, um uns auch so zu verbinden, darum liess er nicht alles allerorten wachsen, um uns auch so zum gegenseitigen Verkehr zu zwingen. Städte sind gebaut worden, um die Menschen, die einander nötig haben, an einem Orte zu versammeln. Auf dass wir aber auch zu den ferne Wohnenden leicht hinkommen können, breitete er in der Mitte das Meer aus und schuf die schnellen Winde, um die Fahrt zu beschleunigen«¹⁾. Und weiter: »Der Landmann säet nicht blos so viel Getreide, als er für sich braucht, sondern er sucht anderen zu nützen, und der Kaufmann (Grosskaufmann) führt nicht bloss herbei, was zu seinem eigenen Bedarf genügt, sondern so viel, dass es auch für viele andere ausreicht. Die Menschen würden aber auf den Nutzen anderer nicht bedacht sein, wenn sie nicht das Bedürfnis dazu triebe. Darum hat Gott die Sache so verkettet, dass wir unseren Vorteil nicht finden, wenn wir nicht zuvor dem des Nächsten nachgehen«. »Denn überall, in der Landwirtschaft wie im Gewerbsleben ist Geben und Empfangen der Ursprung von vielem Guten«²⁾.

1) In ep. I ad Cor. hom. 34, 4: εἶδες πόσους συνδέσμους ἀγάπης ὁ θεὸς εἰργάσατο; καὶ ἀλλήλων χορῆζειν κατεσκεύασεν, ἵνα καὶ οὕτως ἡμᾶς συναγάγῃ. Διὰ δὴ τοῦτο οὐδὲ πάντα ἀφῆκε πανταχοῦ γίνεσθαι, ἵνα κἀντεῦθεν ἀλλήλοις ἀναμίνυσθαι ἀναγκάσῃ. Διὰ δὴ τοῦτο καὶ πόλεις κατεσκεύασε, καὶ πάντας ὁμοῦ συνήγαγεν. Ἴνα δὲ καὶ τοῖς πόρρωθεν ῥαδίως ἐπιχωριάζωμεν, θάλατταν εἰς μέσον ἤπλωσε καὶ ἀνέμων ταχύτητα ἔδωκε, ῥαδίας ἐντεῦθεν τὰς ἀποδημίας ποιῶν (opera ed. Oxonii 1847 I, 427). — 2) In ep. I ad Cor. hom. 25, 4: διὰ τοῦτο ὁ γεωργὸς οὐ τοσοῦτον σπείρει σῖτον, ὅσον ἀρκέσαι ἑαυτῷ· ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν ζητεῖ· καὶ ὁ ἔμπορος οὐ τοσαῦτα κομίζει, ὅσα αὐτῷ μόνον ἀρκέσαι, ἀλλ' ὅσα καὶ ἑτέροις πολλοῖς. Ἐπειδὴ γὰρ ἑτέροις οὐκ ἠνεύχοντο ἄνθρωποι τὰ τοῦ πλησίον ζητεῖν, εἰ μὴ εἰς ταύτην κατασταίεν τὴν ἀνάγκην, διὰ τοῦτο οὕτως αὐτὰ συνέβηεν ὁ θεός, καὶ οὐκ ἀφῆσι πρότερον ἐπὶ τὸ οἰκεῖον συμφέρον ἔλθειν, μὴ διὰ τῶν

Und doch wertet Chrysostomos nicht alle Beschäftigungen des Menschen und die verschiedensten Seiten der menschlichen Tätigkeit in der gleichen Weise. Werfen wir, ehe wir von ihm Abschied nehmen, noch einen Blick auf die Hierarchie der wirtschaftlichen Tätigkeiten, die er in der 15. Homilie zum 2. Korintherbrief aufgestellt hat. Sie gipfelt in einer Charakteristik des Verhältnisses von Staat und Kirche und offenbart in hervorragender Weise, bis zu welchem Grade unser christlicher Bischof von den Ideengängen platonischer Staatsphilosophie beeinflusst war.

»Eine Kunst ist das Herrschen, nicht bloss eine Würde, ja es ist von allen Künsten die höchste. Und wenn schon die weltliche Herrschaft eine Kunst und ein Wissen ist, wie viel mehr die geistliche! Diese steht wieder so hoch über der weltlichen, als die weltliche über allen anderen Künsten steht, ja noch viel höher«¹⁾.

Chrysostomos unterscheidet nun drei Künste, Landbau, Webekunst und Baukunst, sie sind alle drei unentbehrlich, und auf ihnen beruht zunächst unser Leben. Ihnen sind wieder die übrigen Berufsarten untergeordnet, die Gewerbe der Schmiede, Zimmerleute und Hirten. Von den drei Künsten ist aber der Landbau am unentbehrlichsten, den Gott auch am frühesten eingesetzt hat; denn ohne Schuhe und Kleidung könnte man leben, aber nicht ohne den Landbau²⁾.

Das Herrschen ist aber die unentbehrlichste von allen Künsten, weil ohne sie die übrigen nichts nützen. Die Furcht vor dem Herrscher hält die Menschen in Schranken und schützt einem jeden die Frucht seiner Arbeit. Es gibt nun verschiedene Arten der Herrschaft: die staatliche,

ἀλλοτριῶν συμφερόντων ὀδεύσαντας (opera ed. Oxonii II, 305. 306). — In ep. I ad Cor. hom. 10, 4: *πανταχοῦ γὰρ τὸ διδόναι καὶ μεταλαμβάνειν ἀρχὴ πολλῶν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἐπὶ σπερμάτων καὶ ἐπὶ τεχνῶν* (opera ed. Oxonii II, 113). Und doch hat Chrysostomos in Matth. 21 hom. 38 behauptet, der Kaufmann könne ohne Lüge und Meineid nicht bestehen.

¹⁾ In ep. II ad Cor. hom. 15: *Καὶ γὰρ τέχνη τὸ ἄρχειν ἐστίν, οὐκ ἀξίωμα μόνον, καὶ τέχνη τεχνῶν ἀπασῶν ἀνωτέρα. Εἰ γὰρ ἡ τῶν ἔξωθεν ἀρχὴ τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶ, πολλῶ μᾶλλον αὕτη. Καὶ γὰρ τοσοῦτω ἀμείνων ἐκείνης αὕτη ἡ ἀρχὴ ὅσῳ τῶν ἄλλων ἐκείνη, μᾶλλον δὲ καὶ πολλῶ πλέον* (opera ed. Oxonii III, 169f.). — ²⁾ Ibid.: *ἀλλὰ καὶ τούτων αὖ τῶν τεχνῶν ἀναγκαιότερα πασῶν ἡ γεωργικὴ, ἣν καὶ πρώτην εἰσήγαγεν ὁ θεός. Ὑποδημάτων μὲν γὰρ ἄνευ καὶ ἱματίων δυνατὸν ζῆν, γεωργικῆς δὲ χωρὶς ἀμήχανον. — Αὕτη γὰρ ἡ ἀρχὴ (ἐκκλησία) τοσοῦτον τῆς πολιτικῆς ἀμείνων, ὅσον τῆς γῆς ὁ οὐρανός. — Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ πᾶν τῷ φόβῳ γίνεται καὶ τῇ ἀνάγκῃ· ἐνταῦθα δὲ τῆς προαιρέσεως καὶ τῆς γνώμης ἐστὶ τὸ κατόρθωμα. — Ὅσον οὖν ψυχῆς καὶ σώματος τὸ μέσον, τοσοῦτον πάλιν αὕτη διέστηκεν ἐκείνης ἡ ἀρχὴ* (opera ed. Oxonii III, 171ff.).

der sich jedermann nach Gottes Gebot unterwerfen soll, und die Selbstbeherrschung, endlich aber noch eine, die erhabener ist als alle staatliche Gewalt. Das ist die Herrschaft der Kirche, die so hoch über der staatlichen steht als der Himmel über der Erde. Denn sie befasst sich mit wichtigeren Dingen und höheren Zielen als jene. Freilich niemand wird ein geistliches oder ein weltliches Amt ordentlich verwalten können, wenn er nicht Selbstbeherrschung übt und die Gesetze beider Ordnungen peinlich und genau erfüllt.

Die weltliche Herrschaft steht der geistlichen so weit nach, als das willige Gehorchen vor dem widerwilligen den Vorzug verdient. Dort geschieht alles aus Furcht vor dem Zwang, hier aber aus freiem Willen.

So gross der Unterschied zwischen Seele und Leib ist, so gross ist der Abstand zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Der weltliche Richter sitzt über offenkundige Vergehen zu Gericht, soweit sie sich nachweisen lassen, der geistliche Richter straft die verborgenen Sünden und wacht über das sittliche Leben. Die Kirche aber sucht nicht geschehene Verbrechen zu strafen, sondern das Gebrechen zu heilen und das Übel überhaupt zu beseitigen.

Weltliches und kirchliches Strafrecht unterscheiden sich also nach Chrysostomos dadurch, dass jenes die Vergeltungstheorie, dieses die Besserungstheorie vertritt: die Kirche will nicht die sozialen Krankheits-symptome beseitigen, sondern den Ausbruch der Krankheit verhüten, sie ist mehr die Vertreterin einer gesellschaftlichen Diätetik als einer gesellschaftlichen Therapie.

Wir erhalten also von Chrysostomos folgendes Schema menschlicher Beschäftigungen:

I. Künste (*τέχναι*),

1. Das Herrschen (*τὸ ἄρχεῖν*),

a) geistliche Herrschaft (*ἡ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀρχή*),

b) weltliche Herrschaft (*ἡ πολιτικὴ ἀρχή*),

2. Zum Leben notwendige Künste (*συνέχουσαι τὸν βίον*),

a) Landbau (*γεωργικὴ*),

b) Webekunst (*ὄφαντικὴ*),

c) Baukunst (*οἰκοδομικὴ*).

II. Gewerbe (*διάζονοι τούτων*),

1. Schmiedegewerbe (*χαλκευτικὴ*),

2. Zimmermannsgewerbe (*τεκτονικὴ*),

3. Schäfergewerbe (*ποιμαντικὴ*).

Rein äusserlich betrachtet, erinnert diese Dreiteilung schon an die Dreiteilung der Stände durch Platos *Πολιτεία* in die *ἄρχοντες*, *ἐπίκουροι* und *ζωηματισταί*, wobei übrigens nur je die letzten und die ersten einander in vollem Umfange entsprechen. Die Vorliebe des Chrysostomos für den Ackerbau ist wie bei Basilius auch eher aus den lakonisierenden Staatstheorien, als aus der altrömischen Anschauung, dass der Ackerbau die einzige anständige Erwerbsquelle sei, entstanden¹⁾. Vollständig entstammt der Gedanke, dass Herrschen Kunst und Wissen und seine Voraussetzung Selbstbeherrschung sei, dem Ideenkreise Platos, dem die Verbindung von Herrschaft und Philosophie als höchstes Glück seines Idealstaates erschienen war und der auch in den »Gesetzen« einmal die Gesetzgebung eine menschliche Kunst genannt und dann wieder darauf hingewiesen hatte, dass eine Einsicht, die mit Mässigung und Selbstbescheidung verbunden sei, das natürliche Recht auf Herrschaft begründe. Und wenn Chrysostomos als das Ziel der Kirche die Heilung der Gebrechen proklamierte, so hatte auch Plato zu den Aufgaben des Staatsmannes diese Heilung gerechnet und dem Gesetzgeber die Pflicht zugewiesen, die Seele des Verbrechers von seiner Krankheit zu heilen und hierzu die tauglichen Mittel zu finden²⁾.

Aber wir müssen noch nach einer anderen Seite blicken, falls wir die Quellen des Johannes Chrysostomos analysieren wollen. In dem schärfsten

¹⁾ S. oben S. 133. Erwähnt sei der bekannte Ausspruch von Cicero, de officiis I, 42, 151: omnium autem rerum, ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agricultura melius, nihil homine libero dignius. Cato de r. r. pr. Varro de r. r. 2 pr. Columella I pr. § 10. Hier sei angemerkt, dass EDUARD MEYER, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums S. 59 A. 3, die Erscheinung, dass im Altertum wie in der Gegenwart die Kapitalisten einen Teil ihres Vermögens in Grundbesitz anlegten, mit den Worten erklärt: »Der Stand des Grundbesitzers ist nun einmal nach antikem wie nach modernem Gefühl der erste, sein Beruf der anständigste«. Dazu halte man den Ausspruch von GEORG VON BELOW, Das ältere deutsche Städtewesen und Bürgertum 1898 S. 118f.: »Wohlstand ist in Handelskreisen von jeher etwas Wechselndes und Schwankendes gewesen. Anders verhält es sich mit dem ländlichen Wohlstand, er kann freilich nicht so schnell wie städtischer Wohlstand gesteigert werden, dafür aber überdauert er oft Jahrhunderte. Die Fugger haben trotz des Zusammenbruches ihres Handelsgeschäftes einen Teil ihres Reichtums dadurch gerettet, dass sie bedeutenden Landbesitz gekauft hatten«. Man wird also den Erwerb von Grundbesitz durch die Geldleute nicht lediglich aus sittlichen und sozialen Anschauungen herleiten dürfen (EDUARD MEYER), sondern mit VON BELOW auch die wirtschaftlichen Erwägungen berücksichtigen müssen: der Grundbesitz ist erfahrungsgemäss eine langfristige Kapitalsanlage als das Geldkapital. — ²⁾ *Νόμοι* IV, 4, III, 10, I, 16 und IX, 6. Vergl. CONSTANTIN RITTER, Platos Gesetze 1896 S. 29, 24, 9 und 87.

Gegensatz zu dem bestehenden Staatsrecht und zu der seitherigen kirchlichen Anerkennung des Kaisers¹⁾ heischt er die Überordnung der Kirche über jegliche weltliche Macht. Doch die Analogie mit der alles überragenden sozialen Stellung der Philosophen in Platos bestem Staat, die dem obersten Seelenvermögen der Vernunft und des Denkens entspricht, reicht zur Erklärung dieser Lehre bei weitem nicht aus. Wie der Himmel über der Erde, wie die Seele über dem Leib, wie der freie Wille über dem knechtischen Gehorsam, so steht nach den Vergleichen des Chrysostomos die geistliche Gewalt über der weltlichen. Fast die gleiche Parallele²⁾ hatten im Ausgang des dritten Jahrhunderts jene »Apostolischen Konstitutionen« gezogen, die als der Niederschlag der judenchristlichen Überlieferung der morgenländischen Hauptkirchen gelten müssen. Und es erscheint sehr begreiflich, dass der Bischof der Hauptstadt, der die Entwicklung des Cäsaropapismus im oströmischen Reiche mit offenen Augen verfolgte und selber unter dieser Entwicklung wiederholt zu leiden hatte, jene Theorien des dritten Jahrhunderts um die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts aufs neue ans Licht zog.

Und wieder tritt uns so auch bei Johannes Chrysostomos wie bei Basilius dem Grossen jene Verschmelzung orientalischer und hellenischer Gedankenreihen entgegen, an der das kleinasiatische Christentum des vierten Jahrhunderts erfolgreich gearbeitet hatte. Aus diesem Bunde war die kommunistische Wirtschaftslehre entsprossen, die fortan in den kirchlichen Theorien ihr Dasein behaupten sollte, aus diesem Bunde entsprang auch die Lehre von der Unterwerfung des Staates unter die Kirche, die im germanisch-romanischen Mittelalter auf den Höhepunkten des Kampfes

1) LOENING, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 77. — 2) Dort II, 34: *ὅσα ψυχὴ σώματος κρείττων, τοσοῦτω ἱεροσύνῃ βασιλείας* — hier: *ὅσον οὖν ψυχῆς καὶ σώματος τὸ μέσον, τοσοῦτον αὐτῇ διέστηκεν ἐκείνης ἢ ἀρχῆς*. S. oben S. 89. EMIL FRIEDBERG, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts 1895 S. 32 meint, die Ausbildung des Cäsaropapismus im oströmischen Reiche habe nur geringen theoretischen Widerstand gefunden. Wenn wir dem von ihm mitgeteilten Wort des Johannes Damascenus († 754), *de imaginib. orat. 2: penes imperatores potestas non est, ut ecclesiis leges sanciant* die viel schärferen Aussprüche des zeitlich früheren Johannes Chrysostomos zur Seite stellen, so erscheint der theoretische Widerstand keineswegs so unerheblich, wenigstens in der Zeitepoche, wo der Cäsaropapismus noch in der Entstehung begriffen war. Über die Vertreter der Kirchenfreiheit schon unter Justinian (Facundus von Hermione) s. GELZERS kurzes Referat über seinen Vortrag auf dem sechsten deutschen Historikertag (Bericht, 1900 S. 15).

der beiden Weltherrschaftsmächte Kaisertum und Papsttum der wirksamste Verbündete des letzteren geworden ist.

Als ein Zeugnis dafür, dass in der Antiochenischen Schule nicht allein besonnene Schriftauslegung, sondern auch ein wirkliches Verständnis für das Wirtschaftsleben heimisch war, mag zu Schluss noch die Schrift »περὶ προνοίας« besprochen werden, die der Bischof von Cyrus am Euphrat, Theodoret († 457), verfasst hat¹⁾. Ihr wirtschaftstheoretischer Gehalt ist folgender.

Nicht alle Menschen sind reich. »Wenn alle in gleicher Vermögenslage wären, wie würde man da die notwendigen Lebensbedürfnisse bekommen? Wer wollte am Herd stehen und die Speisen bereiten, wer Brot backen und Getreide mahlen oder mit dem Sieb feines Mehl von gröberem sondern, wer stossen und stampfen und die Feuerglut des Kochherdes ertragen, wenn ihn nicht der Mangel nötigte? Wer jocht die Stiere ein, pflügt das Land, streut Samen aus, mäht die Frucht, bringt sie in die Scheune und scheidet die Körner von der Spreu, wenn ihn nicht die Not dazu treibt? Wer geht in die Steinbrüche und liefert die Steine zum Hausbau und fügt sie gut und schön ineinander, wenn ihn nicht Dürftigkeit drückt und zur Arbeit anhält? Wer legt sich auf die Kunst der Schifffahrt, des Steuer-mannes und des Matrosen, wer wird Weber, Schuhmacher, Töpfer und Schmied? Wäre jeder so reich wie der andere, so würde keiner für den anderen arbeiten, sondern entweder müsste jeder alle Künste treiben, weil diese nun einmal nicht entbehrt werden können, oder aber es müssten alle zumal Mangel an den notwendigsten Dingen leiden.«

Es besteht aber nach Gottes Willen überhaupt keine Ungleichheit auf Erden: Gleich und gemeinsam sind für alle Himmel und Erde, Sturm, Luft,

¹⁾ Περὶ προνοίας λόγος 6: πῶς δ' ἂν ἰσονομίας οὐσης καὶ χρημάτων ὁμοίως ἅπαντες εὐποροῦντες τῶν ἀναγκαίων ἀπήλυσαν; τίς ἐσχάρα προσεδρεύειν καὶ ὄψα κατασκευάζειν οὐκ ἀναγκαζούσης ἐνδείας; τίς ἀροτοποιεῖν ἢ μύλη τὸν σῖτον ἀλήθειν καὶ διακρίνειν κοσκίνῳ τὰ ἄλεσρα, καὶ μάττειν καὶ πέπτειν καὶ πρὸς ἀνέχεσθαι φλέγοντος; τίς δ' ἂν βοῦς ἀροτήρας ὑπὸ ζυγὸν ἦγαγε, καὶ γῆν ἐνεοῦργησε καὶ οσιέρματα κατέβαλε καὶ βλαστήσαντα καὶ ἀκμάσαντα τεμών, τῇ ἄλλῳ παρέδωκε καὶ τῶν ἀχύρων ἀπέκρινε, μὴ τῆς πενίας ἐπὶ τοὺς πόνους ὠθοῦσης; τίς ἂν λιθοτομίαις προσήδρευσε καὶ τῶν λίθων τὰς ὕλας ταῖς οἰκοδομίαις προσήνεγκε καὶ εὖ καὶ καλῶς συναρμώσας τὰς οἰκίας ἐτεκλήματο, μὴ τῆς ἐνδείας νυκτοῦσης καὶ πρὸς ἐργασίαν κινούσης; τίς ἂν ναυτικὴν μετελήλυθε τέχνην; τίς δὲ κυβερνητικὴν ἐμπορίαν καὶ ναυτικὴν φιλοσοπίαν; τίς ὕφαντικὴν καὶ σκοτοτομικὴν; τίς κεραμευτικὴν καὶ χαλκευτικὴν; εἰ γὰρ ἴση ἦν τῶν χρημάτων ἢ κτῆσις, οὐκ εἶα διακονεῖν ἑτέρῳ τὸν ἕτερον· ἀλλὰ δυοῖν θάτερον ἀνάγκη, ἢ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστος πᾶσαν μετὰ σπουδῆς μετήξει διὰ τὴν χρεῖαν τέχνην, ἢ ἅπαντες ἂν κατὰ παντὸ τῇ σπάνει τῶν ἀναγκαίων διεφθάρημεν (MIGNE, Patrologia graeca 83, 656).

Flüsse und Quellen, Leib und Seele, Geburt und Tod. Und Reiche und Arme haben auch Reichtum und Armut miteinander gemein¹⁾).

Die Armen geniessen den Überfluss der Reichen mit. Denn da sie mit mancherlei Kenntnissen und Fertigkeiten von Gott ausgerüstet sind, so kommen die Reichen in die Häuser der Armen und holen sich für ihr Geld das, was sie bedürfen, und zwar sind diese Bedürfnisse grösser, weil sie reich sind, die Armen dagegen nehmen mit grobem Brot und dem nächsten besten Gemüse vorlieb. Welcher von beiden ist nun eigentlich dürftig und arm? Der, der wenig, oder der, der viele Bedürfnisse hat?

Der Vermögende gibt sein Geld her, und dafür gibt ihm der Arme seine Kunstfertigkeit. Ja, den Reichtum selbst hat man dem Fleisse des Armen zu danken. Der Reichtum wird erst durch die Beihilfe aller Künste zusammengebracht, die Fertigkeit gehört zu der Armut von Haus aus. Da nun die Reichen, um reich zu werden, die Armen, und die Armen, um die Erzeugnisse ihres Fleisses abzusetzen, die Reichen brauchen, also beide einander gleich sind, was klagst du über Ungleichheit?

Mit dieser sozialen und wirtschaftlichen Gleichheit steht auch die staatliche Ungleichheit nicht im Widerspruch. Von Gott sind alle Menschen gleich geschaffen, Herren und Knechte gab's ursprünglich nicht. Weil aber in der Folgezeit diese Anarchie zu mancherlei Unordnung und Gesetzwidrigkeit führte, hat Gott die Menschen in Herren und Untertanen geteilt, damit diese aus Furcht vor jenen weniger sündigen sollten. Also hat die Sünde die Gesetze notwendig gemacht. Die Sünde hat die Unordnung in die Welt gebracht, und Gott hat die Ordnung wiederhergestellt, indem er durch die Gesetze die Gewalt der Sünde wie durch eine Art von Zügel

¹⁾ *Καὶ πενία καὶ πλοῦτος, ἃ σὺ μὲν νομίζεις ἴδια, κοινά. Τίνα σὺν ὁρθῶς καὶ δικαίως δικάζων καλέσεις ἐνδεῆ καὶ πένητα, τὸν τῶν ὀλίγων δεόμενον ἢ τὸν παμπόλλων; — ἐκ πάσης γὰρ τέχνης ἐραυζόμενος γίνεται ὁ πλοῦτος, αἱ δὲ τέχναι τῆς πενίας ἴδια. Εἰ τοίνυν καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τῆς πενίας συνίσταται καὶ ἡ πενία τὸν πλοῦτον ἔχει τῶν τεχνῶν ἐπίκουρον, τί ἀνισότητα κατηγορεῖς τῆς ἰσότητος; (MIGNE 83, 660. 661). Ἐπειδὴ δὲ πολλὴν ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα τὴν ἀκοσμίαν εἶδεν ἐκ τῆς ἀναρχίας γεγενημένην, καὶ πᾶσαν ἀδεῶς παρανομίαν ἐκτελουμένην, εἰς ἄρχοντας καὶ ἀρχομένους διεῖλε τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος, ἵνα τῶν ἀρχόντων τὸ δέος σμικρῶν τῶν ἁμαρτημάτων τὸ πλῆθος. — Ἐπειδὴ γὰρ ἡ φύσις πρὸς τὸ χεῖρον ἐξώκειλε, ἀναγκαίως ἐδεήθημεν νόμων. Καὶ ἡ μὲν ἁμαρτία τὴν ἀταξίαν εἰσήγαγεν· ὁ δὲ τῶν ὄλων Προύτασις τῇ ἀταξίᾳ τὴν τάξιν ἐπέθηκε, καὶ τῆς ἁμαρτίας τὴν ὀύμην ὅσον τινι χαλίῳ τοῖς νόμοις ἀπέστειλε (MIGNE 83, 672).*

zurückhielt. Als ein abwehrendes Heilmittel gegen die Gesetzlosigkeit haben die Herrschenden ihre Macht erhalten¹⁾.

Endlich finden sich in dieser Darstellung des Theodoret auch Worte über den Wert der Arbeit. »Hat denn die Menschheit irgend etwas Gutes ohne die Arbeit, welches Glück erlangt die menschliche Natur ohne Arbeit? Durch Arbeit geniessen wir die Gaben der Landwirtschaft und des Handels, durch Arbeit errichten wir Städte und wohnen in Häusern, bekleiden den Leib, beschuhen die Füße und stellen allerlei Speise auf unseren Tisch. Einer Drohne gleicht der Mensch, der die Arbeit scheut, er will nur die Früchte der Arbeit anderer pflücken, ohne selber zum gemeinen Besten etwas beizutragen. Da wir somit alles Gute durch Arbeit erwerben, so schmähe nicht auf die, die durch Arbeit zu einer dienenden Klasse geworden sind«²⁾.

Es ist immerhin ein dem des Chrysostomos überlegener Standpunkt, wenn Theodoret nicht allein den Armen, sondern auch den Herrschenden zugesteht, dass sie arbeiten, und also zu einer gleichen Wertung aller Arten von Arbeit vordringt. Wie Chrysostomos gibt er zu, dass die Armen und die Reichen aufeinander angewiesen sind und einander bedürfen, und doch geht er wieder weiter als dieser, wenn er den Reichtum der Reichen selber für ein Produkt der Arbeit der Armen erklärt. Aber wenn dem Chrysostomos der Austausch der wirtschaftlichen Güter als eine Folge der alle Menschen treibenden *ἀνάγκη* erscheint und sich ihm also die Bahn für eine Erkenntnis der Bedeutung des Bedürfnisses im Wirtschaftsleben eröffnet, erblickt Theodoret allein in der Not und Armut die Anreizungsmittel für die Arbeit der Armen (*πενία ἐπὶ πόνου ὁθείση*), während ihm die Nachfrage der Reichen nach dem Arbeitsprodukt der Armen doch mehr durch das Luxusbedürfnis als durch notwendige Lebensbedürfnisse bedingt wird. Es ist freilich nicht wahr, dass die Unterschiede des Vermögens allein ein

1) *Ὅσον γὰρ τι φάρμακον ἀλεξίκακον τοῖς τῆς ἀνομίας ἔλκει τὴν τῶν ἀρχόντων οἰκονομίαν ὁ ποιητὴς ἐπιτέθεικεν;* (MIGNE 83, 684). — 2) *Τί τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν δίχα πόνου κατορθοῦται; ποῖαν ἐκκλησίαν τῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις οὐδὲν διὰ πόνου καρποῦται; τὰ ἐκ γηπονίας ἀγαθὰ διὰ πόνου καρπούμεθα καὶ τοὺς τῆς ἐμπορίας καρπούς· πόλεις οἰκοδομοῦμεν μετὰ πόνου ταύτας κατασκευάζοντες· πόνου ἠγροῦμενον οἰκιῶν ἀπολαύομεν, ἐσθῆτι τὸ σῶμα καλύπτομεν, ὑποδήματα τοῖς ποσὶ περιτίθεμεν, σιτία παντοδαπὰ προσφερόμεθα. Ἄλλ' ἔοικας κηφήν τις εἶναι καὶ ἀργία συντετραμμένος καὶ τῶν ἀλλοτριῶν πόνου δροπόμενος τοὺς καρπούς, οὐδὲν δὲ αὐτὸς συνεισφέρων τῷ βίῳ. Εἰ τοίνυν πόνου τῶν ἀγαθῶν ἕκαστον κατορθοῦται, μὴ διαβάλλης διὰ τοὺς πόνους τὴν δουλείαν* (MIGNE 83, 680f.). — 3) *Ὁὐκ οἰκετῶν μόνον ἀλλὰ καὶ δεσποτῶν ἴδιον τὸ πονεῖν* (MIGNE 83, 681).

Wirtschaftsleben überhaupt erst möglich machen und ihr Mangel einen Mangel der notwendigen Wirtschaftsgüter hervorrufen würde, sondern die Verschiedenheit der individuellen Bedürfnisse ist es, die den Bestand eines Wirtschaftslebens der Menschheit gewährleistet und verbürgt. Die Arbeitsteilung ist nicht, wie Theodoret will, eine Konsequenz der Verschiedenheit des Besitzes, sondern eine Konsequenz der Verschiedenheit menschlicher Bedürfnisse. Trotz alledem ist es anerkennenswert, dass unser Bischof mit seinen Gedankengängen ausdrücklich gegen die Vorzüge der Gütergleichheit (*ἰση τῶν χρημάτων κτήσις*) Protest einlegt und gerade in der Verschiedenheit des Besitzes den Grund einer trefflichen Welt- und Wirtschaftsordnung sieht. Auch für Theodoret sind endlich wie für Gregor von Nazianz Freiheit und Knechtschaft erst durch die um sich greifende menschliche Sünde eingeführt worden, aber nicht die Sünde der Herrschenden ist daran schuld, sondern Gott selber hat Gesetz, Recht und Herrschaft eingeführt, um die Sünde im Zaum zu halten und ihr heilsame Zügel anzulegen. Nirgends erkennt man deutlicher den Schüler Platos als bei dieser Rechtfertigung der Gesetze, denn auch Plato hatte ausdrücklich auf den göttlichen Ursprung der Gesetze aufmerksam gemacht und gegen die sophistischen Theorien, die in ihnen nur eine willkürliche Satzung erblicken wollten, seinen Widerspruch erhoben¹⁾.

Es spricht für den wirtschaftlichen Weitblick Theodorets, dass er überhaupt das Wesen des Wirtschaftslebens zu erklären versucht hat, und es spricht für diesen Erklärungsversuch, dass er uns auch heute noch zu einer ernsthaften Diskussion herauszufordern vermag. Es ist fernerhin höchst beachtenswert, dass dieser verständige Vertreter der antiochenischen Schule, indem er von dem wirtschaftlichen und sozialen Gebiet auf das staatliche hinüberlenkt, in jedem Gesetz, und auch in dem weltlich-staatlichen ein Mittel sieht, das die Ungleichheit unter den Menschen beseitigen soll. So steht auch dieser syrische Bischof in der ersten Hälfte des fünften

1) *Νόμοι* II, 7; IV, 5. 7; X, 4. Der Gedanke des Aristoteles, dass ein geldreicher Mann am notwendigsten Mangel haben, bei allem Überfluss Hungers sterben kann wie Midas, kehrt auch bei Theodoret, *περὶ προνοίας λόγος* 6 wieder: *οἱ δὲ πρὸς καὶ κριθὰς καὶ τὰ ἐκ γεωργίας ἀγαθὰ, ὧν δίχα διαβίωναι τῶν ἀδυνάτων, κἂν ἔχη τις τὸν Κροίσου καὶ Μίδου χρυσόν* (MIGNE 83, 660). Der Satz dagegen: *ἀλλὰ πλοῦτον μὲν καὶ πέναν ὅσον ἕλας τινὰς ἢ ὄργανα* (Stoff und Werkzeug) *τοῖς ἀνθρώποις παρὰ τοῦ πεποιηκότος προχεῖσθαί φημεν* (MIGNE 83, 652) — — ist wörtliche Anlehnung an Clemens von Alexandria, *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* c. 14, der Vergleich ist nur auch auf die Armut ausgedehnt.

Jahrhunderts noch mit vollem Bewusstsein in der Reihe der kirchlichen Theoretiker, die die Reaktion gegen den staatlichen Despotismus während des vierten Jahrhunderts eingeleitet hatten. Aber wenn diese alle ein wirtschaftliches oder soziales Ideal aufgestellt hatten, die Wiederherstellung der ursprünglich gleichen Lebensbedingungen für alle (wie Laktanz) oder die Durchführung eines Kommunismus des Konsums (wie Basilius und Chrysostomos), und nur Chrysostomos den Despotismus des Staates durch einen Despotismus der Kirche hatte beseitigen wollen, so hat zuerst Theodoret das Ideal auf rein staatlichem Gebiet zu erreichen gesucht. Ihm scheint die Gleichheit aller nicht dann verwirklicht, wenn der wirtschaftliche Besitz gleich verteilt wäre, das würde nur das Wirtschaftsleben von Grund aus untergraben, sondern dann, wenn die Gleichheit aller vor dem Gesetz zum Ausdruck kommt, wenn »Männer von Ansehen die Gesetze nicht nur geben, sondern sie auch schützen und die Übertreter bestrafen«¹⁾. So ist Theodoret unter den kirchlichen Denkern jener Zeiten der klarste und folgerichtigste Vertreter der Reaktion, die dem Ideal eines allgemeinen Staatsbürgertums zustrebte und im letzten Ziele zustreben musste.

¹⁾ *Περὶ προνοίας λόγος 6: οἱ δὲ νόμοι τῆς τῶν τιθέντων ἐξουσίας ἐδέοντο, οὐ μόνον δὲ τῶν τιθέντων, ἀλλὰ καὶ τῶν κολάζειν τοὺς παραβαίνοντας δυναμένων* (MIGNE 83, 672). *Ἔδει τοιγαροῦν νόμοις ἀναγκασίσει τῆς ἁμαρτίας τὴν ῥύμην, οἱ δὲ νόμοι τῶν τιθέντων ἐδέοντο* (MIGNE 83, 684).

VIERTES KAPITEL: DIE REAKTION GEGEN DIE REAKTIONÄRE THEORIE UND DIE SYSTEMA- TISIERUNG DER WIRTSCHAFTSLEHRE DURCH AUGUSTIN

Facito aliquid operis, ut te semper diabolus inveniat occupatum.

Hieronymus, ep. 125, 11 ad Rusticum.

Officium autem omne aut medium aut perfectum est.

Ambrosius, de officiis ministr. I, 11.

Haec ergo caelestis civitas, dum peregrinatur in terra, non curans,
quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est.

Augustinus, de civitate Dei 19, 17.

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts ist die Gelehrsamkeit, aber auch das Lebensideal des morgenländischen Christentums dem Abendland übermittlelt worden. Zwei Männer sind es, die den Gehalt dieser Richtung dem Westen überliefert haben, Hieronymus und Ambrosius. Und doch hat der eine die Reaktion gegen die Gegenwart ohne weiteres übernommen, der andere aufs neue eine Reaktion gegen diese eingeleitet.

Der gelehrte Dalmatiner aus Stridon, Hieronymus (331—420) ist seinem Wesen nach¹⁾ freilich grundverschieden von den Männern, deren Lehren er verbreitet hat. So wenig er ihnen an Tiefe des Charakters und sittlichem Ernst gleichkommt, so weit ist er ihnen an Weltklugheit, ästhetischer Bildung und witziger Schlagfertigkeit voraus. Eine echte eitle Journalistennatur, reich an Phantasie und an Sinn für die schriftstellerische Form, ein Freund jenes kleinlichen literarischen Zanks, der mit sachlicher Gegnerschaft so wenig, mit Spottsucht und glatter Oppositionslust so viel gemein hat, häufig eifertig in der Produktion und ein Verehrer von Wortgeklingel und Phrase, vermag er zumeist nur aus Quellen zweiter Hand zu schöpfen, wobei ihm freilich die Wundergabe, alles Grosse, »das schon einmal gedacht war«, noch einmal zu denken, in hohem Grade zu statten kam. Selbst die Leidenschaftlichkeit, die man des öfteren bei ihm bemerkt hat, hat so gar nichts von dem verzehrenden Feuer, das in der Seele eines Augustin brannte, sie ist nie frei von der bedenklichen Pose des Faiseurs.

Obwohl er zur Zeit seines Eremitenlebens in der an der Ostgrenze Syriens gelegenen Wüste Chalcis die Schwächen der Büsser erkannt und ihre oft nur äusserliche Werkheiligkeit, ihren geistlichen Hochmut, ihren Hang zu Wundergeschichten, ihre Arbeitsunlust und ihre den Bettel ausnutzende Gewinnsucht sowie ihre Gleichgültigkeit gegen geistige Interessen bitter gerügt hat²⁾, so ist er doch namentlich unter der Frauenwelt der

¹⁾ Vergl. die Charakteristiken von EBERT, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 176ff. TEUFFELS Geschichte der römischen Literatur, neu bearbeitet von LUDWIG SCHWABE, 5. Aufl. II (1890) S. 1111ff. GEORG GRÜTZMACHER, Hieronymus (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. BONWETSCH und R. SEEBERG VI, 3) 1901 S. 117, 121, 125, 147, 241, 251, 281. HASE, Kirchengeschichte S. 122f. — ²⁾ Ep. 17 ad Marcum c. 2 und 3 (VALLARSI I, 42, 43); ep. 125 ad Rusticum c. 18 (VALLARSI I, 933): vidimus nuper et planximus Croesi opes unius morte deprehensas: urbisque stipes quasi in usus pauperum congregatas stirpi et posteris derelictas. Ep. 125, 16 (MIGNE 22, 1081): vidi ego quosdam, qui, postquam renuntiavere saeculo, vestimentis dumtaxat et

römischen Aristokratie stets ein Lobredner und Vorkämpfer der Ideale des Mönchtums geblieben und hat in dem Kloster zu Bethlehem, wohin er im Jahre 386 aus Rom geflüchtet war, bis zu seinem Tode an der Veröhnung des Asketentums mit Wissenschaft und Gelehrsamkeit gearbeitet.

Wie verwerflich erscheint ihm die Weltgeistlichkeit seiner Zeit, deren Verweltlichung er in anschaulicher Weise mit lebhaften Farben gemalt hat: »Es gibt andere, die die Weihen eines Presbyters oder Diakonen nur deshalb nehmen, um ungehinderter Frauen besuchen zu können. Alle ihre Sorge geht nur auf ihren Anzug, der nach Parfüm duften muss, und auf ihre Schuhe, die nett und knapp sitzen müssen. Die Haare werden mit dem Brenneisen gekräuselt, die Finger blitzen voll Ringe, und nur auf den Fussspitzen schweben sie über die Strasse, damit ja der Strassenkot nicht ihre Füße beschmutze. Man möchte einen, der so daherkommt, eher für einen Bräutigam als für einen Kleriker halten. Ich will dir einen Haupthelden dieser Gattung zeichnen, der in aller Frühe beim Aufstehen schon eine Liste für seine Besuche aufstellt, die kürzesten Wege sich aus sucht und (was für ein unverschämter Graukopf!) fast bis in die Schlafzimmervordringt. Erblickt er ein zierliches Kissen, ein elegantes Tuch oder irgend einen Schmuckgegenstand, so lobt er und bewundert, befühlt und betastet und jammert, dass er selber so etwas nicht besitzt, und erpresst es denn auch schliesslich, weil sich jede Frau fürchtet, den »Stadtbriefträger« zum Feind zu haben. Mit der Keuschheit und dem Fasten steht er auf schlechtem Fuss, er beurteilt das Mahl nach dem Duft des Bratens und der Kranichpastete. Er hat eine ungebildete Sprache, einen frechen Mund, der immer zu Schmähreden gerüstet ist. Wo du hinsiehst, da fällt er dir zuerst in die Augen. Neuen Stadtklatsch bringt er entweder selber auf oder trägt er mit Übertreibungen weiter. Beständig schafft er sich neue Pferde an, so schmuck und feurig, man sollte fast meinen, er sei der leibliche Bruder des Königs von Thrazien«¹⁾.

vocis professione non rebus, nihil de pristina conversatione mutarunt. Ep. 125, 9 (VALLARSI I, 932). GRÜTZMACHER a. a. O. S. 156, 159. HARNACK, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte 1901 S. 35. Ep. 22, 14 (VALLARSI I, 97): unde in ecclesias agapetarum pestis introiit? unde sine nuptiis aliud nomen uxorum? Eadem domo, uno cubiculo, saepe uno tenentur et lectulo et suspiciosos nos vocant, si aliquid existimamus. — Quaerunt aliorum spiritale solatium, ut domi habeant carnale commercium. Vergl. auch ep. 22, 34 (VALLARSI I, 116), ep. 22, 28 (VALLARSI I, 110).

¹⁾ Ep. 22, 28 ad Eustochium de custodia virginitatis (VALLARSI I, 110f. MIGNE 22, 414): sunt alii, qui ideo presbyteratum et diaconatum ambiunt, ut mulieres

Derartige Äusserungen des Hieronymus über die Verweltlichung der Kirche in Rom waren keineswegs aus der Luft gegriffen. Jener Vorstoss des Cyprian gegen das natürliche Erbrecht, weil es die Bedeutung des Almosens als eines Mittels zum Seligwerden unterbindet, hatte offenbar genug Unheil nach sich gezogen. Schon im Jahre 370 hatte Valentinian I., um der geistlichen Erbschleicherei Einhalt zu tun, den Klerikern verboten, die Häuser der Witwen und Waisen zu besuchen, und den Witwen untersagt, den Geistlichen Vermächtnisse zu geben, und eine Verordnung des Kaisers Theodosius des Grossen vom Jahre 390 zeigt, dass ganze Familien durch Zuwendungen an die Kirche in Armut gestürzt und an den Bettelstab gebracht worden sind¹⁾. Nichts ist bezeichnender für Hieronymus als die Art und Weise, wie er zu diesen Gesetzesbestimmungen Stellung genommen hat. »Ich schäme mich es auszusprechen: Götzenpriester, Schauspieler, Rosselenker und Hurenpack treiben Erbschleicherei, nur den Klerikern ist das gesetzlich verboten, und zwar nicht von den Verfolgern, sondern von christlichen Fürsten. Ich beklage mich nicht über das Gesetz, wohl aber darüber, dass wir ein solches Gesetz verursacht haben. Durch Fideikommissse umgehen wir die Gesetze, als ob die Satzungen der Kaiser wichtiger wären als die Christi. Mag ein Erbe sein, aber dann sei es die Mutter der Kinder, die Kirche«²⁾! Hieronymus unterscheidet also zwischen

licentius videant. Omnis his cura de vestibus, si bene oleant, si pes laxa pelle non folleat. Crines calamistri vestigio rotantur, digiti de anulis radiant et ne plantas humidior via aspergat, vix imprimunt summa vestigia. Tales cum videris, sponsos magis aestimato quam clericos. Cum sole festinus exsurgit, salutandi ei ordo disponitur, viarum compendia requirentur et pene usque ad cubicula dormientium senex importunus ingreditur. Si pulvillum viderit, si mantile elegans, si aliquid domesticae supellectilis, laudat, miratur, attrahat et se his indigere conquerens, non tam impetrat quam extorquet, quia singulae metuunt veredarium urbis offendere. Hinc inimica castitas, inimica ieiunia, prandium nidoribus probat et altili geranopepa, quae vulgo pipizzo nominatur. Os barbarum et procax et in convicia semper armatum. Quocumque te verteris, primus in facie est. Quidquid novum insonuerit, aut auctor aut exaggerator est famae. Equi per horarum momenta mutantur, tam nitidi tamque feroces, ut Thracii regis illum putes esse germanum.

¹⁾ c. 20. Cod. Theod. XVI, 2 und c. 27 Cod. Theod. XVI, 2. S. LOENING, Geschichte des Kirchenrechts I, 223f. — ²⁾ Ep. 52 ad Nepotianum c. 6 (VALLARSI I, 261): Pudet dicere, sacerdotes idolorum, mimi et auriqae et scorta haereditates capiunt, solis clericis et monachis hac lege prohibetur, et prohibetur non a persecutoribus, sed a principibus christianis. Nec de lege conqueror, sed doleo, cur meruerimus hanc legem. Per fideicommissa legibus illudimus; et quasi maiora sint imperatorum

den Geistlichen als Privatpersonen und der Kirche als Anstalt und Rechtspersönlichkeit und ist der Ansicht, dass letztwillige Zuwendungen nach staatlichem Gesetz nicht den Geistlichen, wohl aber der Kirche gemacht werden dürfen. Das war in der Tat durch Privileg Konstantins ermöglicht worden, aber es handelt sich ja bei dem Gesetz Valentinians I. gar nicht um das Verbot von Vermächtnissen an die Kirche überhaupt, sondern um das Verbot von Vermächtnissen seitens der Witwen an die Kirche, weil eben durch solche eine Benachteiligung der natürlichen oft recht bedürftigen Erben hervorgerufen wurde.

Die Verweltlichung der Kirche seiner Zeit macht es verständlich, weshalb Hieronymus die asketischen Anschauungen des orientalischen Mönchtums ihr gegenüber mit besonderer Kraft zur Geltung zu bringen suchte. Auch der asketische Dalmatiner ist somit zu einem Vertreter der Reaktion gegen die weltkirchliche Entwicklung des Abendlandes im vierten Jahrhundert geworden, mag sie sich nun in der Weltkirche selber oder in dem Mönchtum hervorwagen. So schreibt er in den neunziger Jahren voll Erbitterung gegen diejenigen, die ihren geistlichen Beruf wie einen weltlichen Erwerbszweig ansehen, die arm in ihn eingetreten sind, aber im Dienst des armen Christus mehr Schätze sammeln als das unter dem reichen und betrügerischen Teufel möglich gewesen wäre¹⁾.

Die Begünstigung dieses Prozesses der Verweltlichung lag freilich völlig im Interesse des Staates, der der Kirche um so mehr Privilegien erteilte, je mehr er ihr Wesen sich zu assimilieren und ihre Macht von sich abhängig zu machen suchte.

So erwies sich denn auch die staatliche Gesetzgebung ganz entschieden als Gönnerin der Handelsgeschäfte der Kleriker; Konstantius

scita quam Christi, leges timemus, evangelia contemnimus. Sit haeres, sed mater filiorum, id est gregis sui ecclesia, quae illos genuit, nutrit et pavit. Dieser Brief ist nach GRÜTZMACHER a. a. O. S. 58, 66 im Jahre 394 geschrieben. Dass die Kirche Legate annehmen darf, ist auch die Meinung des Ambrosius, ep. 18 ad Valentinianum. Konstantin hatte ja der Kirche das Privileg erteilt, Vermögen durch Legate zu erwerben: *habeat unusquisque licentiam, sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere: non sint cassa iudicia.* c. 1. Cod. Just. I, 2. v. SAVIGNY, System des römischen Rechts II, 262 ff. RICHTER-DOVE, Lehrbuch des Kirchenrechts 6. Aufl. 1867 S. 927. FRIEDBERG, Kirchenrecht S. 471.

¹⁾ Ep. 52 ad Nepotianum (VALLARSI I, 259): *nec luca saeculi in Christi quaeras militia.* Ep. 60 ad Heliodorum (VALLARSI I, 339): *sint ditiores monachi quam fuerant saeculares: possideant opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerant.*

hatte im Jahre 343 den Klerikern, die ihres Unterhaltes wegen Handel trieben, Immunität von der Gewerbesteuer verheissen und zehn Jahre später bei der Wiederholung der Befreiung etwas optimistisch gemeint, der Gewinn, den die Geistlichen aus Werkstatt und Kramladen zögen, käme ja doch den Armen zugute¹⁾. Hieronymus aber ruft aus: »Einen Kleriker, der Handel treibt, den fliehe wie die Pest!«²⁾ Hält man diesen Ausspruch mit jener oben erwähnten Auslegung des Ediktes Valentinians I. und mit den Verordnungen der Staatsgewalt zu gunsten des Handels der Kleriker zusammen, so sieht man leicht, dass Hieronymus nicht zu derjenigen Richtung gehörte, die durch Annahme staatlicher Vergünstigungen auch den Prozess der Verweltlichung der Kirche beschleunigen musste. So ist es auch hier die Reaktion gegen den Gang der Entwicklung des vierten Jahrhunderts, die es begreiflich erscheinen lässt, weshalb der eifrige Dalmatiner Ideen, die im Osten aus einer völlig analogen Bewegung erwachsen waren, nach dem Westen verpflanzt hat, nur dass diese Ideen dort mehr eine Richtung gegen den Staat, hier mehr gegen die mit dem Staat verbündete Kirche gewonnen haben.

Hieronymus war in Konstantinopel ein Schüler Gregors von Nazianz gewesen und hatte durch diesen den grossen alexandrinischen Theologen des dritten Jahrhunderts, Origenes, verehren gelernt³⁾. Es ist nun beachtenswert, dass er die überaus tolerante Stellung, die sowohl Origenes wie Gregors Freund, Basilius, dem Zinsgeschäfte gegenüber einnahmen, in keiner Weise geteilt hat. Und während auch ein Ambrosius auf Grund von Deuteronomium 23, 19 und 20 von den Feinden Zins zu

1) LOENING, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 174. Das Konzil von Elvira im Jahre 306 hatte den Geistlichen noch Handelsgeschäfte um ihres Unterhaltes willen gestattet (BRUNS, *Canones apostolorum et conciliorum* II, 4. S. oben S. 125). Auch später bestimmen die wahrscheinlich im fünften Jahrhundert in Gallien entstandenen *statuta ecclesiae antiqua* c. 51: *clericus quantum libet verbo Dei eruditus artificio victum quaerat* (BRUNS I, 143), und das Konzil von Tarragona vom Jahre 516 verbietet c. 3 nur, dass die Geistlichen ihre Stellung ausnützen, um billiger einzukaufen und teurer zu verkaufen (BRUNS II, 15). Vergl. HATCH, *The growth of Church Institutions*, deutsch von HARNACK, *Die Grundlegung der Kirchenverfassung* S. 153. LOENING I, 171. FRIEDBERG, *Kirchenrecht* S. 500. — 2) Ep. 52 ad Nepotianum c. 5: *negotiatorem clericum et ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge* (VALLARSI I, 259). Can. 9. Apostol. nennt die Kaufleute überhaupt eine Art Pest. Wer sich mit Handelsgeschäften befasst, den befällt auch nach Sulpicius Severus (363—410) die Pest (*chronica* I, 23). — 3) GRÜTZMACHER, *Hieronymus* 1901 I, 177, 180f.

nehmen erlaubte¹⁾, hat Hieronymus einer solchen Auffassung widersprochen, denn durch Hesekiel 18, 8 sei die Stelle des Deuteronomiums aufgehoben²⁾. In seinem Kommentar zu Hesekiel hat er jeden Zins für vollkommen verwerflich erklärt und zugleich gewarnt, das Zinsverbot zu umgehen. Dies geschehe aber dann, wenn der Gläubiger den Zins vom Schuldner als Geschenk empfangen oder unter dem Vorgeben, das Verbot beziehe sich nur auf Annahme von Geld, von ihm sich irgendwelche andere Gegenstände aushändigen lasse. Mag der Schuldner freiwillig etwas zahlen oder dem Gläubiger irgendeinen Ersatzgegenstand entrichten, »alles das ist Wucher und Übermass, worin immer es besteht, sobald sie mehr davon zurückempfangen, als sie gegeben haben«. Und hier findet sich auch, so viel ich zu sehen vermag, zum ersten Male das Bibelwort Lukas 6, 35 in der Form: »foeneramini his, a quibus non speratis recipere« mit ausdrücklicher Beziehung auf den Kapitalzins zitiert. Bis dahin war das Zinsverbot, wie bei Clemens von Alexandria, aus der Anwendung alttestamentlicher Gedanken oder, wie bei Laktanz, aus dem Humanitätsbegriff oder, wie bei Gregor von Nazianz, unter einer gewissen Anlehnung an die Aristotelische Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes aus der Forderung der Armenunterstützung erwachsen. Hieronymus zuerst wendet die Lukasstelle an, die fortan in mittelalterlichen Zeiten neben der Anschauung des Aristoteles die wesentliche Grundlage des kanonischen Zinsdogmas werden sollte. Der Kommentar zum Hesekiel ist nach dem Jahre 410 von Hieronymus begonnen und wahrscheinlich erst im Jahre 415 vollendet worden³⁾, und wir können demnach den Versuch, die Lukasstelle zur Begründung des Zinsverbotes heranzuziehen, auf den Beginn des zweiten Jahrzehnts des fünften Jahrhunderts zeitlich festlegen.

1) De Tobia cap. 15. — 2) Commentarius in Ezechielem VI, 18 (MIGNE, Patrologia latina 25, 183f.; VALLARSI V, 210f.). Vergl. NEUMANN, Geschichte des Wuchers in Deutschland 1865 S. 5f. Die einzelnen Stellen bei Hieronymus lauten: in principio legis a fratribus tantum foenus tollitur, in Propheta ab omnibus usura prohibetur. Amplius non acceperit. Putant quidem usuram tantum esse in pecunia. Solent in agris frumenti et milii, vini et olei caeterarumque specierum usurae exigi: ut hiemis tempore demus decem modios et in messe recipiamus quindecim, hoc est amplius partem mediam. Respondeat enim nobis breviter foenerator misericors, utrum habenti dederit an non habenti. Si habenti, utique dare non debuerant, sed dedit quasi non habenti. Ergo quare plus exigit quasi ab habente? Alii pro pecunia foenerata solent munuscula accipere diversi generis et non intelligunt usuram appellari et superabundantiam, quidquid illud est, si ab eo, quod dederit, plus acceperint. — 3) GRÜTZMACHER a. a. O. S. 90f.

Auch in seiner Beurteilung des Reichtums erweist sich Hieronymus durchaus abhängig von dem Ideenkreis des orientalischen Christentums. Wenn er im Jahre 398 an den Spanier Lucinius schreibt: »Wir können unter dem eigenen Reichtum jenen verstehen, der nicht vom fremden, das heisst nicht von Raub und Diebstahl stammt« und nach diesem Jahre der vornehmen Matrone Salvina, der Freundin des Johannes Chrysostomos, gegenüber sich äussert: »Weder ist dem Reichen sein Reichtum schädlich, wenn er davon nur den rechten Gebrauch macht, noch darf die Dürftigkeit dem Armen zu grösserer Empfehlung gereichen, wenn er sich in Schmutz und Armut nicht vor der Sünde in acht nimmt«¹⁾, so lehnt er sich ohne Zweifel an die Unterscheidung jener doppelten Begriffe, die Johannes Chrysostomos von Reichtum und Armut gegeben hatte, an. Denn dieser war es, der in der gottgefälligen Entstehung und Verwertung des Reichtums die Entscheidung über dessen Rechtmässigkeit suchte. Freilich die Beurteilung der Armut steht mehr unter dem Einfluss der Anschauung des Clemens von Alexandria, die ihm sein gepriesener Origenes vermittelte, wonach die Armen, die keinen Anteil an Gott haben, unglücklich sind, während Chrysostomos die Armut, die durch Schwelgerei und Üppigkeit erworben ist, für gottwidrig und die Armut, die durch Entäusserung des Besitzes zu Gunsten der Armen entstanden ist, für gottgefällig erachtet hatte²⁾.

Schärfer und intoleranter spricht sich aber Hieronymus nach dem Jahre 405 in seinem Brief an die Gallierin Hedibia³⁾ aus: »Mit Recht nennt Jesus den Reichtum ungerechten Mammon, denn aus Ungerechtigkeit

1) Ep. 71 ad Lucinium: possumus quidem divitias proprias intelligere, quae non de alieno, non de rapinis sunt (VALLARSI I, 433). Nach GRÜTZMACHER S. 81 im Jahre 398 geschrieben. Ep. 79 ad Salvinam: nec diviti obsunt opes, si eis bene utatur, nec pauperem egestas commendabiliorem facit, si inter sordes et inopiam peccata non caveat (VALLARSI I, 498), nach GRÜTZMACHER S. 82 nach 398 geschrieben. VALLARSI fand den terminus ante quem im Jahre 401, da Hieronymus damals mit Chrysostomos wegen seiner Haltung im origenistischen Streit zerfallen war, doch ist das nach GRÜTZMACHER kein durchschlagender Grund. — 2) S. oben S. 144f., 79f. Dass er auch sonst wohl mit Chrysostomos übereinstimmte, zeigen seine Ausfälle gegen die luxuriöse Ausstattung der Pergamente: Praefatio in Job. Ep. 107, 12 ad Laetam (VALLARSI I, 688) und ep. 22 ad Eustochium (VALLARSI I, 115). Vergl. WATTENBACH, Das Schriftwesen im Mittelalter 1896 S. 133. — 3) Ep. 120 ad Hedibiam (VALLARSI I, 821): Pulchre dixit de iniquo; omnes enim divitiae de iniquitate descendunt et nisi alter perdidit, alter non potest invenire. Unde et illa vulgata sententia mihi videtur esse verissima: dives aut iniquus aut iniqui haeres; nach GRÜTZMACHER S. 87 nach 405 verfasst. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 411 Anm. 50 zitiert leider falsch: »ad Hedibium«.

stammt aller Reichtum. Der eine kann nur gewinnen, was der andere verliert¹⁾; daher der Spruch: Jeder Reicher ist ein Ungerechter oder der Erbe eines Ungerechten⁴.

Wir stossen auch hier wieder auf jene Lehre, der wir schon bei Cyprian, Clemens von Alexandria, Origenes, Basilius und Johannes Chrysostomos begegnet sind, wonach das Eigentumsrecht nur auf das zum Leben Notwendige, die Pflicht zum Almosen dagegen auf den Überfluss beschränkt wird, und deren Fürsprecher auch Hieronymus mit dem Satz geworden ist: »Für all das, was über das für Nahrung und Kleidung Nötige hinausgeht, sind wir Schuldner der Armen«²⁾. Damit stehen dann weitere Gedankenreihen in Verbindung. »Es gehört zu dem hohen Stand eines Apostels und zur vollkommenen Tugend, alles zu verkaufen und den Armen zu geben. Christus sagt: ‚Wenn du vollkommen sein willst‘. Ich zwingen nicht, ich befehle nicht, sondern ich setze dir den Siegespreis und zeige dir den Lohn: an dir liegt es, ob du im Wettkampf den Kranz erhalten willst. Verkaufe nicht einen Teil deiner Güter, sondern alle, und gib sie den Armen, nicht den Reichen oder deinen Verwandten, nicht zur Ermöglichung von Luxus und Üppigkeit, sondern zur Befriedigung der Notdurft«³⁾. So gipfelt denn auch bei Hieronymus wie bei seinem Herrn und Meister Origenes die Anschauung, dass der Überfluss den Armen gehört, in der Scheidung von Gebot und Rat und einer natürlichen und übernatürlichen Moral. Und gewiss hat auch die aus Stoischen und Platonischen Reminiszenzen stammende Gegenüberstellung vollkommener und unvollkommener Christen bei Johannes Chrysostomos, der meinte, das

1) HEINRICH CONTZEN, Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter 2. Aufl. 1872 S. 11, wollte hierin einen merkantilistischen Grundsatz erkennen. Indessen das dürfte man doch nur dann, wenn Hieronymus seinen Ausspruch nicht mit Beziehung auf den Individualreichtum, sondern mit Bezug auf den volkswirtschaftlichen Reichtum getan und zwei Volkswirtschaften und Länder in Gegensatz gestellt hätte. — 2) Ep. 120 ad Hedibiam: si plus habes, quam tibi ad victum vestitumque necessarium est, illud eroga et in illo debitor esse te noveris (VALLARSI I, 823). UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, zitiert S. 411 Anm. 60 diese Stelle: ep. 150, die es gar nicht gibt. Ähnlich ep. 130 ad Demetriadem: habentes — victum est vestitum, his gaudent divitiis, qui plus habere nolunt (VALLARSI I, 991). — 3) Ep. 130 ad Demetriadem (VALLARSI I, 990): apostolici fastigii esse perfectaeque virtutis vendere omnia et pauperibus distribuere. Si vis, inquit esse perfectus. Non cogo, non impero, sed propono palman, ostendo praemia: tuum est eligere, si volueris in agone atque certamine coronari. Non partem bonorum tuorum vende, sed omnia, et da pauperibus. Non divitibus, non propinquis, non ad luxuriam, sed ad necessitatem.

Ideal des Kommunismus sei nur für die vollkommenen, das Almosengeben dagegen für die minder vollkommenen, die Art und Weise, wie Hieronymus Christi Wort an den reichen Jüngling auffasst, beeinflusst, ohne dass es uns freilich möglich ist, völlig exakt diese Quellenanalyse durchzuführen¹⁾. Dass Hieronymus bei Plato selber geschöpft haben sollte, ist ausgeschlossen; er hat weder Plato noch Aristoteles im Original gelesen²⁾ und blieb daher auf die Vermittlung aus zweiter Hand durch die Theologen der orientalischen Kirche angewiesen.

Die Matthäusstelle (19, 21), die in dem Brief an Demetrias vom Jahre 414 zur Scheidung vollkommener und unvollkommener Christen Veranlassung gab, hat den Hieronymus schon früher, Ende der siebziger Jahre des vierten Jahrhunderts, in dem Sendbrief an Heliodor dazu gebracht, den Mönch ausschliesslich, der alles, ja auch sein Vaterland geopfert hat, als den allein vollkommenen Christen zu bezeichnen und das Mönchtum weit über das Weltpriestertum zu erheben³⁾.

Das Mönchtum, dessen Lobredner er immer gewesen ist, erscheint dem Hieronymus in seinem Sendbrief an Heliodor nicht allein als die Negation des Vaterlandes, sondern auch als die Negation der Familie und aller verwandtschaftlichen Verhältnisse. »Mag auch dein kleiner Neffe sich an deinen Hals hängen oder deine Mutter mit aufgelöstem Haar und zerissenen Kleidern dir die Brust zeigen, an der sie dich genährt hat, mag auch dein Vater auf der Türschwelle liegen und dich anflehen: schreite mit dem Fuss über deinen Vater hinweg und entfliehe trockenen Auges zum Feldzeichen des Kreuzes! Das ist allein wahre Kindesliebe, in einer solchen Sache grausam zu sein«⁴⁾. An die Stelle der natürlichen Verwandtschaft

1) EBERT, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 151, sagt mit Recht: »Wie die Askese selbst dem Heidentume entlehnt war, so auch die Ansicht von dem Unterschiede einer höheren und niederen Sittlichkeit«. — 2) GRÜTZMACHER a. a. O. S. 125. — 3) Ep. 14, 7 ad Heliodorum (VALLARSI I, 33f.): perfectus autem servus Christi nihil praeter Christum habet. Si perfectus es, cur bona paterna desideras? Ex qua supputatione summa illa nascitur, monachum in patria sua perfectum esse non posse. Perfectum autem esse nolle, derelinquere est. Vergl. dazu EBERT, Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 179 und GRÜTZMACHER a. a. O. I, 167. — 4) Ep. 14, 2 ad Heliodorum (VALLARSI I, 30): licet parvulus ex collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibibus ubera, quibus te nutrierat, mater ostendat, licet in limine pater iaceat, per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola. Solum pietatis genus est, in hac re esse crudelem. Jonas von Bobbio hat später von Kolumba erzählt, dass dieser über seine weinend auf der Schwelle liegende Mutter hinwegschreitet, als er dem Rufe des Herrn folgt. Vita s. Columbani c. 8 (MABILLON, Acta II, 5—29).

tritt ein anderes, höheres Verwandtschaftsverhältnis, wie er im Jahre 384 an Eustochium schreibt: Jede Jungfrau, die Christus von neuem in ihrem Herzen geboren werden lässt, wird zunächst die Mutter und dann zuletzt, wenn der Sohn heranwächst, die Braut des Herrn¹⁾.

So ist denn auch die Ehe lediglich ein Mittel zum Zweck. Sie wird zu einer aner kennenswerten Einrichtung nur deshalb, »weil aus ihr Jungfrauen hervorgehen, wie Rosen an den Dornen, Gold aus der Erde, Perlen aus der Muschel, jungfräuliches Fleisch, das in der Frucht zurückgibt, was es in der Wurzel verloren hatte«²⁾.

Und endlich wird auch die Arbeit nur ein Mittel zum Zweck. »Sei stets«, so schreibt er nach dem Jahre 406 an den gallischen Mönch Rusticus³⁾, »mit einer Arbeit beschäftigt, damit dich der Teufel immer in Tätigkeit treffe. Wenn die Apostel, die doch das Recht hatten, vom Evangelium zu leben, mit eigenen Händen arbeiteten, um niemand beschwerlich zu fallen, warum willst du nicht erwerben, was zu deinem Lebensunterhalt nötig ist? Flicht Binsenkörbchen oder Körbe aus schlanken Weidenruten, grabe mit dem Spaten die Erde und teile sie in gleichmässige Beete, besäe sie mit Kohlsamen, pflanze Wildlinge durch Okulieren oder mit Pfropfreisern, damit du in kurzer Zeit süsse Früchte als Lohn deiner Arbeit pflücken

1) Ep. 22, 38 ad Eustochium (VALLARSI I, 122f.): et mirum in modum ille, quem in latitudine pectoris tui paulo ante descriperas, quem in novitate cordis stilo signaveras, postquam spolia ex hostibus receperit, postquam denudaverit principatus et potestates et afflixerit eas cruci, conceptus adolescit et maior effectus sponsam te incipit habere de matre. — 2) Ep. 22, 20 ad Eustochium (VALLARSI I, 103): laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi virgines generant: lego de spinis rosam, de terra aurum, de concha margaritam. 22, 19 (VALLARSI I, 102): virgo nascitur caro de nuptiis, in fructu reddens, quod in radice perdidit. — 3) Ep. 125, 11 ad Rusticum (VALLARSI I, 939f.): facito aliquid operis, ut te semper diabolus inveniatur occupatum. Si apostoli habentes potestatem de evangelio vivere laborabant manibus suis, ne quem gravarent, cur tu in usus tuos cessura non praepares? Vel fiscellam texe iunco, vel canistrum lentis plecte viminibus, sarriatur humus, areolae aequo limite dividantur, in quibus cum olerum iacta fuerint semina, vel plantae per ordinem positae, inserantur infructuosae arbores vel gemmis vel surculis, ut parvo post tempore laboris tui dulcia poma decerpas. Apum fabricare alvearia et monasteriorum ordinem ac regiam disciplinam in parvis disce corporibus. Texantur et lina capiendis piscibus, scribantur libri, ut et manus operetur cibum et animus lectione saturetur. Aegyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque operis labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem, quam propter animae salutem. Ne vegetur perniciosis cogitationibus mens. Zur Chronologie s. GRÜTZMACHER a. a. O. I, 88.

kannst. Fertige Bienenstöcke an und lerne die Ordnung der Klöster und die prächtige Zucht bei diesen kleinen Geschöpfchen. Stricke auch Fischernetze und schreibe Bücher ab, damit die Hand dir Nahrung verdiene und zugleich der Geist durch die Lektüre gesättigt werde. Die ägyptischen Klöster halten an diesem Brauche fest, dass sie keinen aufnehmen, der nicht ein Handwerk ausübt, nicht sowohl wegen des Erwerbs des Lebensunterhaltes, als vielmehr wegen des Seelenheils, damit nicht der Geist in verderblichen Gedanken umherschweife«.

Diese Beurteilung der Arbeit bewegt sich ganz innerhalb der Gedanken-sphäre des Basilius und des orientalischen Mönchtums. Basilius, der übrigens auch die Bienen als Beispiele für gemeinsame Ordnung und Zucht anführt (s. oben S. 130), hatte auch mit besonderem Nachdruck bemerkt, dass man nicht arbeiten soll, um durch diese Arbeit die Bedürfnisse des Lebens zu gewinnen. Aber den einen Zweck, den nach ihm die Arbeit haben soll, Mittel zur Unterstützung der Dürftigen zu beschaffen, lässt Hieronymus ganz unberücksichtigt und wendet sich mit aller Entschiedenheit nur dem zweiten Zweck, den Basilius in der Abtötung des Fleisches erkannte, zu. Die Arbeit hat für die Mönche ausschliesslich dadurch Wert, dass sie ihnen die Versuchung, die fleischlichen Gedanken fernhält und so ihr Seelenheil nicht gefährden lässt. Der freiere Aufschwung in der Wertung der Arbeit, den ein Johannes Chrysostomos inaugurierte, als er die Wirkungen der Arbeit mit den Wirkungen der Philosophie verglich, ist bei Hieronymus wieder völlig jenem engbegrenzten mönchischen Standpunkt gewichen, für den die Arbeit lediglich ein Postulat der Askese ist.

Ehe und Arbeit sind für Hieronymus ebenso wie die Wissenschaft Mittel der Askese; denn auch die Wissenschaft, die er doch unendlich verehrt hat, sollte ihm zur Zählung seiner Sinnlichkeit behilflich sein¹⁾. Immer mehr, das zeigt sich gerade in der ganzen Art, wie Hieronymus das Mönchtum vertreten hat, gewinnt die Zucht und Vermahnung, Gesetz und geschlossene Disziplin in allem und jedem Eingang innerhalb einer

¹⁾ Ep. 125, 12 ad Rusticum (VALLARSI I, 940): ad quam edomandam cuidam fratri me in disciplinam dedi. Et gratias ago Domino, quod de amaro semine literarum dulces fructus carpo. Hier sei auch das Wort erwähnt, das er im Jahre 384 schrieb; es zeigt, dass er nicht immer die Beschäftigung mit den antiken Autoren hochhielt: quid facit cum Psalterio Horatius? cum Evangeliiis Maro? cum Apostelo Cicero? (ep. 22, 29 ad Eustochium, VALLARSI I, 114). GEORG KAUFMANN, Rhetorenschulen und Klosterschulen (Historisches Taschenbuch 4. Folge 10. Jahrgang S. 7) zitiert nicht genau das Wort so: »Was hat Paulus mit dem Vergil zu schaffen«!

Institution, deren früheste Vertreter in der Freiheit des Individuums die Freiheit gesucht hatten, die ihnen die staatliche und kirchliche Welt nicht zu geben vermochte. So wiederholt sich im Mönchtum derselbe Prozess, der sich in der Kirche überhaupt vollzogen hatte. Je mehr sie in der Welt Bürgerrecht gewann, um so mehr ist sie verweltlicht, und je mehr dem Mönchtum seine Anhänger nicht mehr aus den schmutzigen bildungsfeindlichen Büssern der Wüste, sondern aus der vornehmen städtischen Gesellschaft erstanden, um so mehr wurde die Askese selber aus einer Forderung individuellen Auslebens das Ergebnis eines überindividuellen gleichartigen Gesetzes. Und der Mann, der dem Mönchtum den Einzug in das Abendland erleichtert hat, war es auch, der das Individuum aus dem Mönchtum verdrängt hat: der Dalmatiner Hieronymus. Im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche hat sich nach SOHM die Ausbildung des Kirchenrechts vollzogen, und, so setzen wir hinzu, im Widerspruch mit dem Wesen des Mönchtums hat sich das Klosterwesen entwickelt. Die Rückwirkungen, die diese Umbildung auf die wirtschaftlichen Anschauungen ausüben musste, liegen zu Tage: auch innerhalb einer kirchlichen Richtung, die wie keine andere die Arbeit geschätzt hat und die auch, wie gelegentlich die Hauptvertreter des morgenländischen Christentums im vierten Jahrhundert, fast bis zu einer wirtschaftlichen Wertung von Arbeit und irdischem Besitztum vorgedrungen ist, ist eine wirklich objektive Wertung des Wirtschaftslebens unmöglich geworden.

Als ein Vertreter der Askese hatte auch der Zeitgenosse des Hieronymus, der wahrscheinlich im Jahre 340 aus angesehenem altrömischen Geschlecht zu Trier geborene¹⁾, seit dem Jahre 374 als Bischof von Mailand wirkende Ambrosius († 397), eine weithin erstreckte Bedeutung gewonnen. Eine menschlich viel erfreulichere Erscheinung als der Dalmatiner; den echten Römer, der sich stolz als Nachkomme des Curius Dentatus fühlt²⁾, und den echten Charakter hat er auch als Christ nie verleugnet, ehrbar, ernst und streng nicht bloss als Schriftsteller, sondern auch in seinen Gedanken und Taten, ein wirklich vornehmer Mann, der als Statthalter von Ligurien und Ämilien den erziehlchen Einfluss römischer Staatsbildung

¹⁾ TH. FÖRSTER, Ambrosius, Bischof von Mailand 1884 S. 19f. TEUFFELS Geschichte der römischen Literatur, neu bearbeitet von LUDWIG SCHWABE, 5. Aufl. 1890 II, 1108. EBERT, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters 1874 I, 135. MAX IHM, Studia Ambrosiana 1889 S. 4. — ²⁾ De ieiunio c. 17, 62. S. auch 23, 50. BAUNARD, Histoire de St. Ambroise, übersetzt von BITTL, 1873 S. 356f.

verspürt hatte. Ambrosius hat im Ausgang der achtziger Jahre des vierten Jahrhunderts in seinen drei Büchern »De officiis ministrorum« die erste christliche Ethik geschrieben. Über die Moralprediger früherer Zeiten erhebt sich in ihm der erste Sittenlehrer der Kirche.

Dreierlei Quellen kann man im wesentlichen unterscheiden, aus denen Ambrosius seine ethischen und seine wirtschaftstheoretischen Anschauungen geschöpft hat, die durch Cicero vermittelte stoische Ethik, Origenes und Basilius¹⁾.

Den üblichen Deklamationen gegen den Reichtum begegnen wir auch bei Ambrosius, besonders in jener grossen Predigt gegen die Reichen »De Nabuthe Iezraelita«. Es ist höchst tragisch, wenn dort²⁾ Ambrosius von dem Armen erzählt, der zahlungsunfähig ist und, um Frist für seine Strafe zu gewinnen, sich entschliesst, eines seiner Kinder zu verkaufen. Ergreifend wird der Seelenkampf geschildert, den die Bitterkeit der Not mit dem väterlichen Gefühl auffsicht und der durch die Qual, welches seiner ihm gleich lieben Kinder er verkaufen soll, noch verschärft wird. »Soll ich also keinen verkaufen? Aber wenn ich einen schonen, muss ich alle Hungers sterben sehen, und wenn ich einen hingebe, mit welchen Augen werden mich die übrigen ansehen, wenn sie argwöhnen, dass ich auch die anderen verkaufen werde?« Und dann dazu die Kontrastschilderung³⁾. »Ihr Reichen staffiert eure Wände aus und beraubt die Menschen. Vor deinem Haus schreit der Nackte, und du hörst es nicht, du hast nur die eine

¹⁾ PAUL EWALD, Der Einfluss der stoisch-ciceronischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius 1881. STÄUDLIN, Geschichte der Sittenlehre Jesu III, 42 ff. FÖRSTER a. a. O. S. 112—128. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 296ff. EBERT a. a. O. I, 150. — ²⁾ De Nabuthe 5, 21: quid faciam, nullum vendam? sed dum unum considero, omnes videbo fame pereuntis. Si unum tradam, quibus oculis videbo ceteros de mea impietate suspectos, ne alios quoque vendam? Quo pudore regrediar domum. Diese Schilderung stimmt nach FÖRSTER a. a. O. S. 121 fast wörtlich mit der von Basilius, in Luc. 12, 18 homilia 4. — ³⁾ De Nabuthe 13, 56 (MIGNE, Patrologia 14, 748): Parietes vestitis, nudatis homines. Clamat ante domum tuam nudus, et negligis: clamat homo nudus, et tu sollicitus es quibus marmoribus pavimenta tua vestias. Pecuniam pauper quaerit, et non habet: panem postulat homo, et equus tuus aurum sub dentibus mandit. Sed delectant te ornamenta pretiosa cum alii frumenta non habeant. Quantum, o dives, sumis tibi iudicium! Populus esurit, et tu horrea tua claudis: populus deplorat, et tu gemmam tuam versas. Infelix, cujus in potestate est tantorum animas a morte defendere, et non est voluntas. Totius vitam populi poterat annuli tui gemma servare. Vergl. dazu Basilius, homilia in divites 2 und 4: πόσους δύναιτα εἰς σου δακτύλιος χρεῶν ἀπολῦσαι; πόσους οἴκους καταλίπτοντας ἀγορθῶσαι;

Sorge, mit was für Marmorarten du deine Zimmer täfeln sollst. Um Geld bittet dich der Arme und um Brot, und deine Pferde haben goldenes Gebiss. Dich ergötzt kostbarer Zierat, wo andere keinen Vorrat haben. Welch ein Gericht beschwörst du dadurch selber über dich herauf, du Reicher! Die Menge hungert, und du verschliessest deine Scheuern. Unseliger, in dessen Macht es steht, so viele Seelen vor dem Tod zu bewahren, und du willst nicht! Ein ganzes Volk könnte der Edelstein deines Fingerringes am Leben erhalten!«

Hart klingen auch die Worte: »Ihr Reichen scharret das Gold aus den Metalladern, aber verbergt es dann wieder. Wie viele Menschenleben vergrabt ihr in diesem Gold«¹⁾!

Dazu halte man auch die Schilderung des Buches »De Tobia«²⁾: »Du trinkst, und ein anderer zerfließt in Tränen; du schmausest, und deine Nahrung erstickt einen anderen; du ergötze dich an Konzertmusik, und ein anderer heult in seinem Jammer und Elend; du kostest feines Tafelobst, und ein anderer verzehrt voll Gier Dornen. Von ihrer Trübsal wirst du reich, aus ihren Seufzern ziehst du Gewinn, vom fremden Hunger mätest du dich, aus der Haut ausgeplündelter Menschen prägst du dein Geld, und du nennst dich reich, der du vom Armen deinen Lohn forderst!«

In diesem Buche hat sich Ambrosius besonders gegen allen Wucher und das Ausleihen von Geld auf Zins ausgesprochen. In drastischer, uns häufig an ähnliche Zustände unserer Zeit gemahnender Schilderung entwirft er ein Bild von der nachteiligen sozialen Wirkung des Wuchers, der sich in allen Gesellschaftskreisen seine Opfer sucht. Zunächst kommen die Armen in Betracht, die aus Not sich Geld borgen. »Das sind eure Wohltaten, ihr Reichen: ihr gebet weniger und fordert mehr. Das ist eure Humanität, dass ihr ausraubet, auch wo ihr helfet. Sogar zum Erwerb dient euch der Arme. Der, der euch Zinsen zu zahlen gezwungen ist, ist in Not, er vermag wohl das entliehene Kapital, nicht aber noch einen Mehraufwand zurückzuzahlen. O ihr mitleidigen Menschen; von einem anderen Gläubiger befreit ihr jenen und macht ihn euch zum Schuldknecht!

1) De Nabuthe IV, 16 (MIGNE 14, 735): eruitis aurum de metalli venis, sed rursus absconditis illud. Quantum vitas in illo infonditis auro. — 2) De Tobia c. 14 (MIGNE, Patrologia 14, 778): Tu bibis, et alius diffluit lacrimis: tu epularis, et alios cibo tuo strangulas: tu symphonia delectaris, et alius miserabili deplorat ululatu: tu poma degustas, et alius spinam vorat. — De aerumnis ditaris, de lacrimis lucrum quaeris, de fame aliena pasceris, de exuviis despoliatorum hominum cudis argentum: et iudicas te divitem, qui stipem poscis a paupere?

Euch zahlt der Zinsen, dem es an Nahrung fehlt. Gibt es etwas Schmerzlicheres? Er sucht ein Heilmittel, ihr bietet ihm Gift an; er fleht um Brot, ihr streckt ihm das Schwert entgegen; er bittet um Freiheit, ihr macht ihn zum Sklaven; er seufzt nach Freisprechung, ihr zieht den Strick, der ihn erdrosselt, zusammen«¹⁾.

Ambrosius schildert aber auch, wie der Reiche, der gepresst und geschwelgt hat, dem Wucherer verfällt²⁾. »Das Geld ist verbraucht, die Schulden sind gewachsen, die Schätze nehmen ab, die Zinsen werden immer grösser. Allmählich drücken sich die Zechgenossen, die Gläubiger drängen herzu, frühmorgens klopft der Wucherer an die Tür und beschwert sich, dass der Zahlungstermin nicht eingehalten worden ist. Nur mit Mühe erhält der Verschwender mit unverminderten Wucherzinsen Aufschub, ein hoffnungsloser Waffenstillstand, dem die unvermeidliche Niederlage folgen wird«.

Und endlich sind es auch junge Leute, die unbedachterweise den Wucherern zum Opfer fallen³⁾. Diese schleichen sich an reiche Jünglinge und Erben heran, geben sich für väterliche und grossväterliche Freunde aus und erforschen ihre häuslichen Bedürfnisse. Sie täuschen ihre Opfer

1) De Tobia III (MIGNE 14, 763): Talia sunt vestra, divites, beneficia. Minus datis et plus exigitis. Talis humanitas, ut spoliatis etiam cum subvenitis. Fecundus vobis etiam pauper est ad quaestum. Usurarius est egenus, cogentibus vobis, habet quod reddat: quod impendat, non habet. Misericordes plane viri, quem alii absolvitis, vobis addicitis. Usuras solvit, qui victu indiget. An quidquam gravius? Ille medicamentum quaerit, vos offertis venenum: panem implorat, gladium porrigitis: libertatem obsecrat, servitutum irrogatis: absolutionem precatur, informis laquei nodum stringitis. — 2) De Tobia 5, 19: dum defluit interim pecunia, usura perfluit, tempus minuitur, foenus augetur; thesaurus exinanitur, sors accumulatur. Paulatim convivae se subtrahunt, sponsors conveniunt; mane foenerator pulsat ad ianuas, queritur dies solutioni transuisse praescriptos. In bello enim incerta victoria, hic certa inopia. — 3) De Tobia 6, 23 ff.: aucupantur haeredes novos, adolescentulos divites explorant per suos, adiungunt se simulantes paternam et avitam amicitiam, volunt domesticas eorum cognoscere necessitates. Intexunt tabulas, aiunt nobile praedium esse venale, amplam domum; accumulunt proventus fructuum, annuos reditus exaggerant, hortantur ut coemant. Similiter faciunt, pretiosas vestes et monilia nobilia praedicantes. Neganti si habere pecuniam ingerunt suam dicentes: utere ut tua, de fructibus emptae possessionis pretium multiplicabis, debitam reddes. Ubi satis securum reddiderint, repente ingruunt et instant vehementius, causanti incumbunt dicentes: aurum dedimus, lignum (gemeint sind wohl jene tabulae obligationis Cod. Just. 8, 41, 6) tenemus; otiosa causatio est, saltem renovetur chirographum. 7, 25: iam suspirare incipit, iam malum suum agnoscere. Die ac nocte usuram cogitat, quidquid occurrerit, foeneratorem putat.

mit Vorspiegelung vorteilhafter Erwerbung eines Landgutes oder Hauses, malen deren Vorteile aus und reizen die Kauflust zu kostbaren Kleidern und Schmuckgegenständen. Schützt dann einer Geldmangel vor, so bieten sie ihre Kasse an mit dem Bemerkten, sie könnten ja aus den Einkünften der durch Kauf erworbenen Güter alle Auslagen leicht wiedererhalten. Haben sie so ihr Opfer sicher gemacht, so fallen sie plötzlich über es her und drängen es mit ihren Forderungen, verlangen voll Ungestüm ihr Geld und bestehen auf ihrem Schuldschein. Alle Versprechungen sind vergeblich, unter harten Bedingungen muss der Schein erneuert werden. Nun beginnt die Sorge. Tag und Nacht sinnt der unglückliche Mensch über den Zinsen, er lebt in beständiger Angst vor dem Wucherer.

Wie viel weiter blickt doch hier Ambrosius als etwa ein Gregor von Nazianz, der noch allein die schädlichen Folgen des Zinsgeschäftes für die Armen als Begründung für ein Zinsverbot ins Feld führte, und wieviel eindringlicher und zugleich diplomatischer verteidigt er seine Forderung! Bei Ambrosius ist der Wucher ein Übel, dem alle sozialen Schichten entgentreten müssen, weil sie alle in gleicher Weise darunter zu leiden haben.

Es ist beachtenswert, dass, wie ja bei dem Römer Ambrosius nicht wundernimmt, dann ausser den alttestamentlichen Stellen (Exod. 22, 25f., Deuteron. 23, 19) noch Cicero als Stütze für das Zinsverbot herangezogen wird, und zwar die Stelle *de officiis* II, 25 § 89: *quid faenerarium? Cato: quid hominem, inquit, occidere?*¹⁾ Es folgt dann die Definition: »Speise kann ebenso wie Kleidung Wucher sein: denn alles, was dem Kapital beigefügt wird, ist Wucher. Gib ihm einen Namen, welchen du willst, es ist Wucher. Wenn er erlaubt ist, weshalb schreckst du vor dem Wort zurück, warum bedeckst du es mit einer Hülle? Wenn er aber nicht erlaubt ist, weshalb verlangst du da Zinsen«²⁾? Ambrosius erzählt hier, wie man das Verbot dadurch zu umgehen suchte, dass man von dem

¹⁾ De Tobia c. 14 (MIGNE 14, 777). Hinter dem Ausspruch Catos steht der Satz: *sed utique non Cato prior quam Moyses, qui legem accepit*, der doch als die dem Ambrosius genehmste Begründung die alttestamentliche erkennen lässt. —

²⁾ De Tobia c. 14 (MIGNE 14, 778): *et esca usura est, et vestis usura est, et quodcumque sorti accedit, usura est: quod velis ei nomen imponas, usura est. Si licitum est, cur vocabulum refugis, cur velamen obtexis? si illicitum, cur incrementum requiris?* FÖRSTER a. a. O. S. 122 stellt neben die abschreckende Schilderung des Wuchers in de Tobia c. 12 und 13 die offenbar als Vorlage dienenden Worte des Basilius, in psalm. 14 homilia 3. Vergl. übrigens noch Ambrosius, *de officiis ministrorum* III, 2.

Schuldner eben diese anderen Gegenstände umsonst oder zu niederem Preise übernahm, aber er selber liess doch auf Grund von Deuteronomium 23, 20 (»an dem Fremden magst du wuchern, aber nicht an deinem Bruder«) eine Ausnahme zu. Er meinte, man dürfe Zinsen von dem Feind nehmen, dem man mit Recht schadet, den man töten kann, ohne ein Verbrechen zu begehen, und dem man mit Waffen nicht beikommt: *ubi ius belli, ibi ius usurae*¹⁾.

Bei dieser Stellungnahme gegen das Zinsgeschäft ist es natürlich, dass Ambrosius nicht wünschte, dass Geistliche irgend eine wirtschaftliche Beschäftigung trieben. »Der Geistliche soll sich von jeglichem Handelsgeschäft fernhalten und zufrieden sein mit dem Ertrag seines Äckerchens, wenn er eins hat; wenn er keins hat, mit dem Betrag seines Gehaltes«²⁾. Da freilich zu dieser Zeit, gegen Ende des vierten Jahrhunderts, die Verteilung der kirchlichen Einkünfte noch völlig in der Hand des Bischofs, dessen Organ der Klerus bloss war, lag, so war es nur billig, dass Ambrosius diesem ans Herz legte, ausser für die Ausstattung der Kirche und die Unterstützung der Fremden auch für den Lebensunterhalt der Geistlichen Sorge zu tragen³⁾.

Ambrosius hat mit vielen Worten den Reichtum verdammt, Wucher und Zinsgeschäft, die zu Gunsten einiger Reichen die Not der Mitmenschen ausbeuten, verurteilt. »Diejenigen Reichen essen mehr fremdes Brot als eigenes, die von Raub leben und mit Raub ihren Aufwand bestreiten«⁴⁾. Und doch taucht zuweilen, ganz wie bei Clemens von Alexandria und den griechischen Kirchenlehrern, die Anschauung auf, dass nicht jede Art von Reichtum verwerflich, nicht jede Art von Armut gut sei. Der Satz des Clemens, dass Armut und Reichtum erst von der Gesinnung ihres Inhabers ihren sittlichen Wert erhalten, kehrt auch bei Ambrosius wieder und eröffnet die Möglichkeit einer vorurteilsfreien Wertung des irdischen Besitzes.

1) De Tobia c. 15. Vergl. NEUMANN, Geschichte des Wuchers in Deutschland S. 5f. — 2) De officiis ministrorum I, 36 (ed. GILBERT 1839 II, 81): *ab omni usu negotiationis abstinere debet, agelluli sui contentus fructibus, si habet; si non habet stipendiorum suorum fructu.* — 3) De officiis ministrorum II, 21: *et maxime sacerdoti hoc convenit, ornare Dei templum decore congruo, quantum oporteat largiri peregrinis, non superflua sed competentia.* De officiis ministrorum II, 27: *episcopus ut membris suis utatur clericis et maxime ministris.* Vergl. LOENING, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 243. Tertullian, apol. 39. Cyprian, ep. 4, ep. 41. — 4) De Nabuthe 4, 15 (MIGNE 14, 735): *etenim divites magis alienum panem, quam suum manducant, qui rapto vivunt et rapinis sumptum exercent suum.*

»Nicht jede Armut ist unsträflich, nicht jeder Reichtum ist mit Makel behaftet: vielmehr wie die Schwelgerei den Reichtum in üblen Ruf bringt, so empfiehlt die Unsträflichkeit die Armut«, oder »Die Armut liegt in der Mitte, Gute wie Böse können arm sein«, oder »Nicht die Reichen, sondern die, die von ihrem Reichtum keinen rechten Gebrauch machen, verdammt Gottes Wort«¹⁾.

Und doch sind solche Sätze nicht der konkrete Ausdruck des supranaturalen Eudämonismus seiner Ethik. Wenn der Christ auf Erden ist, um in den Himmel zu kommen, und deshalb sein Handeln hienieden allein von der Rücksicht auf seine ewige Seligkeit bestimmen lassen darf, so sind die irdischen Güter, wenn sie nicht weggeworfen werden, eine Last für den Christen²⁾. Die Teilung der Pflichten in mittlere und vollkommene, die die Stoiker lehrten und die im dritten Jahrhundert ein Origenes übernahm, hat auch durch Vermittelung Ciceros Ambrosius sich angeeignet und in die Erzählung vom reichen Jüngling (Matth. 19, 16 ff.) hineingetragen. Wer die Gebote hält, erfüllt die mittleren Pflichten, die vollkommene Pflicht dagegen gipfelt in der Askese. Die Erfüllung der mittleren Pflicht ist göttlicher Befehl, die Erfüllung dieser vollkommenen göttlicher Rat³⁾. Derselbe Gedanke, der dem Origenes aus der Geschichte vom reichen Jüngling entgegenleuchtete, ersteht aus ihr auch dem Ambrosius: Der irdische Besitz erschwert das Seligwerden. Wenn aber der irdische Besitz ein Hemmnis der Seligkeit ist und zugleich den Inhaber zu Sünden verführt, so wird die Entäusserung des Besitzes ebenso das Seligwerden erleichtern wie den Menschen von Sünden reinigen können. Neben die Askese tritt, ausgestattet mit dieser Wunderkraft, das Almosen der Gläubigen, ganz wie bei Cyprian, Origenes und Johannes Chrysostomos. »Du hast Geld, kaufe deine Sünden ab. Nicht Gott ist käuflich, aber du selbst bist

1) In Luc. expositio 8, 13: neque enim sancta omnis paupertas aut divitiae criminosa; sed ut luxuria infamat divitias, ita paupertatem commendat sanctitas. V, 53: paupertas enim media est; possunt et boni et mali esse pauperes. V, 69: non eos, qui habeant divitias, sed eos, qui uti his nesciant, sententiae caelestis auctoritate condemnat (MIGNE 15, 1654). — ²⁾ Vergl. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 297. De off. min. II, 2 § 5: scriptura autem divina vitam aeternam in cognitione posuit divinitatis et fructu bonae operationis. — ³⁾ De off. min. I, 11, 36f.: officium autem omne aut medium aut perfectum est. Haec sunt media officia, quibus aliquid deest (Matth. 19). Hoc est perfectum officium, quod *κατόρθωμα* dixerunt Graeci, quo corriguntur omnia, quae aliquos potuerunt lapsus habere. — De viduis c. 12: ubi praeceptum est, ibi lex est: ubi consilium, ibi gratia est.

käuflich; durch deine Sünden bist du verkauft, kaufe dich los mit deinen Werken, kaufe dich los mit deinem Gelde. Geld ist etwas Geringes, aber kostbar ist die Barmherzigkeit. Gift wird durch Gift beseitigt¹⁾. Und ähnlich dem Cyprian, der das Almosen als Mittel bezeichnet hatte, um die nach Empfang der Taufnade noch verübten Sünden auszutilgen, sagt er, ebenso wie Origenes unter Berufung auf Lukas 11, 41: »Die Almosen sind gleichsam ein zweites Seelenbad, damit, wenn jemand nach der Taufe noch aus menschlicher Schwachheit gefehlt hat, ihm dieses Mittel bleibt, sich durch Almosen zu reinigen. Diese zwei sind also die Quellen der Erbarmung, die Leben geben und Sünden vergeben. Wer beide wahrnimmt, wird die Ehrengabe des Himmelreiches empfangen«²⁾.

Gewiss ist die Lehre von der sündesühnenden Kraft der Entäusserung des Eigentums, von der Verdienstlichkeit der guten Werke auch bei Ambrosius zunächst eine Forderung des Individualismus gewesen: Jede wirtschaftliche Betätigung wird mit Rücksicht auf den Einzelmenschen betrachtet und mit Rücksicht darauf, welchen Lohn dieser von ihr hat. Aber die freie, subjektive Wertung wirtschaftlicher Tätigkeit muss doch immer mehr entschwinden, je mechanischer und äusserlicher auch bei Ambrosius die Wertung der einzelnen Werke sich gestaltet³⁾ und je mehr

1) De Elia et ieiunio 20, 76: habemus plura subsidia, quibus peccata nostra redimamus. Pecuniam habes, redime peccatum tuum. Non venalis est dominus, sed tu ipse venalis. Peccatis tuis venundatus es, redime te operibus tuis . . . venenum veneno excluditur. — 2) Sermo de elemosynis 30. 31. Vergl. auch die gegen Novatian gerichtete Schrift de poenitentia II, 9. In ev. Luc. expos. 7, 156: compensatione caritatis actuumque reliquorum vel satisfactione quacunq̄ peccati poena dissolvitur. — 3) In psalm. 44 expositio 46: quae gravia sunt atque manifesta (peccata) praecedunt, et sine ulla dubitatione merguntur; quae autem leviora sunt, bonis operibus saepe relevantur. Beati enim, quorum remissae sunt iniquitates. Ubi autem iniquitas propendet, nulla bonorum operum commutatione revocatur. Apolog. David 6, 24: habet quis bona merita, habet et vitia et peccata. Omnia itaque nostra quasi in trutina ponderantur: si bonis igitur factis peccata praeponderant, praecedunt ad iudicium; vergunt enim peccata quasi in profundum, vergunt quae manifesta sunt vel pondere et acerbitate vel multitudine. Quosdam autem subsequuntur, hoc est eos qui se egerint sobrie, sed fragilitate conditionis dederint aliquando etiam errori locum, bona facta praecedunt, mala sequuntur. — Ergo iustos sequuntur peccata, non praeeunt, iniustos praecedunt. Praeponderant peccata quae vergunt, sequuntur autem si quae recte facta sunt, quasi quodam praeiudicio peccatorum praeeuntium praegravata. Similiter et facta bona manifesta sunt; lucent enim opere virtutum et splendore meritorum. Vergl. auch ib. 9, 49 und FÖRSTER, Ambrosius S. 191f.

er die Sorge für eine rechte Bilanz zwischen Soll und Haben im Sündenbuch als die einzige Aufgabe sittlicher Betätigung des Menschenlebens erachtet. Die individuelle Gesinnung, die gelegentlich bei Ambrosius wie bei Clemens von Alexandria über den Wert des Besitzes entscheidet, entscheidet in weit geringerem Masse über die Verwertung des Besitzes. Diese erhält Norm und Richtung von einer bereits ziemlich ausgeklügelten systematischen Buss- und Werkdisziplin.

Die Folgerungen, die sich aus der Forderung der Eigentumsentäußerung auch für Ambrosius ergeben, springen in die Augen. Wenn das Eigentum es ist, das Sünden hervorruft, und die Menschen sich dessen, um vollkommen zu werden, entäußern müssen, dann kann Gott nicht das Eigentum geschaffen und gewollt haben. Das Privateigentum, das zum Sündigen Anlass gibt, ist auch durch die Sünde eingeführt worden. Gott aber, der noch heute die Gaben der Natur allen gemeinsam gibt, hat auch ursprünglich die Wirtschaftsgüter allen zu gemeinsamer Nutzung gegeben¹⁾. »Die Natur hat alles allen als Gemeingut gegeben. Gott hat in der Tat alle Dinge geschaffen, dass der Genuss für alle gemeinsam sei und die Erde das gemeinschaftliche Besitztum aller werde. Die Natur also schuf das Recht des Kommunismus, die Usurpation machte daraus das Recht des Privateigentums«. »Unser Herrgott hat gewollt, dass diese Erde das gemeinsame Besitztum aller Menschen sein und ihren Ertrag allen darreichen sollte, aber die Habgier hat das Besitzrecht geteilt. Es ist also recht und billig, wenn du dir etwas als Privateigentum anmassest, was

¹⁾ De off. min. I, 27, 132: natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim deus generari iussit omnia, ut pastus omnibus communis esset et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio fecit ius privatum. Expositio in psalm. 118 sermo 8, 22 (MIGNE 15, 1303 und 1304): cum praesertim Dominus Deus noster terram hanc possessionem omnium hominum voluerit esse communem, et fructus omnibus ministrare: sed avaritia possessionum iura distribuit. Justum est igitur ut si aliquid tibi privatum vindicas, quod generi humano, immo omnibus animantibus in commune collatum est, saltem aliquid inde pauperibus aspergas: ut quibus iuris tui consortium debes, his alimenta non deneges. De Nabuthe I, 2 (MIGNE 14, 731): quousque extenditis, divites, insanas cupiditates? Numquid soli inhabitabitis super terram? Cur ejicitis consortium naturae? et vindicatis vobis possessionem naturae? In commune omnibus divitibus atque pauperibus terra fundata est, cur vobis ius proprium soli, divites, arrogatis? Nescit natura divites, quae omnes pauperes generat. Neque enim cum vestimentis nascimur, nec cum auro argentoque generamur. Vergl. auch expos. ev. sec. Lucam (MIGNE 15, 1764): communem enim ad usum fructus terrarum a Domino Deo datus est omnibus.

dem Menschengeschlecht und allen Lebewesen als Gemeingut gewidmet ist, dass du davon wenigstens etwas den Armen hingibst: Kosten des Unterhalts von dem, was du der Allgemeinheit schuldig bist«. »Bis wohin, ihr Reichen, dehnt ihr eure heillose Begehrlichkeit aus? Wollt ihr allein auf der Erde wohnen? Weshalb verstosset ihr die Mitgenossen der Natur und nehmt den Besitz der Natur für euch allein in Anspruch? Die Erde ist für alle gegründet, für Arme und Reiche, warum wollt ihr das Eigentumsrecht euch allein anmassen? Es kennt die Natur, die alle arm ins Dasein gerufen hat, keine Reichen. Wir werden auch nicht mit Kleidern geboren oder mit Gold und Silber erzeugt«. »Die Vögel unter dem Himmel finden, obwohl sie nicht säen und ernten, deshalb Futter im Überfluss auf dem Felde, weil sie über die Früchte, die ihnen allen zu gemeinsamer Nahrung gegeben sind, kein spezielles Herrschaftsrecht geltend machen. Wir haben die Vorteile des Kommunismus verloren, indem wir Privateigentum in Anspruch nehmen. Denn es gehört uns nichts als Eigentum, was uns nicht immerdar gehört, und gewiss ist kein Vermögen, wo die Zukunft ungewiss ist«¹⁾. »Für alle ist die Welt geschaffen, die ihr wenigen Reichen für euch bewahren wollt. Die Vögel scharen sich zu ihresgleichen, bis der Himmel von einer ungeheuren Flugwolke bedeckt ist, das Vieh gesellt sich zum Vieh, die Fische zu den Fischen. Und sie haben dadurch wahrlich keinen Schaden, sondern einen gemeinsamen Lebensverkehr, da sie eine möglichst zahlreiche Begleitschaft suchen und eine Art Zuflucht gerade im Schutz weitgehender Gemeinschaft anstreben. Du allein, o Mensch, gibst deinem Mitbruder kein Quartier, das du doch wilden Tieren nicht versagst: denn du baust Wohnhäuser für Raubtiere und reissest die der Menschen nieder«²⁾.

¹⁾ Expos. in Lucam XII, 22, 23; lib. 7, 124 (MIGNE, Patrologia latina 15, 1731): Etenim illis (volatilibus coeli) idcirco inelaborati pabuli usus exuberat, quod fructus sibi communem ad escam datos speciali quodam nesciunt vindicare dominatu; nos communia amisimus, dum propria vindicamus; nam nec proprium quidquam est, ubi perpetuum nihil est; nec certa copia, ubi incertus eventus. Cur enim divitias tuas aestimes, cum tibi Deus etiam victum cum caeteris animantibus voluerit esse communem. — ²⁾ De Nabuthe III, 11. 12 (MIGNE 14, 734): Universis creatus est mundus, quem pauci divites vobis defendere conamini. — Aves avibus se associant, denique ingentis plerumque agminis volatu coelum obtexitur: pecus pecori adjungitur, pisces piscibus: nec damnum ducunt, sed commercium vivendi, cum plurimum comitatum capessunt, et quoddam munimentum solatio frequentioris societatis affectant. Solus tu, homo, consortem excludis: includis feras; struis habitacula bestiarum, destruis hominum.«

Man erkennt leicht, dass alle diese Gedankengänge von Laktanz und Basilius bis ins einzelne entlehnt sind. Auf Basilius namentlich geht auch der Hinweis auf das hilfreiche Verhalten, das die Tiere gegeneinander beobachten, zurück¹⁾; denn dieser war es, der unter dem Eindruck der Hungersnot von Cäsarea im Jahre 368 gegen die vernunftbegabten Menschen die unvernünftigen Tiere ausgespielt hatte, die in ihren Lebensbedürfnissen treulich einander aushelfen (s. oben S. 129). Und doch, wie kärglich nimmt sich die Begründung des Kommunismus bei Ambrosius aus neben der Fülle von Unterlagen, die Basilius für seine Theorie ins Feld geführt hatte. Eine Erklärung hierfür kann man nur in der Annahme finden, dass seit der Mitte des vierten Jahrhunderts die kommunistischen Tendenzen in der kirchlichen Theorie bedeutend fester Wurzel gefasst hatten. Ambrosius stellt die These, dass nach Gottes ursprünglicher Ordnung ein Kommunismus des Konsums bestanden und dass die Sünde der Menschen, die Usurpation, das Privateigentum hervorgerufen hat, ohne jede weitere Begründung auf. Dass das ein ehemaliger hoher römischer Staatsbeamter und nunmehriger Kirchenfürst mit der eminent praktischen Begabung, dem philosophischen Scharfsinn und der überaus vorsichtigen besonnenen und nüchternen Denkart eines Ambrosius tun konnte, zeigt, wie mir scheinen will, genügend deutlich, dass das »μηδεις θοοβείσθω«, das Johannes Chrysostomos seinen kommunistischen Theorien vorausschickt, gegen das Ende des vierten Jahrhunderts einer Christengemeinde des Abendlandes nicht gesagt zu werden brauchte. Allerdings, Ambrosius hat auch nicht wie Johannes Chrysostomos den Versuch unternommen, den einstmaligen Idealzustand der menschlichen Gesellschaft in die Gegenwart zurückzuführen. Er begnügt sich damit, aus der Schilderung des kommunistischen Ideals die Beschränkung des Eigentumsrechtes auf das zum Leben Notwendige zu folgern, wie das Cyprian, Clemens und Origenes und auch Hieronymus getan hatten. Indem er aber meint, niemand dürfe sich Eigentümer von dem heissen, was seine natürlichen Bedürfnisse übersteigt, und von den Dingen, die er dem gemeinsamen

1) Ambrosius hält auch im Hexaëmeron mit Vorliebe dem Menschen die Tiere als Muster vor, in der Gastfreundschaft die Krähen, in der Kindesliebe die Störche, in der mütterlichen Sorge die Schwalben (V, 16 u. 17). S. auch Basilius, Hexaëmeron VIII, 5. Vergl. EBERT, Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 146 Anm. 2. In ep. 32 hat Ambrosius, anknüpfend an Jeremias 17, 11, das Rebhuhn auf Grund der über dieses verbreiteten Fabeln als einen Typus des Teufels bezeichnet und den etymologischen Zusammenhang von perdix und perdere behauptet. S. EBERT a. a. O. I, 159.

Gut entzogen hat, postuliert er den anderen Satz, dass der Überfluss den Armen gehört. »Fremdes Besitztum ist der Reichtum, weil er wider- natürlich ist, er entsteht und vergeht nicht mit uns«¹⁾. »Du schenkst dem Armen nichts von dem deinigen, sondern du gibst ihm nur das zurück, was ihm gehört. Hast du doch allein usurpiert, was allen gemeinsam ist. Allen gehört die Erde, nicht allein den Reichen, und es sind viel weniger, die das ihnen nicht Gehörende gebrauchen, als die, die es gebrauchen. Du zahlst nur deine Schuld ab und schenkst nicht etwas, was du nicht schuldest«²⁾. Und wie hier das Almosen, so wird ein anderes Mal das Zinsverbot mit dem Hinweis auf den kommunistischen Idealzustand der Menschengesellschaft von Ambrosius zu rechtfertigen versucht: »Fordere keinen Zins von deinem Bruder; denn wie magst du Zins fordern von dem, mit dem du alles gemein haben sollst«³⁾?

Man würde sehr irren, wenn man den Ambrosius, ob er gleich die Lossagung vom Irdischen und die Entäusserung des Eigentums gelehrt und in seiner Schrift »De virginibus« ein »Hand- und Lehrbuch des Nonnentums« (EBERT) verfasst hatte, zu einem unbedingten Verehrer des Mönchtums stempeln wollte. Die Rücksichtslosigkeit und Intoleranz, mit der ein Hieronymus, solange ihn Papst Damasus schützte, in Rom dem Mönchtum Anhänger und Boden gewonnen hatte, hat ihm durchaus fernegelegen. Wie erfreulich kontrastiert doch mit jener hartherzigen Negation der Familie und des Vaterlandes, die sich bei Hieronymus hervorwagte, das Wort des Ambrosius aus seiner Ethik⁴⁾: »Es ist die höchste Liberalität,

1) *Expositio evangelii secundum Lucam* (MIGNE 15, 1764): alienae nobis divitiae sunt, quia praeter naturam sunt; neque nobiscum nascuntur neque nobiscum transeunt. — 2) *De Nabuthe* 12, 53 (MIGNE 14, 747): Non de tuo largiris pauperi, sed de suo redditis. Quod enim commune est in omnium usum datum, tu solus usurpas. Omnium est terra, non divitum: sed pauciores qui non utuntur suo, quam qui utuntur. Debitum igitur redditis, non largiris indebitum. — 3) *De Tobia* 14 (MIGNE 14, 778): Noli exigere usuram a fratre tuo, hoc est, cum quo habere debes omnia communia, ab eo tu usuram exigis? — 4) *De off. min.* II, 15. S. UHLHORN, *Geschichte der christlichen Liebestätigkeit in der alten Kirche* S. 382 und EBERT, *Geschichte der Literatur des Mittelalters* I, 153. Es ist nicht zutreffend, wenn es bei RICHTER-DOVE, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts* 6. Aufl. 1867 S. 901 heisst, dass das Mönchtum in Italien durch Ambrosius heimisch gemacht worden sei. Statt Ambrosius müsste Hieronymus stehen. Vergl. HARNACK, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte* 5. Aufl. 1901 S. 35. SOHM, *Kirchengeschichte im Grundriss* II. Aufl. 1898 S. 58. Vergl. übrigens Ambrosius' Wort (MIGNE 15, 1753): neque ignorare naturam neque servire naturae dominus iubet: sed ita indulgere naturae, ut venereris auctorem nec a Deo parentum

Gefangene loszukaufen und sie den Händen der Barbaren zu entziehen, den Kindern die Eltern, dem Vaterland seine Bürger zurückzugeben«. Nicht allein als Vertreter der sittlichen Macht der Kirche und der bedeutenden politischen Stellung des Bistums, auch als ein Vertreter des alten römischen Staatsbürgertums gegenüber der Willkür des modernen Despotismus ist er im Jahre 390 dem Beherrscher des Weltreichs an der Kirchtür in Mailand entgegengetreten und hat den kaiserlichen Anstifter des Blutbades von Thessalonich zur öffentlichen Busse gezwungen. Freilich die Überordnung der Kirche über jede weltliche Macht, wie sie in Konstantinopel Johannes Chrysostomos forderte, hat er nicht proklamiert, es kommt ihm nur darauf an, die Überordnung der weltlichen Macht über die Kirche zurückzuweisen. Gewiss, er ist fest überzeugt: »Das Gemeinwohl kann nur dann festen Bestand gewinnen, wenn jeder den wahren Gott, der die Welt regiert, in Wahrheit verehrt« und er sagt den Kaisern: »Ehret den göttlichen Urheber eurer eigenen kaiserlichen Würde, befiehlt Ehrfurcht gegen die Kirche, so befiehlt ihr Ehrfurcht gegen eure eigenen Gesetze«¹⁾. Gewiss, Ambrosius hat wohl in Verfolgung dieser Gedanken auch das verfassungsrechtliche Gebiet gestreift und seine Grundsätze über das Wirtschaftsgut zu Gunsten der Kirche selber beschränkt. Während dem einzelnen es ratsam ist, sich seiner Güter zu entäußern, hat die Kirche die Pflicht, ihre Güter zu bewahren, und das Kirchengut, das sie kraft göttlichen Rechtes als Erbe Christi besitzt, darf auch der Kaiser nicht antasten. Die Anschauung von dem übernatürlichen Kirchenrecht gewinnt auch bei Ambrosius Gestalt: »Dem Kaiser ist das Recht über die weltlichen Dinge verliehen, nicht über die heiligen«²⁾. Aber meines Erachtens liegt doch der Schwerpunkt

amore desciscas. Dies die Auslegung von Matth. 12, 48 und Luk. 14, 21, und er meint, die Liebe zu den Eltern solle der Liebe zu Gott nicht hinderlich sein.

¹⁾ Ep. 1, 17 ad Valentinianum (MIGNE 16, 961). MANSI, Collecta conciliorum 3, 615ff. — ²⁾ Ep. 21 ad Valentinianum §§ 4, 7, 9, 10, 19 (opera, Venetiis 1781 VI, 52). Ep. 20, 19: noli te gravare, imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiale aliquid ius habere. Noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Scriptum est, quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae. HERMANN REUTER, Augustinische Studien 1887 S. 380f., hat m. E. zu viel Nachdruck auf die rechtliche Seite der Ambrosianischen Argumentation gelegt. Es ist weniger das Kirchenrecht, das Ambrosius als Schranke für den Staatsabsolutismus aufrichtet, so sehr er dieses auch sicher stellen will, als das ganze sittlich-religiöse Lebensgebiet, das in der Kirche zur Erscheinung kommt.

seiner Argumentation nach der sittlich-religiösen Seite. Es ist ihm nie in den Sinn gekommen, etwa Immunität der Kirche von staatlichen Aufgaben zu verlangen und die Geltung des staatlichen Gesetzes der Kirche gegenüber beseitigen zu wollen. Dass die Kirche verpflichtet ist, für ihre Güter Steuern zu zahlen, hat er ausdrücklich anerkannt; die Steuer gehört dem Kaiser, und diejenigen, die darüber murren, mögen nur diese irdischen Güter aufgeben, dann sind sie auch von der Steuerlast frei¹⁾. Allein seine Überzeugung von der Abhängigkeit des Kaisers von der geistig-sittlichen Macht, die in der Kirche zur Erscheinung gelangt, hat ihm das Wort eingegeben: »Der Kaiser steht innerhalb, nicht über der Kirche«²⁾. Wie Theodoret die Gleichheit aller vor dem weltlichen Gesetz, so heischt der Ethiker Ambrosius die Gleichheit aller vor dem Sittengesetz des Christentums und wird damit, nur wieder in anderer Art wie Chrysostomos und Theodoret, auch ein Verteidiger der Reaktion gegen den staatlichen Despotismus seiner Zeit. Eine weitere Reaktion gegen die Weltkirche, wie sie die Kappadokier vertreten hatten, lag natürlich einem der ersten Kirchenfürsten seiner Zeit, in dessen Hand eine weitverzweigte Verwaltung und ein ausgedehntes Regiment ruhten, völlig fern. Dass aber Ambrosius nur die Reaktion gegen die absolutistische Ausartung des Staatsbegriffes, nicht aber die Reaktion gegen die gesamte Gegenwart überhaupt billigt, hat er in seinem zweiten Brief an Valentinian deutlich offenbart³⁾. Während der römische Präfekt Symmachus auf die Ehrwürdigkeit des alten Herkommens Bezug nimmt, feiert Ambrosius die Macht des Fortschrittes, die in Natur und Menschenwelt so herrlich zur Verwirklichung gekommen sei. Er will nicht zu der Zahl derjenigen gehören, die sich nicht darüber freuen können, dass eine Welt der Finsternis durch den Glanz der Sonne erleuchtet worden ist.

Wie bei Ambrosius bereits in schüchternem Ansatz, so hat sich bei seinem grössten Schüler, dem einer guten Bürgerfamilie Numidiens

1) Ep. 21, 33: si tributum petit (imperator), non negamus; agri ecclesiae solvunt tributum. c. 35: solvimus quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Tributum Caesari est, non negetur. In ev. Luc. 9, 35: et si tu vis non esse obnoxius Caesaris, noli habere quae mundi sunt. Sed si habes divitias, obnoxius es Caesari. — 2) Sermo contra Auxentium de basilica tradenda § 36: imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est (opera, ed. Benedictinorum Venedig 1781 VI, 63). — 3) Symmachus relatio § 4: consuetudinis amor magnus est (relationes recensuit G. MEYER, Lipsiae 1872). Ambrosius ad Valentinianum II § 23. Vergl. EBERT, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 161—164.

entstammenden Aurelius Augustinus (354—430), der in Afrika, Rom und Mailand Lehrer der Rhetorik gewesen war, in vollem Umfang die Reaktion gegen die reaktionären christlichen Wirtschafts- und Staatstheorien des vierten Jahrhunderts geltend gemacht.

Alles, was wir bei Augustin von Wirtschaftslehren in seinen verschiedenen Schriften ausser in seinem grossen Buche »De civitate Dei« vorfinden, zeigt uns den Vertreter der Kirche im Gegensatz und im Bund mit dem Schüler römischer Staatsbildung. Aus beiden, aus der Kirche wie aus dem römischen Staate war er hervorgegangen, und beide haben ebenso um seine Denkart wie Heidentum und Christentum um seine Seele gekämpft. Von seinen Vorgängern in der Wirtschaftstheorie hat er das, was sie im Zusammenhang mit der Antike fürs Christentum erarbeitet haben, übernommen, und doch hat gegen alles der Römer, der Jünger des römischen Rechts und der Rhetor opponiert.

So bekennt er: »Der Reichtum ist an sich und seiner Natur und Art nach ein Gut, obzwar nicht das höchste und nicht ein grosses Gut«¹⁾. So unterscheidet er, ganz in der von Clemens von Alexandria ausgehenden psychischen Umwertung der Begriffe, Reichtum und Geld. »Reich nennen wir die Weisen, die Gerechten, die Guten, die entweder gar kein Geld haben oder nur wenig. Arm aber nennen wir die Geizigen, die immer voll Gier und Bedürfnisse sind, soviel Geld sie auch haben mögen«²⁾. Und doch ist die Entäusserung des Geldes und Besitzes ein Mittel, die Sünde zu sühnen: »Das Opfer der Christen ist das Almosen für die Armen. Dadurch wird Gott gegen die Sünder milde gestimmt. Von Sünden und Vergehen, ohne die das Leben hienieden nicht geführt werden kann, werden die Menschen durch Almosen gereinigt«³⁾. In seinem Handbuch betont er auch die sündensühnende Kraft der Almosen⁴⁾. Er bekämpft zwar die Irrmeinung, als könne jemand, der jene abscheulichen Verbrechen, auf

1) Sermo 50. — 2) De civitate Dei 7, 12: Aliud namque sunt divitiae, aliud pecunia. Nam dicimus divites, sapientes, iustos, bonos, quibus pecunia vel nulla vel parva est; pauperes vero avaros, semper inhiantes et egentes, quamlibet enim magnas pecunias habere possunt. In ep. 211, 6 betont er auch, dass eine Entäusserung des Besitzes nichts nütze, wenn die arme Seele durch Verachtung des Reichtums zum Stolz verleitet wird. Vergl. auch Sermo 50, 5. 6. Ep. 140, 27. —

3) Sermo 42, 1; 210, 12; 206, 2; 83, 2. — 4) Enchiridium 15, 69; 16, 70. 71. 72. 73. Die berühmte Lukasstelle 11, 41 wendet er auch hier 17, 70 an, um zu beweisen, dass Almosen ohne Wiedergeburt die Sünder nicht zu rechtfertigen vermöge. Dass der irdische Reichtum durch gute Werke für den Himmel aufbewahrt werden soll, zeigt Augustin auch in der ep. 189, 7 ad Bonifacium.

deren Verübung die Strafe des Ausschlusses vom Reiche Gottes steht, täglich begeht, sie ebenso täglich durch Almosen sühnen. Aber Gott tilgt die bereits begangenen Sünden, wenn die entsprechende Genugtuung nicht vernachlässigt wird. Man darf sich aber nicht durch Almosen gleichsam einen Freibrief kaufen wollen, um ungestraft allezeit sündigen zu dürfen. Almosen gibt auch derjenige, der dem Fehlenden Verzeihung gewährt, und es gibt kein höheres Almosen, als einem von Herzen verzeihen, was er gegen uns gesündigt hat. Freilich, trotz dieser psychischen Wendung bleibt der werkeilige Satz der Cyprian, Origenes, Johannes Chrysostomos und Ambrosius vollauf bestehen, wenn auch in der gemilderten Form des Origenes, der das Almosen nur als Sühne für die kleineren Sünden des Tages, nicht aber für die Todsünden gelten lassen wollte. Das Almosen ist und bleibt ihm eine Macht, durch die wir zu unserer Sündenvergebung mit behilflich sind. Auch die Ablehnung des natürlichen Erbrechtes, das der Almosenpflicht entgegengehalten werden kann, findet sich ebenso bei Augustin wie bei Cyprian und Basilius. »Es kann geschehen, dass er eins seiner Kinder verliert; hat er wirklich sein Gut für die Kinder aufgehoben, weshalb schickt er seinem Sohne sein Gut nicht nach? Gib ihm doch, was du ihm aufbewahrt hast!« Und doch hat Augustin an anderer Stelle wiederum es für unrecht erklärt, wenn jemand mit Beeinträchtigung seiner Kinder die Kirche zur Erbin einsetze. »Wer mit Enterbung seines Sohnes die Kirche zur Erbin einsetzen will, der suche sich einen anderen als Augustin, um die Erbschaft in Empfang zu nehmen«. Denn die Kirche will keine unrechtmässige Erbschaft¹⁾.

Dem Zehenten und dem Zinsgeschäft gegenüber steht auch er ebenso wie seine Vorgänger. Eifrig mahnt er, den Zehenten zu geben²⁾, und über die Wucherer sagt er³⁾: »Die Wucherer wagen zu behaupten: Ich habe

1) Sermo 9, 20. Sermo 355, 4, 5: Quicumque vult exhaeredato filio haeredem facere ecclesiam, quaerat alterum, qui suscipiat, non Augustinum. Auch in II. tract. in Joh. (I, 6—14) c. 13 und VI. tract. in Joh. Ev. 25. 26 wird das natürliche Erbrecht vorausgesetzt. — 2) Sermo 219. — 3) Enarratio in psalm. 128 (MIGNE, Patrologia latina 37, 1692): Audent etiam fenatores dicere: Non habeo aliud unde vivam. Hoc mihi et latro diceret, deprehensus in fauce; hoc et effractor diceret, deprehensus circa parietem alienum; hoc mihi et leno diceret, emens puellas ad prostitutionem; hoc et maleficus incantans mala, et vendens nequitiam suam; quidquid tale prohibere conaremur, responderent omnes quia non haberent unde viverent, quia inde se pascerent; quasi non hoc ipsum in illis maxime puniendum est, quia artem nequitiae delegerunt, unde vitam transigant, et inde se volunt pascere, unde offendant eum a quo omnes pascuntur.

nichts anderes, wovon ich leben kann. Das sagt mir auch der Dieb, der im engen Gang ergriffen wird, das auch der Einbrecher, den ich an fremder Hauswand ertappe, das auch der Kuppler, der Mädchen zur Prostitution ankauft. Was wir auch versuchen, dergleichen zu verhindern, immer werden sie alle sagen, sie täten es, weil sie nichts hätten zum Leben, weil sie sich davon ernähren müssten. Als ob nicht gerade das bei ihnen am strafbarsten wäre, dass sie just ein so nichtswürdiges Gewerbe erlesen haben, um ihr Leben damit zu fristen, und dass sie sich mit etwas erhalten wollen, mit dem sie den beleidigen, von dem alle ihre Nahrung haben«. Als Wucher erscheint auch dem Augustin wie dem Hieronymus und Ambrosius alles, was der Gläubiger ausser dem geliehenen Kapital zurück-erhält, und von der Unfruchtbarkeit des Geldes, die im Anschluss an Aristoteles Gregor von Nazianz gelehrt hatte, ist auch er überzeugt¹⁾. Wie Hieronymus hält auch er es nicht mit dem geistlichen Amt vereinbar, wenn sein Inhaber Handel treibt²⁾. Und, selber peinlich bestrebt, die wirtschaftlichen Geschäfte seiner Diözese sich fernzuhalten, hat er auch mit der Vermögensverwaltung seines Bistums einen *praepositus domus* betraut³⁾.

Und doch hat der Mann, der so dachte und der wie kein anderer in Afrika für die Verbreitung des Mönchtums gewirkt hat, das lediglich beschauliche Leben der Askese verurteilt und in seinem Buch »*De opere monachorum*« den sittlichen Wert und die Bedeutung der Handarbeit ins Licht gestellt. Hier verweist er darauf, dass der Pflegevater Jesu ein Zimmermann und Paulus ein Zeltmacher gewesen ist. Namentlich dieser hat gearbeitet, um sich seinen Lebensunterhalt zu verschaffen. Und hier tritt jene Stelle auf, die ich übrigens schon ähnlich bei Origenes gefunden habe⁴⁾ und über deren Merkwürdigkeit ich deshalb nicht so erstaunt bin wie REUTER: weil Paulus nicht, wie er berechtigt war, unter Berufung

¹⁾ Ep. 54 ad Maced. NEUMANN, Geschichte des Wuchers in Deutschland S. 4, 5, 6, 8. — ²⁾ Appendix. Sermon. 82. — ³⁾ POSSIDIUS, Vita Augustini c. 24. Ob das der sog. Ökonom der Kirche ist, der als Vermögensverwalter im vierten und fünften Jahrhundert im Orient auftritt und nach dem Konzil von Chalcedon im Jahre 451 als Kontrolleur der Verwaltung und zeitweiliger Verweser der Wirtschaftsführung bei Erledigung des Bischofssitzes gilt, steht dahin. Denn nach LOENING, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 235, liegen keine Zeugnisse dafür vor, dass diese Beschlüsse auch in der abendländischen Kirche allgemein zur Ausführung gelangt sind. — ⁴⁾ Comment. in epist. ad Rom. 3, 3: *praeceptum est, ut hi qui evangelium annuntiant, de evangelio vivant. Paulus tamen dicit, quia nullo horum usus sum, et ideo non inutilis erat servus* (MIGNE, Patrologia graeca 14, 934).

auf Matth. 10, 10 sich von den Gemeinden ernähren liess, sondern durch Arbeit sich selber ernährte, hat er mehr getan, als er verpflichtet war, und mehr geleistet als die anderen Apostel. Weil kein Mensch ohne Eigentum leben kann, deshalb hat jeder, der arbeitsfähig ist, auch die Pflicht zu arbeiten. Wer aus niedrigem Stand ins Kloster kommt, soll da weiter arbeiten, und wer früher reich war, soll dort zu arbeiten beginnen. Aber doch wird die Arbeit, die im Kloster verrichtet wird, von derjenigen der Weltkinder unterschieden; über Klosterarbeit ruht eine grössere Weihe, weil sie nicht dem Individuum allein dient, sondern dem Gemeinwesen der Gottesstadt¹⁾.

Was die Beurteilung des Privateigentums anlangt, das Augustin in der Schrift »De opere monachorum« als die notwendige Voraussetzung für das Leben des einzelnen bezeichnet hatte, so hat er sich sonst im allgemeinen von der seit Laktanz und Basilius traditionellen Auffassung, für die auch Ambrosius eingetreten war und nach der der Überfluss den Armen gehört, der gesellschaftliche Urzustand ein Kommunismus des Konsums, das Privateigentum eine Folge des Eintritts der Sünde in die Welt ist, nicht loszureissen vermocht. »Wir haben viel Überflüssiges, wenn wir mehr als das Notwendige besitzen, denn wenn wir Wertloses erwerben, so ist das nicht zum Leben notwendig. Sei zufrieden mit dem, was dir Gott gegeben hat, und entnimm dem, was du notwendig hast; das übrige, was dir überflüssig daliegt, ist das, was anderen zum Lebensunterhalt notwendig ist. Der Überfluss der Reichen ist der notwendige Lebensunterhalt der Armen. Wer überflüssiges Gut besitzt, besitzt fremdes Gut«²⁾. Und wenn man auch mit SEEBERG in dem Satze: »Enthalten wir

¹⁾ De opere monachorum 8, 9; 9, 10; 13, 14; 14, 15; 19, 22; 20, 23. Si autem acceperant hanc potestatem, ordinante Domino, ut qui evangelium annuntiarent, ex evangelio viverent, et dicente dignus est operarius cibo suo, qua potestate Paulus amplius aliquid erogans uti noluit (tom. VIII, 1835 F). S. REUTER, Augustinische Studien S. 440—443, 447. De opere mon. c. 33, 35. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche S. 350. Vergl. auch Augustins Bericht über die Arbeitsamkeit der syrischen Mönche, die ihnen die Ausrüstung von Schiffen mit Lebensmitteln gestattet. De morib. eccl. cathol. I, 31. —

²⁾ Enarratio in psalm. 147, 12 (MIGNE 37, 1922): Multa autem superflua habemus, si nonnisi necessaria teneamus: nam si inania quaeramus, nihil sufficit. Fratres, quaerite, quod sufficit operi Dei, non quod sufficit cupiditati vestrae. Cupiditas vestra non est opus Dei. — Quaere quantum (Deus) tibi dederit, et ex eo tolle quod sufficit: caetera quae superflua jacent, aliorum sunt necessaria. Superflua divitum necessaria sunt pauperum. Res alienae possidentur, cum superflua possidentur. SEEBERG in HÖLSCHERS Theologischem Literaturblatt

uns also vom Privateigentum, oder doch von der Lust am Eigentum, wenn wir's nicht fertig bringen, uns vom Eigentum zu enthalten« den Kernpunkt der Anschauung Augustins erkennen wollte, so muss man doch bedenken, dass dieser Satz in einem Zusammenhang geschrieben ist, der deutlich erkennen lässt, dass Augustin als Ideal die Beseitigung des Privateigentums postuliert und nur als Zugeständnis an die Unvollkommenheit der menschlichen Natur der Enthaltensamkeit von der Lust am Eigentum den gleichen Wert beimisst. Die voraufgehenden Worte lauten: »Wegen dessen, was die einzelnen besitzen, entsteht Streit, Feindschaft, Zwietracht, Krieg, Aufstand, Zwiespalt in uns, leichte und schwere Sünden und Totschlag. Weshalb entsteht das alles? Wegen des Privateigentums. Haben wir je einen Streit wegen der Dinge, die wir als Gemeineigentum besitzen? Die Luft atmen wir alle gemeinsam, die Sonne scheint uns allen. Selig sind also alle, die Gott eine solche Stätte bereiten, dass sie sich ihres Privateigentums nicht freuen«¹⁾. Der ganze circulus der eigenartigen Anschauungsweise offenbart sich in den Worten: »Gewiss ist das kein fremdes Gut, was man mit Recht besitzt. Mit Recht besitzt man das, was man in gerechter Weise besitzt. In gerechter Weise aber besitzt man das, was man auf gute Weise besitzt. Alles also ist fremdes Gut, was man in schlechter Weise besitzt. In schlechter Weise aber besitzt man, was man schlecht gebraucht«²⁾. So ist natürlich letztlich das Almosengeben,

22, 51 S. 608 meinte, man dürfe dieses geistreiche Paradoxon nicht zu einer kommunistischen Theorie verdichten. Das brauchen wir auch nicht erst, und auch Augustin hat es nicht erst getan. Die kommunistische Theorie war vor ihm da, sie entstammt den Alexandrinern und Antiochenern. Augustin hat sie nur übernommen.

¹⁾ Enarratio in psalm. 131, 5 (MIGNE 37, 1718): Intendat charitas vestra: quia propter illa quae singuli possidemus, existunt lites, inimicitiae, discordiae, bella inter homines, tumultus, dissensiones adversum se, scandala, peccata, iniquitates, homicidia. Propter quae? Propter ipsa quae singuli possidemus. Num quid propter ista quae communiter possidemus, litigamus? Aerem istum communiter ducimus, solem communiter omnes videmus. Beati ergo qui sic faciunt locum Domino, ut privato suo non gaudeant. 6. Abstineamus ergo nos, fratres, a possessione rei privatae; aut ab amore, si non possumus a possessione. Die Unterscheidung von peccatum und iniquitas geht auf Augustins Lehrer Ambrosius zurück. Dieser hatte Apologia prophetiae David 6, 24 und 9, 49 so unterschieden: Praecedit iniquitas, peccatum sequitur. — Gravior iniquitas tamquam materia peccatorum, levius peccatum. Vergl. FÖRSTER, Ambrosius S. 312 Anm. 204. S. auch Augustin, Contra Julianum II, 7, 20; I, 4, 11. Contra duas ep. Pel. IV, 11 (IHM, Studia Ambrosiana p. 22). — ²⁾ Ep. 1, 26 ad Macedonium, opera studio monachorum ord. Bened. e congregatione S. Mauri. Bassani 1797.

die freiwillige Wohltätigkeit, die einzige Betätigung des Kommunismus, darin hat SEEBERG sicher recht. »Alles das, was wir als Privateigentum besitzen, gehört nicht uns, sondern den Armen, für die wir gewissermassen die Verwaltung führen. Nicht aber eignen wir uns ihr Eigentum an durch verdammliche Usurpation«¹⁾. Selbstverständlich erscheinen ihm deshalb Massregeln der Staatsgewalt für die Armenunterstützung, und er preist es als eine Tat dankenswerter Humanität, dass diejenigen Bürger, die keine eigenen Äcker besitzen, auf Staatskosten leben dürften²⁾. Er hat hierbei doch wohl, wie ROSCHER annahm, den Befehl Konstantins für Italien und Afrika im Auge gehabt, dass jeder Familienvater, »qui liberos aegre ac difficile sustentet«, vom Fiskus unterstützt werden sollte³⁾. Denn einmal bemerkt Augustin, dass jene Wohltat später als zur Zeit des heidnischen Rom erfolgt sei, so dass er wohl kaum an die Getreideverteilungen römischer Machthaber, jene Kongiarien und Donative gedacht hat, und dann erwähnt er durchaus nicht, wie REUTER meinte, Konstantin in seinen Büchern »De civitate Dei« nur im Vorübergehen, sondern er feiert ihn unter den Herrschern, die von den Christen selig gepriesen werden⁴⁾.

Der Vertreter der Kirche, der erfüllt war von den kommunistischen und dem Privateigentum feindlichen Ideen, die sich nicht erst durch Ambrosius, wie REUTER anzunehmen scheint⁵⁾, sondern seit den Tagen des Laktanz in der Theorie der Kirchenlehrer eingebürgert hatten, glaubt natürlich, das Privateigentum sei, weil es zur Sünde verführt, auch erst durch die Sünde in die menschliche Gesellschaft eingeführt, und der Kommunismus des Konsums ist sein soziales Ideal. Freilich, schon im Kloster will er nicht die völlige Gleichheit des Konsums durchgeführt wissen, sondern verlangt nachdrücklich, dass die Gaben an die einzelnen Glieder der Genossenschaft unter Berücksichtigung der individuellen Bedürfnisse verteilt werden sollten⁶⁾.

1) Ep. 185, 6, 36 (opera Bassani II, 856 C.). — 2) De civitate Dei 5, 17: gratissime atque humanissime factum est . . . ut plebs illa, quae suos agros non haberet, de publico viveret. — 3) Cod. Theodos. XI, 27. S. ROSCHER, System der Armenpflege und Armenpolitik 1894 S. 73. — 4) REUTER, Augustinische Studien S. 126, 134 meint, Konstantin sei nur 5, 21 und 26 in de civitate dei erwähnt. Er übersah, dass dazwischen in V, 25 der Satz steht: Constantinum imperatorem non supplicansem daemonibus, sed ipsum verum Deum colentem, tantis terrenis implevit muneribus, quanta optare nullus auderet etc. — 5) Augustinische Studien S. 380f., 383. — 6) Sermo 356, 13: quod commune erit, distribuetur unicuique, sicut cuique opus erit. Ep. ad Sanct. 211, 5: et distribuetur unicuique vestrum a proposita vestra victus et tegumentum non aequaliter omnibus, quia non valetis omnes, sed unicuique sicut opus fuerit.

Und schliesslich regt sich gegen die kommunistische Doktrin in Augustin der Jünger des römischen Staates, der Zögling des römischen Rechtes. Hören wir seine Argumentation im sechsten Traktat zum ersten Kapitel des Johannesevangeliums: »Das göttliche Recht haben wir in der Schrift, das menschliche in den Gesetzen der Könige. Wodurch besitzt jeder, was er besitzt? Doch kraft menschlichen Rechtes. Denn kraft göttlichen Rechtes gehört dem Herrn die Erde, Arme und Reiche hat Gott aus derselben Erde geschaffen, und Arme und Reiche ernährt dieselbe Erde. Kraft menschlichen Rechtes sagt man jedoch: Dieser Landsitz, dieses Haus, dieser Sklave gehört mir. Kraft menschlichen Rechtes also, kraft des Rechtes der Kaiser, das freilich Gott durch die Kaiser dem Menschengeschlecht gegeben hat. Sage nicht, was geht mich der König an, wenn es sich um deinen Besitz handelt«¹⁾. Ausdrücklich wird, wie REUTER bestritt²⁾, hier gesagt, dass kraft göttlichen Rechtes ein Kommunismus des Konsums bestehen sollte (ideales Postulat), dass aber kraft menschlichen Rechtes, dem sich jeder zu fügen habe, das Privateigentum zu Recht besteht. Das Staatsgesetz ist es, das auch der Kirche die Rechtsfähigkeit auf dem Gebiet des Privatrechtes gewährt, und dem Staatsgesetz muss sich auch die Kirche, sofern sie rechtliches Gebiet betritt, unterordnen.

Dieselbe Beurteilung, die Augustin dem Privateigentum zu teil werden lässt, nimmt er auch der Sklavenfrage gegenüber ein. Es ist ihm, wie die oben erwähnte Stelle dartut, gar nicht in den Sinn gekommen, die prinzipielle Berechtigung der Sklaverei zu bestreiten. Er erkennt die bestehenden Verhältnisse in vollem Umfange an und denkt gar nicht, etwa in einem Gegensatz zu der Auffassung der Antike, daran, für die Aufhebung der Sklaverei tätig zu sein. Aber es steht hier wie mit dem Privateigentum. Auch die Sklaverei ist wie das Privateigentum erst durch die Sünde in die Welt gekommen. Wer deshalb sittlich vollkommen sein will, der muss, wie auf das Privateigentum, so auch auf Sklavenhaltung Verzicht leisten. Wie Augustin damals, als er im Kreise seiner Freunde ein vollkommenes Lebensideal zu verwirklichen gedachte, eine völlige kommunistische Lebensordnung mit Ehelosigkeit,

1) In ev. Joh. I tractat. VI, 25, 26: noli dicere, quid mihi et regi? quid tibi ergo et possessioni? per iura regum possidentur possessiones. Dixisti: quid mihi et regi? noli dicere possessiones tuas, quia in ipsa iura humana renuntiasti, quibus possidentur possessiones (opera etc. Bassani IV, 452 A. B.). — 2) Augustinische Studien S. 382. Vergl. LOENING, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 233.

Gemeineigentum und administrativer Verwaltung desselben durchführen wollte, so hat er auch später, als er sich entschloss, ein klösterliches und vollkommenes Leben zu beginnen, seine Sklaven entlassen¹⁾.

Es ergibt sich aus all dem, was über die wirtschaftlichen Anschauungen Augustins gesagt werden konnte, dass er, durchaus abhängig von den wirtschaftstheoretischen Gedankenreihen seiner Vorgänger, doch sich bemüht zeigt, dem Staat, der weltlichen Ordnung, dem natürlichen Erb- und Vermögensrecht seine Bedeutung für das Wirtschafts- und Gesellschaftsleben der Christenheit zu wahren. So hat er die Gegensätze, die das vierte Jahrhundert bewegten und die vornehmlich durch die Kirche erweitert worden sind, in sich wenigstens zu höherer Einheit zusammenzufassen versucht, Mönchtum und Weltkirche und ebenso Kirche und Staat zu versöhnen getrachtet. Als ein Versuch dieser unionistischen Realpolitik, die sich der Konstantins auf staatlichem Gebiet zur Seite stellt, ist auch sein Buch »De civitate Dei« aufzufassen. Und doch anders, wie ihr Schöpfer vermutlich gewollt hat, war die Wirkung dieser gewaltigen Staatsphilosophie auf die Kirche und die kommenden Jahrhunderte!

Der Optimismus des Ambrosius, der in der christlichen Kirche den Hort des Fortschrittes, den einzig ruhenden Pol inmitten der Stürme, die das Weltreich durchtobten, und die Vormacht alles Guten und Grossen auf Erden überhaupt erkannte, erfüllte auch mit ungeschmälerter Vollkraft die Seele seines grössten Schülers²⁾. Individuelle Lebenserfahrungen haben diese Überzeugung in ihm derartig gefestigt, dass sie sein ganzes Selbst ausfüllte, ja sein ganzes Selbst geworden ist. Und so ist es dieser grossartig einheitlichen, aber auch einseitigen Natur beschieden gewesen,

1) Enarratio in psalm. 124, 7: ecce non fecit de servis liberos, sed de malis servis bonos servos (MIGNE 37, 1653). Confessiones VI, 14: ut, si quid habere possemus, conferremus in medium unamque rem familiarem conflaremus ex omnibus. Et placuerat, ut bini annui tamquam magistratus omnia necessaria curarent ceteris quietis (confessiones, rec. PIUS KNÖLL, Corpus script. eccl. latin. Vindob. 1896, 33, 137). Sermo 355, 1, 2. Sermo 356, 3: adhuc autem mancipia sunt ei similiter cum fratre communia, nondum divisa. Disponit ea manumittere; non potest antequam dividantur. Hoc agitur, hoc peragendum est, ut illi servuli dividantur, manumittantur, et sic det ecclesiae ut eorum excipiat alimentum (MIGNE 39, 1576). — ²⁾ Ich kann mich hier über die Staatslehre Augustins und ihre Zusammenhänge mit seiner Individualität unsomehr kürzer fassen, als ich in meinem Buche »Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland« I, 126—152 eingehender den Augustinismus entwickelt und namentlich auch ein Charakterbild seines Urhebers zu geben versucht habe.

die verschiedenartigen, oft einander widersprechenden Lebenskräfte der Kirche zur Einheit zusammenzufassen und diese Einheit als ein festgeschlossenes Programm kommenden Zeiten zu überliefern. Wie im sechzehnten Jahrhundert der Augustinermönch von Wittenberg alle die Mächte, die die Epoche der Reformkonzilien verflüchtigt hatten, in seiner starken Seele konzentrierte und allen den zersetzenden Tendenzen seiner Epoche auf sittlich-religiösem Boden die Einheit gewann, so hat Augustin dem Dualismus, der die Wirtschaftslehren des Christentums seit dem Ausgang des apostolischen Zeitalters durchzog, auf rechtlichem Gebiet die Lösung und in seiner Staatstheorie den festen Kern und Kristallisationspunkt gegeben. Wie war uns doch gerade noch bei seinem Lehrer Ambrosius jener Dualismus in dessen Lehre vom Eigentum entgegengetreten: dort, in seinen werkeiligen Theorien, galt das Wohl des Individuums als der alleinige Zweck jeder wirtschaftlichen Betätigung, nur im Dienste seines persönlichen Wohlergehens in der Ewigkeit sollte es im Wirtschaftsleben dieser Zeitlichkeit wirken; und hier jene kommunistischen Gedanken, die die Souveränität des Individuums negieren und das Sondereigentum verwerfen, weil dessen Zulassung die Verwirklichung einer anti-individualistischen Idee in höchstem Masse gefährden würde.

Indessen, man hätte nur die eine Quelle der Lehre Augustins aufgedeckt, wenn man allein seinen kirchlichen Optimismus betonen wollte. Daneben steht dem gleich sein gewaltiger staatlicher Pessimismus. Und auch dieser ist erwachsen mit und unter den Erfahrungen seines persönlichen Lebens.

Der Staat Ostroms schritt unaufhaltsam jenem Cäsaropapismus mit der Knechtung der Selbständigkeit der Kirche, mit der Verquickung der beiden wesensverschiedenen Lebensgebiete Glaube und Recht entgegen, wider den Johannes Chrysostomos vergebens den Widerspruch des Kirchenregiments geltend machte. Das weströmische Reich dagegen zeigte schon zur Zeit des Honorius eine bedenkliche Karikatur der staatlichen Idee¹⁾ und ging seit dem zweiten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts unter dem Druck gesteigerter Staatsaufgaben und der beständigen Beunruhigung des Staatswesens durch Volksaufstände und Babareneinfälle dazu über, die Vergünstigungen, die die Freigebigkeit der Kaiser in glücklicheren Zeiten der Kirche gewährt hatte, zu beschränken und zu widerrufen. Schon im

¹⁾ S. BEUGNOT, Histoire de la destruction du paganisme en Occident II, I. REUTER, Augustinische Studien S. 148f.

Jahre 398 hatte Arkadius geboten, Geistliche sollten nur im Heimatsorte angestellt werden, damit sie sich nicht ihrer Steuerpflicht zu entziehen vermöchten, im Jahre 423 ist die Befreiung der Kirchen von der Verpflichtung zur Unterhaltung öffentlicher Wege und Brücken zurückgezogen worden, und im Jahre 441 hat dann Valentinian mit der Aufhebung der Befreiung von den Grundlasten die steuerrechtliche Ausnahmestellung der Kirche völlig beseitigt¹⁾.

Und doch war es mit der absoluten Negation des Weltstaates auch für einen Augustin nicht getan. Wohl hatte er noch in Mailand die Ohnmacht des Weltreiches an der von Krieg unablässig bedrohten Nordgrenze des Reiches gewahren müssen, wohl hatte er die Plünderung der ewigen Stadt durch die Scharen Alarichs im Jahre 410 erlebt und kaum Trost in beweglicher Klage gefunden²⁾. Wohl sah er auch im römischen Afrika den tiefen Verfall aller wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Die seit Beginn des vierten Jahrhunderts dauernden agrarischen Unruhen der vornehmlich aus Kolonen bestehenden Circumcellionen³⁾, die auch, ähnlich wie die Bauernbündler des sechzehnten Jahrhunderts mit den Apokalyptikern und kommunistischen Taboriten, mit einer religiösen Sekte, der der Donatisten in Verbindung traten und von der Ankunft der Germanen Leidenserlösung hofften, wie sie im Bunde mit dem maurischen Aufstand des Jahres 372 Afrika vom römischen Reiche losreißen wollten, die Plünderungszüge der Wandalen in Mauretaniën und Numidien, die auch Augustins Bischofssitz Hippo regius im prokonsularischen Numidien seit dem Juni des Jahres 430 belagerten⁴⁾, der Konflikt des Militärstatthalters Bonifatius mit dem magister militum praesentalis Felix und dem kaiserlichen Hofe: alles das zeigt uns, wie ein Stein nach dem anderen von der römischen Verwaltung in Afrika

¹⁾ Cod. Theodos. XVI, 2, 33. Cod. Theodos. XV, 3, 3. Leges nov. Valentin. III, 10. Vergl. LOENING, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 165, 232. — ²⁾ Sermo de urbis excidio (MIGNE, Patrologia latina 40, 713): horrenda nobis nuntiata sunt; strages facta, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia genuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus. —

³⁾ LUDWIG SCHMIDT, Geschichte der Wandalen 1901 S. 56ff., 60. SALVIAN, De gubernatione Dei VII, 71: proscriptiones dico orfanorum, viduarum afflictiones, pauperum cruces: qui ingemescentes cotidie ad deum ac finem malorum inprecantes et, quod gravissimum est, interdum vi nimiae amaritudinis etiam adventum hostium postulantes, aliquando a deo impetrarunt, ut eversiones tandem ac barbaris in commune tolerarent, quas toli a Romanis ante toleraverant. Augustin ep. 220, 7 über den maurischen Aufstand seiner Zeit. — ⁴⁾ Augustin starb während des dritten Monats der Belagerung am 28. August 430. Prosper, chronicon c. 1304.

losbröckelte. Und doch konnte ein Augustin den Dank nicht vergessen, den die Kirche dem Staate des Konstantin und Theodosius schuldete¹⁾, und doch hatte sich auch seine Individualität unter der geschlossenen Form römischen Staatslebens herangebildet, und doch hatte er gerade der numidischen Sekte der Donatisten gegenüber, die absolute Trennung von Kirche und Staat begehrten, den Arm des weltlichen Staates verlangt und seit der Synode von Hippo im Jahre 411 durch die von ihm veranlassten strengen kaiserlichen Strafgesetze die Häretiker zur Kirche zurückgebracht²⁾.

Alle seine Lebens- und Berufserfahrungen mussten somit dem Augustin ein doppeltes ergeben: dass die Kirche Hort und Hüter des Fortschrittes und der edelsten Güter des Menschenlebens, der besten Kräfte des Gesellschaftslebens sei und dass der rein weltliche Staat nicht seinen Zweck in sich selber trage. So verstärkten diese Erfahrungen seine Empfänglichkeit für die Aufnahme von Gedankengängen, die seit den Tagen des Laktanz in der Theorie der Kirchenlehrer Eingang gefunden hatten und die auf Ciceros Schrift »De republica« und auf Platos »Πολιτεία« zurückgingen. Dieser letztere war es ja gerade, der schon einen Gottesstaat auf Erden hatte begründen wollen und in seiner Schrift über die Gesetze unter Abweisung der Namen, die die Griechen den verschiedenen Formen der Staatsverfassung gegeben hatten, ausgesprochen hatte: Wollte man jenen Namen entsprechend den Idealstaat benennen, so müsste die Herrschaft

1) Sermo 116, 5, 6: per Christum factus est alter mundus. — 2) Vergl. RAUSCHEN, Augustinus 1898 S. 631. SCHMIDT, Geschichte der Wandalen S. 60. v. HERTLING, Augustin 1902 (Weltgeschichte in Charakterbildern I) S. 78ff. Den Preis des antiken Rom in de civitate Dei 5, 15, kann man indessen nicht mit GRISAR, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 1901 I, 67, auf eine Bewunderung des Autors für das alte Rom zurückführen: die Erfolge des heidnischen Rom sind ihm nur ein Lohn für die auch schon im Heidentum verborgen wirkende christliche Gesinnung. Über die Lehre der Donatisten, dass aus der Vermischung von Staat und Kirche nur Unheil entsprungen sei, vergl. NEANDERS Kirchengeschichte I, 272ff. RICHTER, Geschichte des weströmischen Reiches S. 305, 307, 309, 310. Wer alle die oben skizzierten Gedanken- und Tatsachenreihen würdigt, wird Aussprüchen wie folgenden nicht mehr unbedingt zustimmen können: GREGOROVIVS, Geschichte der Stadt Rom I⁴, 162: »Augustin hielt das Reich der Römer mit all seiner weltgebietenden Majestät für das fluchwürdige Werk teuflischer Dämonen«, oder FEUERLEIN, Über die Stellung Augustins in der Kirchen- und Kulturgeschichte (SYBELS histor. Zeitschrift 22, 291): »Auch ihm ist das gesamte öffentliche Leben nichts Besseres als ein Haufe sozialer Leiden, als eine Wohnstätte des politischen Elends«. Über Augustins Stellung zur Inquisition vergl. ep. 177, 3, 15; ep. 191, 2; ep. 194.

der Gottheit, die in ihm tatsächlich vorhanden ist, durch den Namen ausgedrückt werden¹⁾. Man wird allerdings lediglich an dieser allgemeinen Beeinflussung durch die platonische Idee vom besten Staat festzuhalten haben, ohne im einzelnen Analogia zu finden²⁾, um so mehr, da Augustins Kenntnis der griechischen Philosophie nur unvollständig und ihm vor allem durch die Vermittelung Ciceros zugänglich gemacht war³⁾. Zu erwähnen ist, dass auch Laktanz im Anschluss an Plato von einer »civitas sancta« geträumt hatte, die nach der Wiederkunft Christi auf Erden entstehen soll, in der Gott selber mit den »gerecht Herrschenden« weilen werde⁴⁾. Indessen Laktanz hatte diesen Gedanken nicht weiter verfolgt.

Das Werk, in dem Augustin seine Staatslehre, die auch für die Wirtschaftslehre der Kirche bedeutsam werden sollte, niedergelegt hat, sind die 22 Bücher »De civitate Dei«. Man dürfte »civitas Dei« wohl am sinngemässesten mit »Bürgergemeinde Gottes« übersetzen⁵⁾. Dass das Wort »civitas« nicht mit »Staat« zu übersetzen ist, hat HERMANN REUTER bemerkt; »Stadt« scheint ihm die ursprüngliche richtige Bedeutung zu sein, die aber unvermerkt bei Augustin allmählich in die andere »Staat« übergeht⁶⁾. Viel näher der Anschauung Augustins scheint mir aber schon RANKE gekommen zu sein, wenn er meinte, »civitas« bedeute bei Augustin nicht sowohl Stadt oder Staat als menschliche Verbindung überhaupt⁷⁾. Meines Dafürhaltens ist der beste Zeuge für den augustinischen Sprachgebrauch doch Augustin selber, und er definiert ausdrücklich an

1) *Nόμοι* IV, 713: *χορὴν δ' εἶπερ τὸ τοιούτου τὴν πόλιν ἔδει ἐπονομάζεσθαι, τὸ τοῦ ἀληθοῦς τῶν τῶν νοῦν ἐχόντων δεσπόζοντος θεοῦ ὄνομα λέγεσθαι.* —

2) So dürfte es kaum mehr möglich sein, die alles überragende Stellung der *φιλόσοφοι* bei Plato mit der der Kleriker bei Augustin in Zusammenhang zu bringen, nachdem REUTER, wie mir scheint, überzeugend gegen DORNER, Augustinus S. 284, nachgewiesen hat, dass Augustin nicht den klerikalen Stand von dem der Laien noch schärfer, als bis dahin geschehen war, abgegrenzt hat, ja vielmehr den Unterschied abgeschwächt und häufig zu der Idee des allgemeinen Priestertums zurückgelenkt hat (Augustinische Studien S. 243f., 281, 355). Vergl. den Satz *Contra Cresconium* Donat. II, 12, 13: *quid ita nisi quia sine episcopatu vel clericatu salvi esse possumus, sine Christiana vero religione non possumus?* — 3) L. GRAND-GEORGE, *St. Augustin et le Néo-Platonisme* (Bibliothèque de l'école des hautes études sciences religieuses). — 4) *Divinae institutiones* VII, 24: *post cuius adventum congregabuntur iusti ex omni terra peractoque iudicio civitas sancta constituetur in medio terrae, in qua ipse conditor deus cum iustis dominantibus commoretur.* —

5) SOMMERLAD, *Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland* I, 127. —

6) REUTER, *Augustinische Studien* S. 131f. — 7) L. v. RANKE, *Weltgeschichte* 4, I (1883) S. 313.

verschiedenen Stellen, was er unter seiner *civitas* versteht. »Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una, quae praedestinata est in aeternum regnare cum deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo« (De civitate Dei 15, 1) und »nec de altera societate hominum taceretur, quam terrenam dicimus civitatem« (ib. 15, 8) und »(civitas) quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata« (ib. 15, 8)¹⁾. Hält man sich diese Definitionen, die alle »civitas« mit »menschliche Gemeinschaft« oder »Gemeinde« gleichsetzen, vor Augen und bedenkt man REUTERS gewiss richtige Bemerkung, dass die ursprüngliche Bedeutung unvermerkt in die andere, »Staat« übergeht, so dürfte man meine Übersetzung von »civitas Dei« als »Bürgergemeinde Gottes« wohl annehmen, weil sie die Zweideutigkeit des Begriffes bei Augustin am ehesten zum Ausdruck bringt.

Die Eigentümlichkeit der Staatstheorie Augustins besteht nun darin, dass jene teleologische Betrachtung, wie sie das Evangelium den wirtschaftlichen Institutionen gegenüber eingeschlagen hatte, auch auf die Institution des Staates angewandt wird. Die ersten Ansätze zu einer derartigen Betrachtungsweise tauchen ja schon bei Ambrosius auf, und doch hat dieser noch in durchaus evangelischer Denkweise den Staat lediglich in den Dienst christlicher Zucht und Sitte stellen wollen. Augustin setzt statt dessen die Vertreterin und Bestimmerin des christlichen Sittengesetzes, die Kirche, ein und gewinnt damit den Grundgedanken seiner Theorie: der Staat muss sich in den Dienst der Kirche stellen. Wenn dieser das tut, so kann er aus einer *civitas diaboli* zu einer *civitas Dei*, zu einer Bürgergemeinde Gottes heranwachsen.

Gewiss, Augustin kennt einen doppelten Kirchenbegriff, neben der Gemeinschaft der Gläubigen steht ihm die kirchliche Hierarchie, und er überträgt, wie REUTER sagt, häufig unbewusst auf die sichtbare Kirche das eine oder andere von dem, was von der *civitas Dei* in ihrer himmlischen Transzendenz gilt²⁾. Augustin denkt durchaus nicht nur, wie mir SEEBERG

¹⁾ Gregor der Grosse nennt zuerst die kirchenregimentlich eingerichtete Kirche *civitas* (*Moralia in Jobum* lib. 25 cap. 8 opera ed. Bened. I, 636). LAU, Gregor der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre 1845 S. 468f. REUTER, Augustinische Studien S. 485. Karl der Grosse versteht in seinem Testament (*Einhardi vita Caroli Magni* 33) unter *civitas* »Gemeinde« (*metropolitanae civitates* = Metropolitangemeinden). —

²⁾ REUTER, Augustinische Studien S. 147. Vergl. auch TRAUOGOTT HAHN, Tyconius-Studien (Studien zur Geschichte der Theologie, herausgegeben von BONWETSCH und SEEBERG VI, 2 1900) S. 115. SOHM, Kirchengeschichte im Grundriss 1898 S. 61.

einwandte¹⁾, an den himmlischen jenseitigen Staat, für den die Kirche die Jünger sammelt; auch wo er beide unterscheidet, ist er doch von ihrer mystischen Totalität überzeugt²⁾, und Christi »*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*« hat mit Augustins »*societas hominum, qui secundum Deum vivunt*« nur noch wenig Berührungspunkte.

Und doch kam der römische Jurist nicht los von dem alles zwingenden Staatsbegriff, der der Entwicklung des vierten Jahrhunderts ihre Signatur aufgeprägt hatte. Aber während die kirchlichen Theoretiker des vierten Jahrhunderts gegen diese Entwicklung protestiert und für ein Ideal gefochten hatten, das in der Vergangenheit lag, griff Augustin die Allmacht des weltlichen Staatsbegriffes seiner Zeit auf und übertrug sie auf die Kirche.

Wenn mithin einzig die irdische staatliche Gesellschaft Berechtigung hat, die sich in den Dienst der Kirche stellt, so wird die Entwicklungsfähigkeit des Staates eingeengt, begrenzt durch eine Auffassung, die ihm eine bestimmte von aussen an ihn herantretende Mission vorschreibt, und sei diese Mission eine noch so erhabene. Der Mann, der den Satz schrieb: »Nachbarn mit Krieg überziehen und Völker, die keine Veranlassung gegeben, aus blosser Herrschsucht zu grunde richten und unterwerfen; wie ist dies anders denn als Räuberei im Grossen zu bezeichnen«³⁾? der kennt keine sittliche Seite des Staates, die dieser aus sich selbst heraus entfalten kann, denn er lässt eben nur die Herrschsucht als Entstehungsursache des Krieges zu und begreift nicht, dass ein solcher häufig eine sittliche Notwendigkeit wird. Wer aussprechen kann: »Der erste Gründer des irdischen Staates war ein Brudermörder«, oder meint, eine Räuberbande, die sesshaft wird, werde ein Reich genannt⁴⁾, der ist natürlich ebensoweit

1) Besprechung meines Buches in HÖLSCHERS Theologischem Literaturblatt 1901 22, 51 S. 608. — 2) REUTER, Augustinische Studien S. 122 Anm. 2. — 3) De civitate Dei IV, 6: inferre autem bella finitimis et inde in caetera procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est? — 4) De civitate Dei 15, 5: primus itaque terrena civitatis conditor fratricida. De civitate Dei 4, 4 (MIGNE, Patrologia 41, 115): Remota itaque justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut ea loca teneat, sedes constituat, civitates occupet, populos subjuget, evidentius regni nomen assumit, quod ei jam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogasset, quid

von dem Glauben Platos, dass der Staat eine Ordnung der Götter sei¹⁾, von der nach diesem Glauben gebildeten Überzeugung des christlichen Theodoret, Gott selber habe Recht und Gesetz eingeführt, um die Sünde im Zaume zu halten, entfernt, wie von der heute geläufigen Erkenntnis, dass die staatsbildende Kraft dem Menschen angeboren sei²⁾. Die Inkonsequenz, die in dem Gedanken liegt, dass der Staat, der seinem Wesen nach ein latrocinium ist, durch die ihm transzendente iustitia organisiert werden kann, hat auch REUTER nicht zu beseitigen vermocht³⁾. Dieser Widerspruch ist eben gerade eine Folge der Anwendung teleologischer Begriffe auf den Staat. Augustins Standpunkt ist nicht der: Der Staat ist von Anfang an da und von Haus aus gut und wird bloss von der Sünde infiziert. Das wäre bloss möglich, wenn die Gleichung: ursprünglich ist der Staat ein Gottesstaat, in Augustins Denken bestünde, was aber nach seiner Scheidung der Menschen in solche »qui secundum hominem« und solche »qui secundum Deum vivunt«⁴⁾ ausgeschlossen ist. Augustins Standpunkt ist vielmehr der: Es gab einmal eine selige Zeit der Unschuld, in die erst infolge der Sünde der irdische Staat eintrat. Folgerichtig ist es nun gewiss nicht gedacht: Wenn der Staat sich in den Dienst Gottes und der Kirche stellt, wird er eine gute Institution. Folgerichtig wäre allein der Gedanke: Wenn also die Sünde beseitigt wird, wird auch der weltliche Staat wieder verschwinden. So aber bleibt die Inkonsequenz bestehen, der übrigens auch der Begründer der materialistischen Geschichtsauffassung, KARL MARX, erlegen ist: Der gegenwärtige Staat ist keine berechnete

ei videretur, ut mare haberet infestum: ille libera contumacia: Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum: sed quia id exiguo navigio facio, latro vocor, quia tu magna classe, imperator. S. dazu Cyprian, ad Donatum c. 6. Oben S. 68 A. 1. Vergl. die Darlegung des Tacitus, ab excessu Augusti III, 26: vetustissimis mortalium nulla adhuc mala libidine — et ubi nihil contra morem cuperent, nihil per metum vetabantur. At postquam exui aequalitas et pro modestia ac pudore ambitio et vis incedebat, provenere dominationes.

1) De civitate Dei IV, 5 sagt Augustin ausdrücklich: isto ergo pacto neminem dii adiuvant ad regnandum. — 2) Vergl. VON TREITSCHKE, Politik, Vorlesungen, gehalten an der Universität zu Berlin 1899 I², 13f. — 3) In seinen gegen DORNER gerichteten Ausführungen, Augustinische Studien S. 135—140. — 4) De civitate Dei 15, 1. Schon CONTZEN hatte richtig gefühlt, als er schrieb (Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter 2. Aufl. 1872 S. 106f. Anm.): »In dem Werk Augustins ist vom Staate als solchem unmittelbar nicht die Rede. Allein es lag doch sehr nahe, dasjenige, was er vom Reich Gottes auf Erden sagt, auf den christlichen Staat zu übertragen und diesen danach einzurichten«.

Erscheinungsform in der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit, aber der Zukunftsstaat wird eine solche und zwar die absolut gültige Form sein.

Diese logische Inkonsequenz war es, die, als der vollendete Ausdruck der Zeitverhältnisse und als Versuch eines Kompromisses zwischen Staat und Kirche, dem Augustinismus eine Zukunft gesichert hat. Man mache sich nur folgendes klar: Hätte Augustin eine dem weltlichen Staate immanente Lebenskraft anerkannt, wie hätte er Raum für die Betätigung der ethischen Macht der Kirche gewonnen? Und hätte er behauptet, der weltliche Staat werde einst wieder verschwinden, so war auch für diesen die Möglichkeit, Gedanken von dem Gottesdienst des Staates zu verwerfen, ein für allemal ausgeschlossen. Die Inkonsequenz im Gedankenbau Augustins hat es Staat und Kirche in gleicher Weise ermöglicht, sich auf sein Staatsideal zu berufen. Karl der Grosse hat ebenso wie Gregor VII. und auch die antikirchliche Publizistik des elften Jahrhunderts an dieses Ideal angeknüpft.

Konsequent war gewiss nicht Augustins Ausführung und Begründung im einzelnen, aber bestimmt und fast mit dogmatischer Gewalt war die grundlegende These seines grossen Werkes geprägt. Der Inkonsequenz in der Ausführung steht die Konsequenz des Grundgedankens und dessen hartnäckige Formulierung gegenüber. Der Widerstreit der beiden civitates füllt den gesamten Verlauf der Weltgeschichte aus und dauert fort bis ans Ende der Tage¹⁾. So tritt Augustin doch in gewissen Gegensatz zu seinen Vorgängern, die eine christliche Gesellschaftslehre aufzubauen versucht hatten. Nicht wie Laktanz, Basilius, Gregor von Nazianz und Ambrosius sieht er das Idealreich der menschlichen Gesellschaft am Anfang, sondern am Ende der Weltentwicklung, »in der überschwänglichen Herrlichkeit, wann der letzte Sieg erkämpft und der vollkommene Friede hergestellt sein wird«²⁾. So ist er der erste christliche Geschichtsphilosoph, der die Entwicklung der Menschheit als einen dialektischen Prozess verstehen will, aber auch der erste soziale Utopist des Mittelalters³⁾ geworden. Allein er kämpft nicht, wie seine Vorgänger, für ein soziales

1) De civitate Dei 18, 54: demonstrantes, quisnam sit duarum civitatum, caelestis atque terrenae, ab initio usque in finem permixtarum mortalis excursus. — 2) De civitate Dei, praefatio: deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta. —

3) Diesem Ausdruck, den ich in meiner Wirtschaftlichen Tätigkeit der Kirche I, 138 gebraucht hatte, stimmt zu AUGUST ONCKEN, Geschichte der Nationalökonomie 1902 S. 87.

Ideal, das verwirklicht werden soll, sondern das notwendig kommen wird¹⁾, so gewiss seit dem Beginn der Menschheitsgeschichte der Zwiespalt der beiden civitates besteht und so gewiss die civitas Dei mit ihrer über alle irdischen Dinge erhabenen Macht die civitas terrena kraft innerer und empirisch erwachsener Notwendigkeit überwinden muss. Die dogmatische Betrachtung verbindet sich mit der genetischen: Das Ideal, das, erarbeitet aus den Erfahrungen der Gegenwart, dem Begründer dieser Staatsphilosophie leuchtend vor der Seele steht, ist zugleich das notwendige Endergebnis des ganzen Verlaufes der Geschichte der Menschheit.

Es ist leicht zu begreifen, dass eine kommende Zeit, die in einseitiger Deutung den Begriff der »civitas Dei« mit dem der Kirche und den Begriff der »civitas terrena« mit dem des Staates gleichsetzte, zu allen den verhängnisvollen Konsequenzen fortschreiten musste, die in der Tat auf der Höhe des Mittelalters während des Kampfes zwischen Papsttum und Kaisertum gezogen worden sind. Wenn die Kirche als alleinige Mittlerin zeitlichen und ewigen Heiles erhaben über alle staatliche Gewalt erscheint, so gibt sie dem Untertan dieser eine doppelte Direktive: Gehorsam nur dem Staat, der sich in den Dienst der Kirche stellt, Widerstand gegen alle antikirchlichen Verordnungen weltlicher Macht. Und in dem Augenblick, wo der Staat und seine Institutionen nicht mehr mit der jeweilig herrschenden Form der Kirche, die durch deren eigene immanente Entwicklungsgesetze bestimmt wird, in Einklang sind, muss der Staat und dessen gegenwärtige Form einer Umwandlung unterworfen werden.

Die Konsequenz des Augustinismus hat nun aber nicht dem Staat als solchem allein, sofern er lediglich irdische Zwecke verfolgt, sein Existenzrecht entzogen und ihn zu einem Dasein aus kirchlichen Gnaden verurteilt, sondern auch den irdischen Betätigungen der Menschheit nur dann Berechtigung zuerkannt, wenn sie von der Kirche die Weihe und damit Norm und Richtung empfangen. »Unbekümmert um alle Verschiedenheiten in Sitte, Gesetz und Einrichtung, sammelt die himmlische Bürgergemeinde während ihrer irdischen Wallfahrt aus allen Völkern und allen Zungen der Erde die Bürger ihres Reiches«²⁾, hatte schon Augustin selber gesagt. Nicht gleichgültig sind alle diese Institutionen für die

1) Auch hierin ähnlich dem modernen Sozialismus. Vergl. STAMMLER, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung S. 62. — 2) De civitate Dei 19. 17: haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, non curans quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur.

Bürgergemeinde Gottes, sie müssen vielmehr alle unbedingt in ihren Dienst gestellt werden¹⁾.

Die von der Sünde befleckte Ehe muss entweder beseitigt oder aber durch die Kirche entsündigt werden, die Konsequenz ist das Mönchtum oder die sakramentale kirchliche Weihe. Das Privateigentum muss entweder, wie im Mönchtum, völlig dem Gemeineigentum weichen, oder aber, wie im sündensühnenden Almosen, fast ausschliesslich zu kirchlichen Zwecken verwendet werden.

Ich habe an anderer Stelle den Augustinismus mit dem Marxismus verglichen. Indem ich diesen Vergleich hier nochmals aufnehme, betone ich gleichwohl ausdrücklich: die Ähnlichkeit beider Systeme besteht nicht in dem, was sie über die Gestaltung des Wirtschaftslebens und der wirtschaftlichen Produktion aussagen. Denn was Augustin (übrigens nicht in *De civitate Dei*) hierüber lehrte, sind die kommunistischen Theorien seiner Vorgänger, und auch diese unterscheiden sich weit von dem theoretischen Sozialismus von KARL MARX. Nur insofern lässt sich der Vergleich überhaupt durchführen, dass beide, Augustin wie KARL MARX, eine Gesellschaftslehre aufgestellt haben, die eine teleologische in dem Sinne ist, als sie von einem transzendenten Zweckgedanken getragen ist. Der Staat und die Gesellschaft werden in den Dienst einer Macht gestellt, die beiden transzendent ist; dort in den Dienst der Kirche, hier in den Dienst des theoretischen Sozialismus mit seiner Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Die ganze Vergangenheit der menschlichen Gesellschaft hat nur im Gegensatz zu dieser die gesellschaftliche Zukunft bestimmenden Macht gestanden und deren freie Entfaltung gehemmt. Die zukünftige gerechte Gesellschaftsordnung liegt gleichsam als Enklave inmitten des Staates der Gegenwart, die Bewohner dieser Enklave sind die Träger des eigentlichen Fortschrittes der Gesellschaft, die deren mit dem sozialen Ideal nicht mehr übereinstimmende Form umgestalten und die einstige völlige Verwirklichung des Ideals herbeiführen werden.

Der Augustinismus ist, das kann man nicht bestreiten, der denkbar grösste Abfall von der Wirtschafts- und Gesellschaftslehre des Evangeliums. Das Einzelindividuum und sein Ewigkeitsberuf sind völlig ausgeschaltet aus diesem System. Der Dualismus, der durch die Umformung

¹⁾ S. zu dem folgenden SOMMERLAD, Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland I, 140—149, mit gelegentlicher Berufung auf DORNER, Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung 1873 S. 309—311. EICKEN, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung S. 111.

des Evangeliums zur Kirche in die Wirtschaftslehre der apostolischen Zeit hineingetragen worden war, ist in einseitiger Weise beseitigt, indem der rechtlich gefestigten Gemeinschaft der Kirche die ausschliessliche Regelung von Wirtschaftsleben und wirtschaftlicher Betätigung des Individuums überantwortet ist. Es war aber immerhin ein Ideal, das im Wirtschaftsleben eine weittragendere Bedeutung gewinnen musste als in der weiteren Ausgestaltung der Wirtschaftslehre.

Aurelius Augustinus vertritt in bemerkenswertem Gegensatz zu seinen Vorgängern, die Vorkämpfer der Reaktion waren, doch in gewissem Sinne den Fortschritt. Ein Laktanz hatte das Heilmittel gegen den staatlichen Absolutismus des vierten Jahrhunderts in der Wiederherstellung des dem göttlichen Weltgesetz entstammenden Naturrechts, Basilius und Johannes Chrysostomos in der Verwirklichung des gottgewollten Kommunismus des Konsums, wie er in einer seligen Vorzeit und in der vorbildlichen Muttergemeinde zu Jerusalem angeblich schon einmal bestanden hat, erkannt, Johannes Chrysostomos hatte zudem die Überordnung der Kirche über jede weltliche Macht, Theodoret die Proklamation der ehemaligen Gleichheit aller vor dem Staatsgesetz, Ambrosius die Durchführung der Gleichheit aller vor dem christlichen Sittengesetz als das Mittel, um aus dem Unheil der Gegenwart herauszukommen, gepriesen. Augustins Ideal hat dagegen die moderne staatliche Entwicklung seiner Zeit zur Voraussetzung. Er lernt aus ihr, er übernimmt sie, er überträgt ihre Grundkraft auf die Bürgergemeinde Gottes und bindet damit das Geheimnis des Erfolges für alle Zukunft an deren Entwicklung. Denn nicht der überwindet eine Richtung, die sich naturgemäss aus der Vergangenheit heraus gestaltet hat, der sie negiert, sondern nur der, der sie anerkennt und weiterbildet.

Es liegt in all dem Gesagten begründet, weshalb Augustin, der eine Staats- und Gesellschaftstheorie geben wollte, entgegen seiner Absicht ein Staatsprogramm und ein Wirtschaftsprogramm geschaffen hat. Fertig und fest hat er dieses dem germanisch-romanischen Mittelalter überliefert. Aber während die Staatslehre mittelalterlicher Zeiten sein Staatsprogramm nach mancherlei Seiten modifiziert und weitergebildet, immer mehr veräusserlicht und verschärft hat, hat das durch ihn systematisierte kirchliche Wirtschaftsprogramm ohne weitere Abänderung acht Jahrhunderte in vollem Umfang Bestand gehabt. Bis auf die Tage des Thomas von Aquino im dreizehnten Jahrhundert hat der Augustinismus als Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters gedient und gedauert.

SACH- UND NAMENVERZEICHNIS

Die Zahlen sind die Seitenzahlen, der Buchstabe a an ihnen bedeutet Anmerkung

- Ägypten** 41. 42. 69—73. 82.
 84. 99. 103. 104. 109a.
 126.
- Ämilien, römische Provinz** 184
- Älian 8**
- Adler, Georg** 7a. 12a. 22a.
 38a. 74a. 80a. 118a. 120a.
 153
- Afrika** 41. 42. 50. 56. 57. 58.
 59. 65. 69. 84. 104. 111.
 120. 124a. 198. 200. 203.
 207
- Alamannen** 57
- Alarich, König der Westgoten**
 41a. 42a. 207
- Alexander Severus, Kaiser** 43a.
 103. 108a. 110
- Alexandria** 71. 72. 73. 86. 87.
 149. 177. 202. 206
- Almosen, Christi Auffassung**
 8ff.
- , Paulus 26f. 60
- als Sündensühne: *Αἰδολογία*
 35; Cyprian 62. 67. 92.
 190f. 199; Origenes 85.
 92. 190f. 199; Aposto-
 lische Konstitutionen 90f.
 92; Gregor von Nazianz 137;
 Johannes Chrysostomos 157.
 181. 190. 199; Ambrosius
 190. 195. 199; Augustin
 198. 215
- Ambrosius** 61a. 173. 177. 184
 bis 197. 199. 201. 203.
 205. 210. 213. 216
- Ammianus Marcellinus** 57a.
 148a
- Anaxagoras** 79
- Antiochia** 24. 143. 147. 148.
 149. 150. 153. 154. 165.
 168. 202a
- Antonius, der heilige** 20
- Apostelgeschichte II, 41 S. 21;**
 II, 44 S. 22; IV, 4 S. 21;
 IV, 32 S. 22. 23. 24. 64.
 65. 151; IV, 34. 35 S. 22.
 151; IV, 36 S. 23; V, 4
 S. 24; V, 19 S. 21; IX, 43
 S. 12; X, 6 S. 12; X, 17
 S. 12; X, 32 S. 12; XI, 29
 S. 24; XII, 12 S. 23;
 XVIII, 3 S. 11
- Arbeit, Arbeitsteilung, Auf-
 fassung von Christus** 10;
 Petrus 12a; Paulus 25f.;
 Neues Testament 26a;
 Clemens Al. 81. 92. 119;
 Apost. Konst. 88; Basilius
 131ff. 183; Gregor Naz.
 137; Joh. Chrysost. 147.
 159. 183; Theodoret 167;
 Hieronymus 182; Origenes
 200; Augustin 200f.; Mit-
 telalter 26a
- Aristides, Apologet** 38
- Aristoteles** 118. 137. 168a.
 178. 181. 200
- Arkadius, Kaiser** 207
- Armenpflege, Jerusal. Gemeinde**
 24f.; Auffassung von Paulus
 26f.; *Αἰδολογία* 36; Apost.
 Konst. 89; Basilius 131;
 Joh. Chrysost. 150. 156;
 in Alexandria 124
- Armut, Auffassung von Cyprian**
 65; Clemens Al. 79. 179.
 189; Gregor Naz. 137.
 139; Gregor Nyss. 135;
 Joh. Chrysost. 144. 179;
 Theodoret 166; Hierony-
 mus 179; Ambrosius 185.
 189; Augustin 198. 203
- als Folge von Zuwendungen
 an die Kirche 175
- , Streit um Armut Christi
 14a. 21
- Askese, Auffassung Christi** 12.
 12a. 13a; Essäer 12a;
 Cyprian 65. 66. 92; Cle-
 mens Al. 80; Origenes 84.
 86. 87. 92; Basilius 131.
 133. 183; Gregor Naz. 137;
 Hieronymus 176. 183; Am-
 brosius 190. 195f.
- zur Zeit Konstantins 124f.
- , Folge kirchlicher Verwelt-
 lichung 124a
- Asterius von Amasia** 122
- Asylrecht, kirchliches** 142a
- Athanasius** 125a
- Athen** 126
- Athenagoras** 39
- Augustin** 14a. 50a. 61a. 173.
 197—216
- Augustus, Kaiser** 57. 70a
- Aurelian, Kaiser** 102. 103
- Aurelius Victor** 70a
- Auswanderung der Christen** 54
- Avitus, Kaiser** 42a
- Bätika in Spanien** 56
- Barnabasbrief** 37. 38
- Basilius von Cäsarea** 126—135.
 136. 138. 139. 141. 154.
 155. 164. 169. 177. 180.
 183. 185. 194. 199. 201.
 213. 216
- Bauer, Adolf** 73. 87a
- Bauer, Bruno** 134a
- Baunard** 184
- Bebel, August** 127a
- Bedürfnis, wirtschaftliche Wer-
 tung bei Tertullian** 53;
 Clemens Al. 77; Origenes
 84; Basilius 131f.; Joh.
 Chrysost. 167; Theodoret
 168; Augustin 203
- Beer, Adolf** 27a
- Belgier, gallische Völkerschaft**
 57
- Beloch, J.** 57. 70a. 71. 100.
 121a
- Below, Georg von** 107a. 163a
- Benedikt von Nursia** 61a. 131a
- Bergbau, Bergarbeiter, in Kar-
 thago** 46a
- , in Dacien 99
- , Christus als B. 91
- Beruf, Auffassung von Christus**
 9; Paulus 27; Clemens Al.
 80; Theodoret 165f.
- , Hierarchie d. Berufe bei
 Joh. Chrysost. 161f.
- , soziale Bindung im Römer-
 reich 106—110. 120
- Besitz, Auffassung von Christus**
 9—14. 20; Justin. Martyr
 38; Tertullian 48. 60;
 Clemens Al. 76. 79. 192;
 Origenes 85; Apost. Konst.
 91; Basilius 131; Gregor
 Naz. 137; Joh. Chrysost.
 146. 154. 179; Theodoret
 168; Ambrosius 192
- Bethlehem, Kloster** 174
- Beugnot** 206a

- Bevölkerung in Ägypten und Alexandria 71. 149; in Antiochia, Seleucia, Rom 149f.; z. Z. Tertullians 53 bis 59. 60
- Beyschlag, Willibald 6a. 7a. 9a. 13a. 16a. 22. 23a
- Birnbaum 36a
- Bithynien 40. 59. 121a
- Bittl 184a
- Blanquey 88a
- Blümner, Hugo 112a
- Bluntschli, Johann Kaspar 16a
- Bonifatius, Statthalter 207
- Bonwetsch, N. 173a. 210a
- Bresslau, Harry 39a
- Brieger, Theodor 123a
- Brunner, Heinrich 124a
- Bruns 125a. 177a
- Bücher, Karl 39a. 83a. 97. 100a. 103a. 104a. 112. 148a
- Bulmerincq, August von 142a
- Burckhardt, Jakob 119. 122a. 125a. 131a
- C**äsar, C. Jul. 56. 149
- Cäsarea 126. 129. 138. 194
- Caillau 137a
- Caracalla, Kaiser 73. 102
- Cassius Dio 56a. 73a
- Cato 49. 163a. 188
- Celsus 40
- Chalcedon, Synode (403) 142. (451) 200
- Chlodovech, Frankenkönig 123a
- Chon, M. 22a
- Christus 5—20. 61. 77. 78. 79. 132. 176. 179. 181. 196. 200. 211
- Christengemeinden 39. 40. 51. 52. 58
- Cicero, M. Tullius 49. 50. 100. 119. 163a. 183a. 185. 188a. 190. 208. 209
- Cimbern und Teutonen 57.
- Circumcellionen 207
- Clemens von Rom 37
- Clemens von Alexandria 14a. 73—84. 85. 88. 91. 92. 93. 114. 119. 120. 128. 135. 136. 137. 141. 144. 146. 155. 168a. 178. 179. 180. 189. 192. 194. 198
- Columella 53a. 163a
- Commodus, Kaiser 42a
- Conrad, Johannes 113a
- Contzen, Heinrich 25a. 180a. 212a
- Crispus 121a
- Curius Dentatus 184
- Cyprian 9a. 55. 58a. 61—69. 84. 85. 87. 88. 92. 93. 98a. 115a. 116. 128. 134. 137. 141. 142a. 146. 155. 157. 175. 180. 189a. 190. 191. 194. 199. 212a
- Cyrus am Euphrat 165
- D**amasus, Papst 195
- Demokrit 79
- Despotismus im Römerreich 106. 109. 110. 111. 120f. 123. 141. 164. 169. 196. 216
- Deutschland im 16. Jahrh. 113
- Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* 35—37
- Dio Chrysostomos aus Prusa 73a. 121a
- Diodor aus Sizilien 70a. 71. 149
- Diogenes von Laerte 74a
- Diogenes von Sinope 75. 159
- Diognetbrief 38
- Diokletian, Kaiser 39a. 70. 99a. 100. 102a. 103. 111. 112. 113. 121. 122. 138
- Donatisten 207. 208
- Dorner, August 209a. 212a. 215a
- Doulcet 21a
- Dove, Richard 36a. 46a. 88a. 176a. 195a
- Dräsecke 38a
- Dualismus der christl. Wirtschaftsanschauung 29—31. 35. 43. 49. 60. 80. 92. 206. 215f.
- E**bert, Adolf 43a. 47a. 57a. 59a. 111a. 112a. 114a. 173a. 181a. 184a. 185a. 191a. 195. 197a
- Ehe, Familie, Auffassung der Essäer 12a; von Tertullian 47f.; Cyprian 66; Joh. Chrysost. 157; Hieronymus 181f. Ambrosius 195f.; Augustin 215
- , in Afrika und Ägypten 53a
- , Eherecht 22a
- , Ehegesetze 55a
- Eigentum, Eigentumsrecht, nach Barnabasbrief 37; Cyprian 65f. 194; Clemens Al. 79f. 194; Origenes 84f. 194; Basilius 127f. 201; Joh. Chrysost. 144f. 154f.; Hieronymus 180. 194; Ambrosius 194. 201. 206; Augustin 201f. 204. 215
- Elagabal, Kaiser 102
- Elster, Ludwig 55a. 105a. 113a
- Elvira, Konzil von 125a. 177a
- Endemann, Wilhelm 83a. 125a
- Engels, Friedrich 18a
- England im 16. Jahrh. 113
- Epheserbrief IV, 28 S. 26; IV, 6 S. 27
- Epiphanes, Gnostiker 74
- Erbrecht, Vorstoss gegen natürliches E. durch Cyprian 62f. 175. 199; Basilius 134. 199; Joh. Chrysost. 155; Augustin 199f.
- Erbschleicherei 175
- Erman, Ad. 72a
- Essäer 12a
- Eusebius 43a. 57a. 82a. 122a. 125
- Evangelium über Gottesreich 6f.; Mammonsdienst 7; Werkheiligkeit 7ff; Beruf und Besitz 9. 20; Staat 15f. 21; Gut 17; Kommunismus 18f.
- Ewald, Heinrich von 24a
- , Paul 185a
- F**acundus von Hermiane 164a
- Felix, magister militum 207
- , Ludwig 26a
- Feuerlein 208a
- Fischer, Karl 26a
- Fitting, Hermann 43a
- Förster, Theodor 184a. 185a. 188a. 191a. 202a
- Franciscus von Assisi 20
- Franz, A. 11a
- Friedberg, Emil 15a. 26a. 35a. 37a. 40a. 46a. 59a. 142. 164a. 177a
- Friedländer, Ludwig 40a. 44a
- Friedrich Wilhelm I. 123a
- G**alaten in Kleinasien 131a
- Galaterbrief III, 28 S. 28
- Galenos aus Pergamon 41
- Galerius, Kaiser 120
- Gallien 121a
- Gallienus, Kaiser 57
- Garnier 134a

Gebot und Rat nach Christus
14a; Origenes 85. 190;
Joh. Chrysost. 154; Hieronymus 180; Ambrosius 190
Geiserich, Wandelenkönig 42a
Geld, Geldverschlechterung,
Geldabfluss 39. 70. 71.
99. 102. 137. 50a. 198.
200
Geldwirtschaft in Ägypten 70.
99; im Altertum 97. 98.
100. 110
Gelehrsamkeit und Wissenschaft
in Karthago 42; Auffassung
von Tertullian 47. 59; von
Hieronymus 183
Gellius, Aulus 50a
Gelzer, Heinrich 123 a. 126.
164a
Getreide, Mangel im Römerreich
39; Handel in Antiochia
148a
Gibbon, Edward 122a
Gierke, Otto 44a. 68a. 119a
Gieseler, Johann Karl Ludwig
41a
Gilbert 189a
Gnostiker 74
Goethe, Wolfgang von 66
Gothaer Programm 148
Gracchen 101a
Grandgeorge, L. 209a
Gregorius Thaumaturgus 86
— von Nazianz 126. 129. 136
bis 142. 146. 168. 177. 178.
200. 213
— von Nyssa 126. 135—136.
144.
— der Grosse 210a
— der Siebente 213
Gregorovius, Ferdinand 208a
Greiling 26a
Griechen 41. 73ff. 120. 126.
130. 133
Grisar, Hartmann 27a. 46a.
208a
Grosskapital 39
Grüzmacher, Georg 61a. 131a.
173a. 174a. 176a. 177a.
178a. 179a. 181a. 182a
Grupp, Georg 11a. 12a
Gut, Güterlehre bei Christus
17; Tertullian 48. 51; Cy-
prius 65; Clemens Al.
76. 77ff.; Joh. Chrysost.
145

Habsucht, Auffassung von Pli-
nius d. ä. 50; Laktanz 113.
138; Asterius 122; Kon-
stantin 125; Gregor Naz.
139; Joh. Chrysost. 143
Hadrian, Kaiser 43a. 71a. 90a
Hänel, Gustav 124a
Häretiker bei Tertullian 59; Au-
gustin 208
Hahl, Albert 113a
Hahn, Traugott 210a
Hale, Mathew 55a
Handel, Zwischenhandel im
Römerreich 39a; Karthago
42a; Ägypten 69; mit
Indien 50; der Kleriker
176f.
—, Auffassung: Evangelium 10;
Tertullian 49 f. 60. 92;
Römer 49; Clemens Al.
82f.; Gregor Naz. 138;
Joh. Chrysost. 160; Hier-
onymus 177. 200; Am-
brosius 189; Augustin 200;
Sulpicius Severus 177a
Hannibal 101
Hardt, Wilhelm 11a
Harnack, Adolf 12a. 13a. 18a.
28a. 35a. 38a. 40a. 46a.
47a. 86. 88a. 124a. 125a.
126a. 174a. 177a. 195a
Hartel, Wilhelm 46a. 62a
Hase, Karl von 20a. 27a. 37a.
38. 82a. 88a. 111a. 135.
141a. 143a. 173a
Hatch 124a. 125a. 177a
Haupt, Erich 9a. 10a. 11.
11a. 14a. 16a. 35a. 40a
Hauschild, G. R. 59a
Hefe, Karl Joseph 88a
Hegel, Karl 109a. 124a
Heinrich, Georg 40a. 45. 134a
Helvetier, keltischer Stamm 56
Hermas 37. 38
Hermogenes 59a
Hertling, Georg Freiherr von
208a
Herzog, Johann Jakob 91a. 122a.
131a
Hesekiel, XVIII, 7. 8 S. 82. 178
Hieronymus 61. 73a. 119. 173
bis 184. 194. 195. 200
Hildebrand, Bruno 102a
Hilgenfeld, Adolf 12a. 38a. 74a
Hippo regius in Numidien 69a.
207. 208
Hirschel 124a

Hirschfeld, Otto 39a. 46a. 99a.
101a. 103a. 105a. 106a.
110a
Hitze, Franz 116a
Hölscher 201a. 211a
Holm, Adolf 58. 107a. 108a
Holstenius, Lukas 131a
Holtzmann, Heinrich 22a. 24a
Honorius, Kaiser 41a. 206
Horatius 50. 183a
Hundeshagen, Karl Bernhard
21a. 22a. 25a. 43a
Hungersnot im Römerreich 39;
in Italien 42a; in Cäsarea
129. 138. 194
Hygin 103
Ignatius von Antiochia 91a
Ihm, Max 101a. 184a. 202a
Illyrier in Ägypten 73
Inama-Sternegg, Karl Theodor
von 100a
Isaak, Mönch 142
Isolierung wirtschaftlicher Fak-
toren bei Joh. Chrysost. 147
Italien 41. 44. 57. 70. 98a.
195a. 203
Jakobus, Apostel 29
Jakobusbrief I, 9. 10 S. 29a;
II, 6 S. 29; IV, 17 S. 29;
V, 1—6 S. 29
Jerusalem 23. 24. 25. 130. 154
Johannesevangelium IV, 31S. 11;
VI, 12 S. 11; XII, 8 S. 13;
XIII, 4 S. 11; XVIII, 36
S. 15
Johannesbrief, erster III, 17 S. 8.
28a
Johannes Chrysostomos 14a. 25.
142—165. 167. 169. 179.
180. 183. 190. 194. 196.
199. 206. 216
Johannes Damascenus 164a
Josephus 12a. 71a
Juden in Ägypten 73. 90
Julian, Kaiser 143. 148a
Jülicher, Ad. 35a
Justinian, Kaiser 70. 164a
Justinus Martyr 37
Kapital und Arbeit bei Joh.
Chrysost. 147. 148. 154
— kauft Landbesitz 163a
Kappadokien, Kappadokier 126.
131a. 134. 139. 142. 197
Karl der Grosse 210a. 213

- Karlowa, Otto 39a. 43a. 101a.
103a. 105a. 107. 108a.
109. 111a. 123a. 124a
- Karpokrates, Gnostiker 74
- Karthago 42. 43. 46. 57. 61a.
65. 100
- Kauf, Lehre vom K. bei Cle-
mens Al. 83
- Kaufmann, Georg 183a
- Kautz, Julius 7a. 11a. 18. 27a.
37a. 78a. 83a. 136a
- Keil, Heinrich 49a
- Keim, Theodor 12a. 38a
- Kellner, Heinrich 56a
- Kirche, Kirchenverfassung,
Kirchenrecht 35. 46f. 126a.
196. 210
- Kleinasion 121. 125. 126
- Klerus, *Ἀδελφί* 35; Tertullian
46f. 59; Cyprian 61. 68;
Apost. Konst. 89; Hierony-
mus 176
- als Nutzniesser des Kirchen-
guts 26a
- Kluge, Friedrich 26a
- Knöll, Pius 205a
- Koblenz, Zoll zu 99a
- Kolonat im Römerreich 109; in
Ägypten 109a; in Afrika 207
- Kolossenerbrief III, 11 S. 28;
III, 22 S. 27; IV, 1 S. 27
- Kommunismus: Stellung der
Essäer 12a; d. Evangeliums
18f. 21; d. Urgemeinde zu
Jerusalem 23—25; Paulus
28; *Ἀδελφί* 35; Clemens
Rom. 37; Tertullian 52.
93; Cyprian 64f. 69. 93;
Clemens Al. 74. 80. 93.
141; Laktanz 115—118.
121. 141. 169. 194. 201.
203; Basilius 129f. 141.
169. 194. 201. 216; Gre-
gor Naz. 140 f.; Joh.
Chrysost. 148. 150—154.
164. 169. 180f. 194. 216;
Ambrosius 192f. 194. 201;
Augustin 201. 203
- Konstantin d. Gr. 119a. 122 bis
125. 176. 203. 205. 208
- Konstantinopel 70. 126. 148.
150. 153. 154. 177. 196
- Konstantius 176
- Konstitutionen, Apostolische 88
bis 92. 131. 137. 164
- Konsumtion, Auffassung von
Clemens Al. 76; Basilius 130
- Korintherbrief, erster: IV, 12
S. 11. 26; VII, 20 S. 27;
VII, 21 S. 27; VII, 22
S. 28; VII, 30. 31 S. 12a;
IX, 14 S. 26; XI, 21 S. 28a;
XII, 13 S. 28; XVI, 1 S. 24
—, zweiter: VIII, 1 S. 24; IX, 2
S. 24; IX, 12 S. 24
- Krakauer, Georg 106a
- Krates 79
- Kreditwirtschaft im Altertum
100f. 110
- Krüger, Gustav 38a
- Krüll 89a
- Kuhn 107a. 109a
- Kunstauffassung von Tertullian
48. 59
- Kurtz, Johann Heinrich 123a
- Kyniker 74. 159
- Lactantius 111—122. 136. 137.
138. 141. 154. 169. 178.
194. 201. 203. 208. 209.
213. 216
- Lagarde, P. A. de 88a. 89a.
90a. 91a
- Lamprecht, Karl 106
- Lampridius, Aelius 108a
- Landwirtschaft in Afrika 41;
in Ägypten 69. 70
- , Auffassung von Cato 49;
Xenophon 133; Basilius
133. 163; Joh. Chrysost.
161. 163
- Lassalle, Ferdinand 63.
- Lau 210a
- Laurent, François 22a
- Laveleye 21a
- Lehenswesen im Mittelalter 106f.
- Lehr, Julius 17a. 105a
- Leo, Fritz 108a
- Leptis Magna 69a
- Levesseur 89a
- Lexis, Wilhelm 105a. 112a.
113a
- Lezius, Friedrich 10a. 21a
- Libanios, Rhetor 143. 144
- Libyer in Ägypten 73
- Ligurien, röm. Provinz 184
- Lindner, Theodor 14a. 21a
- Livius 50a. 101
- Loening, Edgar 38a. 44. 45.
81a. 123a. 124a. 125a.
142a. 164a. 175a. 177.
189a. 200a. 204a. 207a
- Loofs, Friedrich 22a. 52a. 123a.
126a. 129a. 130a. 134a
- Loskauf von Gefangenen, Los-
kaufskassen bei Tertullian
46; Apost. Konst. 91; Lak-
tanz 115; Ambrosius 196.
- Lukasevangelium III, 13 S. 82;
VI, 20 S. 20; VI, 24 S. 20;
VI, 34 S. 38a. 83; VI, 35
S. 8. 178; VII, 34 S. 121.
IX, 25 S. 19. 38a; X, 7
S. 10. 11a; X, 38—42 S. 111;
XI, 39—41 S. 9; XI, 41
S. 8. 62. 85. 128. 157. 191.
198; XII, 22 S. 38a; XII,
31 S. 38a; XII, 33 S. 13;
XII, 34 S. 38a; XII, 41
S. 13; XII, 42 S. 13; XII,
48 S. 13; XIV, 13. 14
S. 7a. 10; XIV, 21 S. 196;
XVI, 2 S. 13; XVIII, 18
bis 39 S. 78a; XVIII, 22
S. 14; XVIII, 25 S. 20;
XIX, 13 S. 10; XIX, 16
S. 13; XIX, 23 S. 10; XX,
25 S. 15; XXII, 25 S. 15
- Lusitanien in Spanien 56
- Luther, Martin 8. 9a. 10a. 14a.
24a. 113a. 206
- Luxus, Auffassung von Christus
12; Tertullian 59. 60;
Clemens Al. 76f.; Joh.
Chrysost. 158a.; Theodo-
ret 167; Hieronymus 179a.
180
- Mabillon, Jean 181a
- Mailand 57. 123a. 184. 196.
198. 207
- Malthus, Robert 55
- Manifest, kommunistisches 18f.
148
- Mansi, J. D. 142a
- Marbod 56
- Marcion, Gnostiker 59
- Marina, G. 27a
- Markomannen 54. 56. 57
- Markus, Kaiser 38. 39. 41. 55.
56. 58. 99
- Markusevangelium VI, 3 S. 11a;
VI, 43 S. 11; VIII, 8 S. 11;
VIII, 14 S. 11; VIII, 36
S. 19. 38a; X, 17—31
S. 78; X, 42 S. 15; XI,
12 S. 11; XII, 17 S. 15;
XIV, 7 S. 13
- Marquardt, Joachim 27a. 46a.
49a. 50a. 72a. 101a. 106a.
108a

- Marx, Karl 18a. 215
 Matthäusevangelium V, 42 S. 38;
 V, 45 S. 38a; VI, 19. 20
 S. 38; VI, 25 S. 38a; VI,
 31 S. 38a; X, 9. 10 S. 11,
 13. 132. 201; XI, 19 S. 12;
 XII, 48 S. 196; XIII, 24
 S. 10; XIII, 45 S. 10; XIV,
 20 S. 11; XV, 32 S. 11;
 XVI, 5 S. 11; XVI, 26
 S. 19. 38; XVII, 24—27
 S. 16; XIX, 16 ff. S. 78.
 190; XIX, 21 S. 13. 181;
 XX, 1 S. 10; XX, 26 S. 15;
 XX, 28 S. 11; XXII, 21
 S. 15; XXV, 20 S. 13;
 XXV, 27 S. 10; XXV,
 35 S. 133; XXVI, 6 S. 11;
 XXVI, 8 S. 11a; XXVI,
 11 S. 13
 Maurenbrecher, Bertold 9a.
 Mauretaniën, Mauren 41. 54. 56.
 57. 207
 Menger, Karl 102a. 105a
 Merkantilismus bei Laktanz 114;
 Hieronymus 180
 Meyer, Eduard 27a. 28a. 39a.
 40a. 41a. 50a. 55. 57. 58a.
 71. 83a. 97. 98. 99. 100a.
 103a. 106. 108a. 118a.
 120a. 126a. 130a. 154a.
 133a. 149. 163a
 Meyer, G. 197
 Miaskowski, August von 113a
 Michaelis, Heinrich 102a. 103a.
 112a
 Midas, Phrygerkönig 168a
 Migne, Jacques Paul 51a. 59a.
 74a. 76a. 77a. 78a. 79a.
 80a. 81a. 82a. 84a. 85a.
 86a. 87a. 88a. 122a.
 127a. 128a. 129a. 130a.
 131a. 132a. 133a. 134a.
 135a. 136a. 137a. 138a.
 139a. 140a. 143a. 145a.
 146a. 148a. 150a. 155a.
 156a. 157a. 158a. 159a.
 165a. 166a. 167a. 168a.
 169a. 173a. 174a. 178a.
 186a. 189a. 190a. 192a.
 193a. 195a. 196a. 199a.
 202a. 207a. 211a
 Minoriten 14a
 Mitteis, Ludwig 39a. 42a. 70a.
 73a. 87a. 97. 98. 102.
 107a. 109a. 138
 Möhler, Johann Adam 28a. 78a.
 Möller 131a
 Mönchtum, bei Origenes 87;
 im Orient 125. 126; bei
 Basilius 131; Joh. Chrysost.
 157; Hieronymus 173. 176.
 181. 183f.; Ambrosius 195;
 Augustin 205. 215
 Mommsen, Theodor 28a. 41a.
 42a. 44. 49a. 56a. 69a.
 71. 73a. 101a. 102a. 104a.
 109a. 110a. 112a. 119a.
 121a. 138. 143a. 144a.
 148a. 149
 —, Tycho 136a. 137a. 141a
 Montanismus 43a. 47
 Moses, II. Mos. XIX, 5. 6
 S. 90; XX, 7 S. 82;
 XXIII, 15 S. 90; III. Mos.
 XXVII, 30 S. 36; IV. Mos.
 XVIII, 8—13 S. 90;
 XVIII, 24 S. 36; V. Mos.
 XII, 6 S. 36; XIV, 22
 S. 36; XVI, 16 S. 90;
 XVII, 12 S. 62; XXIII,
 19. 20 S. 177. 178. 188.
 189
 Nathusius, Martin von 6a. 20a.
 22. 23a
 Naturalwirtschaft im ausgehen-
 den Altertum 102 bis 106
 Neander, Johann August Wil-
 helm 208a
 Nero, Kaiser 99
 Neumann, Karl Johannes I,
 123a
 —, — — II, 45
 —, Max 83a. 124a. 125a.
 178a. 189a. 200
 Nicäa 123a. 124
 Nicolaus III., Papst 14a
 Nietzsche, Friedrich 126a
 Nikomedia in Bithynien 111.
 119. 121
 Nitzsch, Karl Wilhelm 14a.
 39a. 42a. 101a
 Numantischer Krieg 101a
 Numidien 41. 65. 111a. 197.
 207
 Oncken, August 132a. 213a
 Origenes 39. 84—88. 92. 119a.
 128. 135. 137. 154. 155.
 157. 177. 179. 180. 185.
 190. 191. 194. 199. 200
 Orosius 149
 Overbeck, Franz 38a. 82a
 Parther 54. 56. 57
 Patriziat deutscher Städte des
 Mittelalters 107a
 Paulus, Apostel 24a. 25—28.
 60. 159. 160. 183a. 200
 Pelagius 14a
 Perser 73
 Pertinax, Kaiser 106a
 Pest (vom Jahre 167) 58. (vom
 Jahre 253) 68
 Petrus, Apostel 12a. 47a. 61
 Pfleiderer, Otto 35a
 Pflüger, Paul 22a. 37a. 128a.
 130a
 Philemonbrief XVI S. 27
 Philon 12a
 Phöniker 41. 69. 73
 Pick, B. 39a. 100a. 102a. 103a
 Plato 74. 75. 100a. 117. 118.
 119. 120. 121. 126. 129.
 130a. 131a. 153a. 154.
 163. 164. 168. 181. 208.
 209. 212
 Plinius, der ältere 50. 53a. 99.
 149
 —, der jüngere 40. 59
 Plutarch 57.
 Polybios 100a. 120
 Polykarpus 91a
 Preis, Getreidepreise in Italien
 und Orient 98a; in Anti-
 ochia 148a; in Rom 103a;
 Preissteigerung zur Kaiser-
 zeit 99; Preislehre bei Cle-
 mens Al. 82. 83; Laktanz
 113
 Probus, Kaiser 108a
 Prokopius von Cäsarea, Bell.
 Vandal. 41a
 Proletariat 39
 Prosper 207
 Queipo 102a
 Ramsay 126a
 Ranke, Leopold von 123a. 209
 Rauschen 208a
 Redepenning 86a
 Reichspost, römische 39a. 97a.
 101
 Reichtum, Auffassung vom Evan-
 gelium 20. 40; Paulus 28;
 Jakobus 29; Hermas 37;
 Justin. Mart. 38; Cyprian
 65; Clemens Al. 75. 76f.
 79. 189; Origenes 84; Ba-
 silius 127; Gregor Nyss.

- 135; Joh. Chrysost. 143 f. 179; Theodoret 165 f.; Hieronymus 179. 180; Ambrosius 185. 189; Augustin 198
- Reichtum der Christengemeinden 59
- Reifferscheid, August 46 a. 48 a. 53 a. 60 a
- Retberg, Friedrich Wilhelm 64 a
- Reuter, Hermann 196 a. 200. 201 a. 203. 204. 206 a. 209. 210. 211 a. 212
- Revillout 109
- Richter, Amilius Ludwig 36 a. 46 a. 88 a. 176 a. 195 a
- Ritter, Konstantin 163 a
- Ritschl, Albrecht 46 a
- Rodbertus, Joh. Karl 83 a. 97 a
- Römerbrief X, 12 S. 28; XV, 26 S. 24
- Römerreich, wirtschaftl. Rückgang 38 f. 68. 93. 97. 111
- Rohde 102 a
- Rom 42. 44. 46. 59. 70. 71. 105. 106. 149. 160. 174. 175. 198. 207
- Roscher, Wilhelm 14 a. 24 a. 60 a. 83 a. 85 a. 97 a. 100 a. 101 a. 150. 156 a. 203
- Rothe, Richard 26 a. 81 a. 126 a
- Rousseau, Jean Jaques 16 a
- Rudorff, Adolf August Friedrich 43 a
- Rufinus 131
- Russland 110
- Saalschütz 36 a
- Salvianus von Massilia 21. 21 a. 42 a. 62. 121 a. 207 a
- Sardika, Konzil von (341) 142 a
- Sardinien 42 a
- Savigny, Friedrich Karl von 36 a. 176 a
- Schäffle, Albert 27 a. 100 a. 103 a. 112 a
- Schaff, Philipp 123 a
- Schlosser, Friedrich Christoph 49 a
- Schmidt, Ludwig 42 a. 56 a. 207 a
- Schulte, Aloys 27 a
- Schwabe, Ludwig 173 a. 184 a
- Schwarz, Hermann 25 a
- Schwegler, Albert 43 a
- Seeberg, Reinhold 5 a. 38 a. 173 a. 201. 203. 210.
- Seeck, Otto 42 a. 53 a. 54. 55 a. 57 a. 58 a. 99 a. 111 a. 112 a. 119 a. 123 a. 124 a. 125 a. 143 a. 148 a
- Seleucia am Tigris 149
- Seneca, Stoiker 28 a. 47. 73 a
- Seuffert 123 a
- Severus, Septimius, Kaiser 44. 73. 105
- , Sulpicius 177 a
- Sill, Henry A. 133 a
- Sirach III, 33 S. 62; XXIX, 12 S. 62
- Sizilien 41. 42 a
- Sklaverei im Altertum 27 a; in Afrika 42; Auffassung bei Paulus 27; Apost. Konst. 91; Gregor Naz. 140; Joh. Chrysost. 152 f. 158 a; Augustin 204 f.; christliche Sklaven 39. 46 a. 91 a; Freilassung zu Bürgerrecht 123 a. 124
- Sohm, Rudolf 18 a. 35. 126 a. 184 a. 195 a
- Sokrates aus Athen 119. 129 a. —, aus Konstantinopel 71 a. 124 a. 125 a
- Sommerlad, Theo 43 a. 58 a. 84 a. 99 a. 101 a. 128 a. 132 a. 205. 209 a. 215 a
- Sozomenos aus Palästina 125 a
- Sprüche Salomons III, 9. 10 S. 90; XI, 26 S. 90. 139; XIII, 11 S. 82; XV, 27 S. 137 a; XIX, 17 S. 137 a. 139
- Staat, Entwicklung im Römerreich 109
- , Auffassung von Christus 15 f. 21; Justin Mart. 38; apost. Väter 40; Tertullian 43 f. 47. 59. 92; Cyprian 68. 92; Clemens Al. 81; Origenes 86; Apost. Konst. 89; Basilius 130; Joh. Chrysost. 164; Ambrosius 196; Augustin 204 f. 210 ff. Platos Staatsideal 117 ff. 126. 129. 133. 141. 154. 161. 163. 180. 208 f. 212
- , christlicher Staat 16 a
- Städlin 185 a
- Stammler, Rudolf 18 a. 126 a. 214 a
- Stein, Ludwig 153
- Steuern, Steuerwesen im Römerreich 39; Ägypten 72. 103; Kaiserzeit 103. 108; Haftpflicht der Dekurionen 107; Steuerpflicht der Kirche 197
- Stier, Joh. 46 a. 47 a
- Stoiker 28 a. 38. 47. 74. 75. 86. 92. 119 a. 134. 154. 180. 185. 190
- Strabo 41 a. 46 a. 71 a
- Strafrecht 162
- Sybel, Heinrich von 87 a
- Symmachus, Präfekt 97
- Syrien 148 a. 168. 173. 201 a
- Tabariten 207
- Tacitus 212 a
- Tarragona, Konzil von (516) 177 a
- Taxordnung Diokletians 112
- Teichmann, Karl 6 a
- Teleologie des Wirtschaftsprogramms: Evangelium 16 f. 210; *Αἰδολογία* 35; Clemens Al. 77; Joh. Chrysost. 146; Augustin 210
- Tempelgut in Ägypten 70 a
- Tenkterer, germanische Völkerschaft 57 a
- Tertullian 42—60. 69. 73. 84. 91. 92. 93. 98 a. 120. 189 a
- Teuffel, Wilhelm 111 a. 112 a. 114 a. 173 a. 184 a
- Theodoretus 165—169. 197. 212. 216
- Theodosius d. Gr., Kaiser 175. 196. 208
- Thessalonich in Makedonien 196
- Thessalonikerbrief, erster IV, 11. 12 S. 26
- , zweiter III, 6 S. 26; III, 8 S. 11. 26; III, 10 S. 26. 132
- Thomas von Aquino 216
- Thonissen 22 a
- Thraker in Ägypten 73; König der Thraker 174
- Timotheusbrief, erster V, 8 S. 26; V, 10 S. 26; V, 18 S. 11; VI, 1 S. 27; VI, 9 S. 28; VI, 17—19 S. 28
- Tobias XII, 9 S. 62
- Toleranz von Trajan 40; Tertullian 47; Joh. Chrysost. 142; Ambrosius 195
- Trajanus, Kaiser 40. 99

- Treitschke, Heinrich von 109.
212a
- Trier 99a. 121. 184
- Tripolis in Afrika 41
- Troplong 28a
- Uhlhorn, Gerhard** 9a. 22a.
26a. 27a. 45a. 52a. 67a.
78a. 80a. 81a. 85a. 88a.
90a. 91a. 115a. 139a.
140. 158a. 179a. 180a.
185a. 190a. 195a. 201a
- Umwertung der Werte bei Cle-
mens Al. 77; Cyprian 66;
Gregor Naz. 141; Joh.
Chrysost. 146. 155
- Urgemeinde zu Jerusalem 21 bis
25. 63. 67. 130. 151. 154.
216
- Uspeter, germanische Völker-
schaft 57a
- Valentinianus I., Kaiser** 175.
176. 177
- , III., Kaiser 142a. 207
- Valentinianer 59a
- Valerianus, Kaiser 104a. 105. 106
- Vallarsi 173a. 174a. 175a.
176a. 177a. 178a. 179a.
180a. 181a. 182a. 183a
- Vanhoutte, Hubert 14a
- Varges 73a
- Varro, M. Terentius 163a
- Vaterland, Stellung des Hierony-
mus 181; Ambrosius 195f.
- Velleius Paterculus 56
- Vereinswesen in Rom 44f.
— bei den Christen 44a. 45a.
58
- Vergilius 116. 183a
- Vermögensverwalter der Kirchen
200
- Verus, Kaiser 56
- Verweltlichung der Kirche 123.
124. 174f. 184. 197
- Vespasianus, Kaiser 41a. 42a
- Voltaire 122a
- Vopiscus, Flavius 71a. 108a
- Wandalen** 41a. 207
- Ward, Frank G. 25a. 113a
- Wattenbach, Wilhelm 158a.
179a
- Weber, Simon 6a. 11a
- Weibergemeinschaft bei den
Gnostikern 74; bei Plato
118. 119
- Weiss, Johannes 6a. 35a
- Weltpolitik der Kaiser 98
- Werkheiligkeit bei Hermas 37;
Cyprian 62. 69. 92. 199;
Origenes 85. 92. 199; Apost.
Konst. 90; Laktanz 115;
Joh. Chrysost. 157. 199;
Ambrosius 191f. 199; Augu-
stin 199
- Westgoten 57a
- Wiebe, Georg 113a
- Wilcken, Ulrich 69. 70a. 71a.
72. 73a. 99. 104
- Wirtschaftsleben, Stellung der
Christen zum 51. 52. 60
- Wissowa, Georg 46a. 48a. 53a.
60a
- Wünsche, August 35a
- Xenophon** 129a. 133
- Zahn, Theodor** 38a
- Zehent im Mosaischen Recht
36; *Αιδαχή* 36; Apost.
Konst. 90. 92; bei Cyprian
67. 69. 92; Origenes 87.
92; Joh. Chrysost. 157;
Augustin 199.
- Zeno, Stoiker 75
- Zimmern 43a
- Zins, Zinsgeschäft in Ägypten
70; im 3. Jahrh. 100. 121
— Stellung des Clemens Al.
82. 83. 92. 178; Origenes
88. 177; Laktanz 114. 121.
178; Konstantin 124; Ba-
silius 134. 177. 189; Gre-
gor Nyss. 136; Gregor Naz.
136. 178; Joh. Chrysost.
158; Hieronymus 177; Am-
brosius 177. 186—188.
195; Augustin 199f.
- Zöckler, Otto 35a
- Zonaras, Johannes 57
- Zumpt, Karl 55a
- Zwiedineck-Südenhorst, Otto von
27a.