

# **DIE POLIS IN KIRCHE UND WELT**

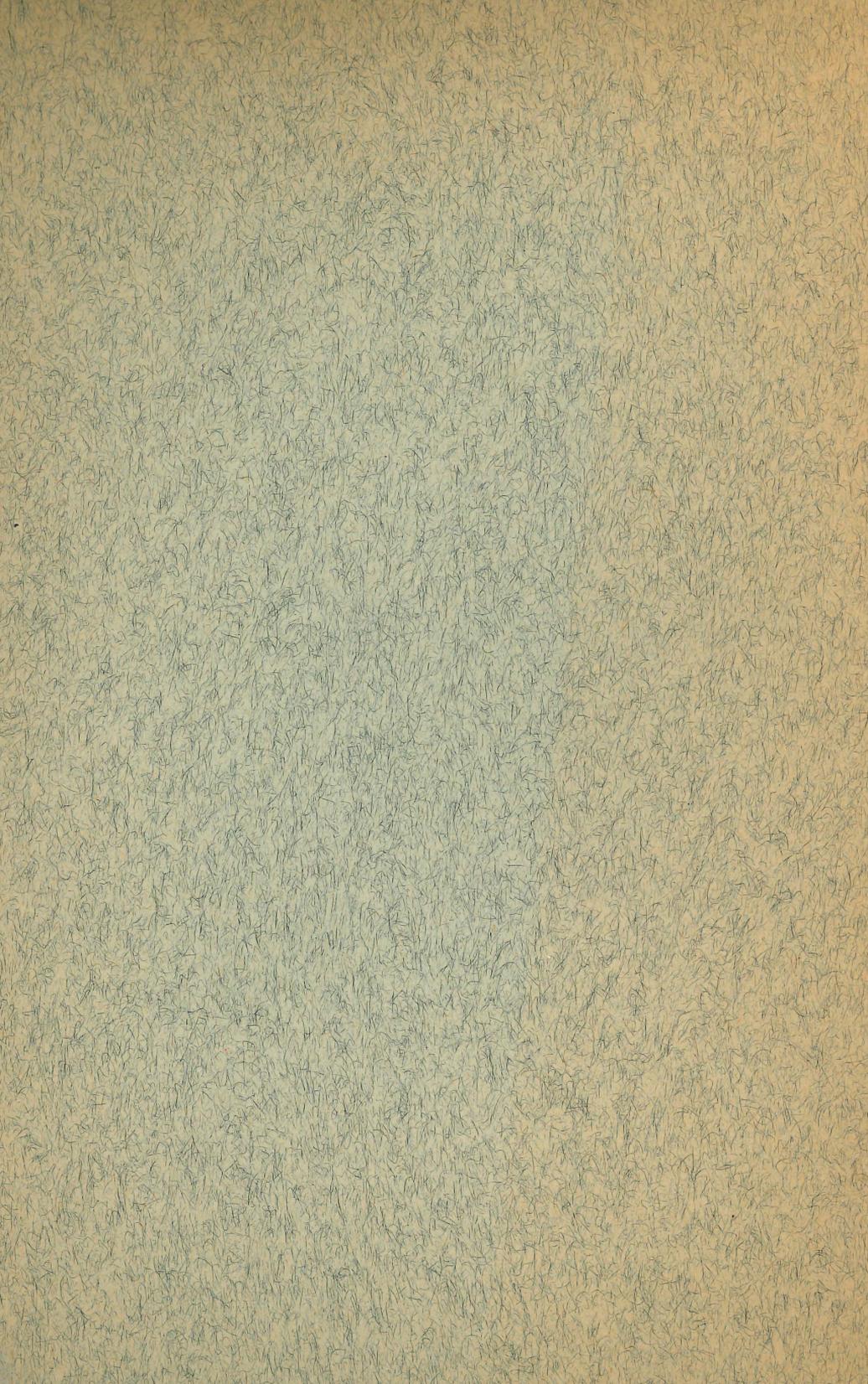
**EINE LEXIKOGRAPHISCHE UND  
EXEGETISCHE STUDIE**

**VON**

**KARL LUDWIG SCHMIDT**

**REKTORATSPROGRAMM  
DER UNIVERSITÄT BASEL  
FÜR DAS JAHR 1939**

**UNIVERSITÄTSBUCHDRUCKEREI FRIEDRICH REINHARDT  
BASEL**



# **DIE POLIS IN KIRCHE UND WELT**

**EINE LEXIKOGRAPHISCHE UND  
EXEGETISCHE STUDIE**

**VON**

**KARL LUDWIG SCHMIDT**

**REKTORATSPROGRAMM  
DER UNIVERSITÄT BASEL  
FÜR DAS JAHR 1939**

**UNIVERSITÄTSBUCHDRUCKEREI FRIEDRICH REINHARDT  
BASEL**

**Diese Schrift erscheint zugleich für den Buchhandel  
im Evangelischen Verlag Zollikon-Zürich**

## Zueignung.

Im Jahre 1589, als, um mit einem Distichon des Basler Bürgers Huldrych Fröhlich zu sprechen, die Sonne des Aethers den Skorpion zu durchwandern anhub — nach dem Julianischen Kalender trat die Sonne am 13. Oktober in das Sternbild des Skorpions —, genauer, wie der Rektor Johannes Beatus Helius überliefert, am 14. Oktober wurde die «Schule auf Burg» zu Basel feierlich eröffnet. An der Gründung war in wesentlicher Weise die Universität beteiligt. So hielt denn auch am Festakt im Münster der Rektor der Universität, der Jurist Samuel Grynaeus, die lateinische Weiherede.

Heute sind dreihundertundfünfzig Jahre seit jenem denkwürdigen Tage verflossen. Die «Schule auf Burg» steht, als Humanistisches Gymnasium, noch immer am Werke und lebt ihrer großen und hehren Aufgabe. Die organisatorische Verbindung mit der Universität ist zwar nicht mehr so enge, wie sie es in der Gründungszeit und bis ins letzte Jahrhundert hinein war. Aber die innere Verbindung ist noch immer diejenige einer engsten Arbeitsgemeinschaft in der Bemühung, die Jugend in die hohen und höchsten Regionen der Humanität hineinzubilden.

Aus diesem Grunde kann die Universität den dreihundertundfünfzigsten Geburtstag des Humanistischen Gymnasiums nicht vorübergehen lassen, ohne ihm für sein wertvolles Schaffen in einer reichen Vergangenheit zu danken und zugleich den innigsten Wunsch auszusprechen, daß es im Geiste der «εὐσέβεια καὶ φιλομάθεια», aus dem es herausgeboren wurde, durch alle Stürme der Weltgeschichte hindurch bis in eine ferne Zukunft hinein voll Kraft und Leben sein Wirken fortsetzen dürfe.

Als sichtbaren Ausdruck dieses Dankes und dieses Wunsches bringt die Universität dem Humanistischen Gymnasium

#### IV

das diesjährige Rektoratsprogramm dar. Es geht von minutiösen philologischen Untersuchungen aus, erhebt sich aber schließlich zur Durchleuchtung großer und größter Welten. In beidem bietet es einen Ausschnitt aus dem Arbeitsbereich, der der Universität und dem Humanistischen Gymnasium gemeinsam ist. Auch der Verfasser, indem er als ordentlicher Professor der Universität zugleich Unterricht an der obersten Klasse des Humanistischen Gymnasiums erteilt, verbindet in seiner Person die beiden Anstalten zu einer Einheit. So möge die kleine Festgabe bezeugen, daß Universität und Humanistisches Gymnasium eine Gemeinschaft sind und bleiben wollen, auch nachdem sie seit dem letzten Sommer nicht mehr auf demselben Münsterhügel hausen, sondern durch das Tal des Birsig getrennt sind!

Die «Schule auf Burg» wurde eröffnet, als die Sonne des Aethers in das Sternbild des Skorpions eintrat. Möge es dem Humanistischen Gymnasium immerdar gegeben sein, seine Zöglinge in die Sonne der letzten Wahrheit und höchsten Weisheit zu stellen, auf daß sie in deren Kraft, wie es im Evangelium heißt, «auf Schlangen und Skorpionen» treten können!

Basel, im Oktober 1939.

Im Namen der Regenz  
der Universität Basel  
der Rektor:  
Ernst Staehelin.

## Vorwort.

Ueber den Anlaß, der zu dieser Arbeit geführt hat, und über die Anlage, die in ihr durchgeführt ist, soll eingangs berichtet werden.

Der *Anlaß* ist mannigfach persönlicher und sachlicher Art. Als mir die Regenz der Universität Basel die Abfassung des Rektoratsprogramms für das Jahr 1939 übertrug, entschloß ich mich ziemlich schnell dazu, über die Polis zu schreiben. Aus einem Großstaat, einer μεγάλη πόλις, bin ich verschlagen worden in eine wirkliche πόλις mit ihren Grenzen und ihrer Intensität. Als einer, der im Jahre 1933 von seiner Professur in seinem deutschen Heimatland abgesetzt worden ist, habe ich in der Schweiz wieder Berufsarbeit und Brot gefunden, zuerst als Pfarrer und jetzt nun als Professor für neutestamentliche Theologie. Als einer, der aus dem Dritten Reich ausgebürgert worden ist, kann ich dankbar die Möglichkeiten nutzen, die dem Fremdling, dem ξένος, geschenkt sind, weil hier die Fremdheit, die ξενία, nicht nur die Ferne, sondern auch die Nähe, die Gastfreundschaft, bedeutet. Bei alledem hat es mit der Polis Basel auch deshalb noch eine besondere Bewandnis, weil hinter ihren schützenden Mauern früher und umsichtiger als anderswo über das ganze Staatswesen im Zusammenhang mit der einzelnen Polis, dem Stadt-Staat, nachgedacht worden ist. Es hat sich von selbst ergeben, daß in dem unten folgenden kurzen Abriß der antiken Staatslehre an ein erhellendes Wort Jacob Burckhardts zu erinnern war, der auch und gerade als Basler über die Größe *und* Grenze der Polis gedacht und geschrieben hat. Im ersten Band seiner «Griechischen Kulturgeschichte», herausgegeben von Felix Staehelin, 1930, gibt der Kenner und Lobredner der Polis einen Rückblick auf deren Geschichte und verschweigt folgendes nicht: «Und hier dürfen wir wohl sagen, daß die Polis, so wie sie sich nach innen und

nach außen entwickelte, ihre Menschen mit der Zeit überwiegend unglücklich gemacht haben muß . . . Da aber von früher her die Polis das Eins und Alles, ja die Religion der Griechen gewesen war, so hatten die Kämpfe um sie überdies . . . die Wut, die man sonst an Religionskämpfen beobachtet. Man kann daher auf die Anschauung kommen, daß in der ganzen Weltgeschichte kaum eine andere Potenz ihr Leben und Streben so furchtbar teuer bezahlt haben möchte, wie die griechische Polis . . . Wie Vieles, das nur Griechen leisten konnten, wäre noch zur Blüte gelangt, ohne das rasche und schreckliche Vorwärtsleben der Polis!» (Seite 276.) In den reichen Vorbemerkungen zum Text teilt der Herausgeber mit, daß und wie Burckhardt auch zur platonischen Polis Distanz gewinnt: «Seine Polemik gegen Platos Stellung zum privaten Götterkult . . . begleitet Burckhardt im Kolleg mit der Randbemerkung: Er ist eigentlich ein Reformier. Er würde die Griechen hübsch kujoniert haben! den letzten Rest von individueller Empfindung hätten sie aufgeben müssen.» (Seite XXXIII.) Es liegt auf der Hand, daß der Kultur- und Geistesgeschichtler seine Stellung nicht von einer biblischen Sicht her einnimmt. Es liegt aber auch auf der Hand, daß der Theologe auf die strenge und gütige Skepsis eines wirklichen Staatsbürgers, eines πολίτης, wie er innerhalb einer sich recht ein- und abgrenzenden Polis lebt, wohl zu achten hat.

Dem Theologen muß es gehen um das Gegenüber von Staat und Kirche im Blick auf das Reich Gottes. Ein solches Gegenüber ist wahrhaftig nicht je nach der Haltung der Polis ohne weiteres ein Gegensatz. In einem Kopenhagener Vortrag vor zwei Jahren über «Reich, Kirche, Staat und Volk in ihrem Zusammenhang und Gegenüber» habe ich auf die vorliegende Polis-Studie im voraus hingewiesen («Le Problème du Christianisme primitif», Paris, 1938, Seite 87) und kann nun im Anschluß an meine im «Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament» erschienenen Artikel über «Reich» (βασιλεία), «Volk» (ἔθνος), «Kirche» (ἐκκλησία) mein Versprechen einlösen.

Ueber die *Anlage* dieser Arbeit ist weiter nichts zu sagen, soweit es sich um die Methode der Untersuchung handelt: die Art der bewußt lexikographischen und exegetischen Studie muß für sich selbst sprechen. Die Abgrenzung des Stoffes gilt in erster Linie der Exegese der einschlägigen Bibelstellen, wie sie im jüdischen und altchristlichen Bereich im Zusammenhang mit der griechischen Polis-Lehre genannt und behandelt worden sind. Es wäre richtig und wichtig, die Linien zum mindesten bis Augustin auszuziehen. Aber der exegetische Zweck ist durch die Einbeziehung der Apostolischen Väter, der frühchristlichen Apologeten und der alexandrinischen Theologen einerseits und der hellenistischen Juden andererseits im wesentlichen erreicht. Sachlich wichtiger wäre die Behandlung der Parallelausdrücke, daß die Christen sich selbst verstehen als «Tempel, Haus, Hausgenossen, Bau Gottes» (ναός, οἶκος, οἰκείοι, οἰκοδομή θεοῦ) und von dort her als «Beisassen, Fremdlinge» (πάροικοι, παρεπίδημοι, ξένοι). Das soll einer besonderen Studie vorbehalten bleiben, da der zur Verfügung gestellte Raum ohnehin schon überschritten ist. Schließlich noch etwas zum Technischen! Das immer wieder vorkommende Wort Polis mit seinen Ableitungen muß sich wegen seiner durch keine Uebersetzung einzufangenden Komplexität auch dem des Griechischen Unkundigen einprägen, wie ja auch bei Jacob Burckhardt Polis und sogar der Plural Poleis eingedeutscht erscheinen. Die griechischen Bibelstellen sind meistens nicht übersetzt, weil sie an Hand einer neueren Uebersetzung — über die Lutherbibel hinaus ist da die revidierte Zürcher Bibel von besonderem Nutzen — leicht nachgeprüft werden können. Die entlegeneren griechischen und lateinischen Aussprüche von Kirchenvätern, Juden und Griechen sind jeweils übersetzt.

Basel, im Oktober 1939.

Karl Ludwig Schmidt.

## Inhalt.

A. Das Wort πόλις und seine Ableitungen . . .	1
B. Der neutestamentliche Wortgebrauch . . .	11
C. Das irdische und das himmlische Jerusalem	25
D. Christliches und Griechisches: 1. Apostolische Väter; 2. Frühchristliche Apologeten; 3. Alexandrinische Theologen (Exkurs zur neueren Origenes-Literatur) . . .	40
E. Jüdisches und Griechisches: 1. Philo (Exkurs zur neueren Beurteilung des «Politikers» Philo); 2. Jo- sephus; 3. Septuaginta . . . . .	84
F. Die griechische (und römische) Polis-Lehre (Staatsrecht, Philosophie, Theologie) . . . . .	97
G. Folgen und Folgerungen: βασιλεία, ἐκκλησία, πόλις — Reich, Kirche, Staat (Theologie als Eschatologie und Christologie) . . . . .	108

---

## A. Das Wort ΠΟΛΙΣ und seine Ableitungen.

Das Wort πόλις (äolisch: πτόλις), dessen Etymologie im Rahmen der Sprachvergleichung auf ein Wort mit der Bedeutung «*Burg*» (ursprünglich: umwallte Höhe als Fluchtburg) zurückzuführen ist<sup>1</sup>, kommt allgemein seit Homer und Hesiod vor und bedeutet zunächst «*Stadt*». Bei Homer ist oft Troja und bei den Attikern oft Athen so bezeichnet. Vor allem ist an die *Vaterstadt*, an die Stadt, in der man wohnt, gedacht. Ferner kann auch eine ganze Gegend so bezeichnet werden, insofern sie durch Gründung einer Stadt angebaut und von Menschen bewohnt ist. Im Gegensatz zu ἄστν bezeichnet πόλις auch den *Verein der Bürger*, die *Stadt-Gemeinde*, den *Stadt-Staat (city-state)*, den *Staat (civitas)*<sup>2</sup>. Demgemäß sind τὰ τῆς πόλεως die Staatsangelegenheiten, die Staatsverwaltung (so Plato, Xenophon, die attischen Redner). Insbesondere ist die πόλις der *Freistaat*, die *Demokratie* (so Sophokles, Antigone 737; Xenophon, Cyropaedia 8, 2, 28).

Für den Umfang und die Wichtigkeit der πόλις im Griechentum sind die ungemein zahlreichen Ableitungen bezeichnend. Zunächst die Diminutiva: τὸ πολίδιον, πολίδριον, πολύδριον, πτολίεθρον (oft = πόλις), ἡ πολίχνη, τὸ πολίχνιον. — Ferner Weiterbildungen: ὁ πολίτης (der Bürger, im Gegen-

<sup>1</sup> Vgl. A. Walde-J. Pokorny, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 1930 ff., s. v.

<sup>2</sup> Vgl. Etymologicum Gudianum, hrsg. von F. W. Sturz, 1818, s. v.: «Πόλις καὶ ἄστν διαφέρει· πόλις μὲν λέγεται τὸ οἰκοδόμημα, ἄστν δὲ ἡ κατασκευὴ τῆς πόλεως. πόλις λέγεται τὸ πολίτευμα, ἄστν δὲ τὸ τεῖχος. Πόλις καὶ ἄστν διαφέρει· πόλις μὲν ὁ τόπος καὶ οἱ κατοικοῦντες, ἤγουν τῶν συναμφοτέρων ἄστν δὲ μόνον ὁ τόπος.» Ferner Thomae magistri sive Theoduli monachi ecloga vocum Atticarum, hrsg. von F. Ritschl, 1832, s. v.: «Πόλις μὲν καὶ ὁ τόπος καὶ οἱ κατοικοῦντες.»

satz zum Fremdling, ξένος, zum Beisassen, πάροικος, παρεπίδημος), πολιάτας (ebs., dorisch), πολίτης (ebs., jonisch), πολήτωρ (ebs., später), ἡ πολίτις (die Bürgerin; als solche wird in Bezug auf Athen Athene genannt), πολήτις (ebs., jonisch), ὁ πολιεύς (der Städtische, die Stadt Beschützende, Beiname des Zeus), ἡ πολιάς (die Städtische, die Stadt Beschützende, Beiname der Athene), πολίζω (eine Stadt bauen, gründen), τὸ π(τ)όλισμα (= ἡ πόλις), πολισμάτιον (Diminutiv davon), ὁ πολισμός (das Erbauen einer Stadt), ὁ πολιστής (der Erbauer einer Stadt), πολιτεύω (s. u.), πολιτίζω (ebs., später), ἡ πολιτεία (s. u.), πολιτηΐη (ebs., jonisch), τὸ πολίτευμα (s. u.), πολιτικός (den Bürger betreffend, bürgerlich; ὁ πολιτικός = der Staatsmann; später heißt ἡ πολιτικὴ die Dirne<sup>3</sup>), τὸ πολιτικόν (die Bürgerschaft), ὁ πολιτισμός (die Staatsverwaltung), ὁ πολιτευτής (der Verwalter der Staatsdinge, der Staatsmann). — Mit πόλις zusammengesetzte Wörter und deren Ableitungen: πολιοῦχος (eine Stadt innehabend, besonders von den Schutzgottheiten einer Stadt), πολισ(σ)οῦχος (ebs.), πολιάοχος (ebs., dorisch), πολήοχος (ebs., jonisch), ὁ πολιανόμος (der Stadtverwalter, -vorsteher), πολιανομέω (Verb davon), ὁ π(τ)ολιάρχος (der oberste Befehlshaber einer Stadt, praefectus urbi), πολιτάρχης (ebs., s. u.), πολιτάρχος (ebs.), πολιαρχέω (Verb davon), πολιορκέω (eine Stadt belagern), ἡ πολιορκία (Substantiv davon), ὁ πολιορκητής (der Städtebelagerer), πολιορκητικός (zur Stadtbelagerung gehörig), πολιοφυλακέω (die Stadt bewachen, hüten, nicht ins Feld rücken), π(τ)ολίπορθος (Städte zerstörend), πτολιπόρθης (ebs.), πτολιπόρθιος (ebs.), πολιῤῥαΐστης (ebs.), πολισσόνος (die Stadt verwaltend), πολισσός (die Stadt beschützend, rettend), πολιτογραφέω (als Bürger einschreiben, das Bürgerrecht verleihen), ἡ πολιτογραφία (Substantiv davon), πολιτοκάπηλος (mit dem Staat, den Bürgern Handel treibend), πολιτοκόπος (= δημοκόπος, den Bürgern auf niedrige Art schmeichelnd), πολιτοκοπέω (Verb davon), ἡ πολιτοκοπία (Substantiv davon), πολιτοφθόρος (die Bürger, den Staat zerstörend), πολιτοφύλαξ (die Bürger bewachend, auch Bezeichnung für die oberste Stadtbehörde), πο-

<sup>3</sup> Vgl. A. Deißmann, Licht vom Osten, 4. Aufl., 1923, S. 181.

λιτοφυλακέω (Verb davon), ή πολιτοφυλακία. (Substantiv davon). — Komposita und entsprechende Weiterbildungen: ή αντίπολις (die Gegenstadt, Nebenbuhlerin einer Stadt), αντιπολιτεύομαι (nach entgegengesetzten Grundsätzen in der Staatsverwaltung verfahren, jemandes politischer Gegner sein), ή αντιπολιτεία (die entgegengesetzte Auffassung über Staatsverfassung, die politische Gegenpartei), απόπ(τ)ολις (fern von der Stadt, entfernt), διαπολιτεύομαι (in der Staatsverwaltung mit jemandem streiten, sein politischer Gegner sein), ή διαπολιτεία (der Zwist in Beziehung auf Staatsverwaltung), ό διαπολιτευτής (der politische Gegner), έμπολις (in der Stadt eingebürgert), έμπολιτεύω (in einer Stadt Bürger sein), καταπολιτεύομαι (in der Staatsverwaltung überwinden, durch politische Maßnahmen unterdrücken), περίπολις (durch die Stadt umherirrend, Landstreicher), περιπόλιος (um die Stadt liegend), περιπολιστικός (herumstreichend; ή περιπολιστική, die umherziehende Truppe, Bande), ή πρόπολις (die Vorstadt), προπολιτεύομαι (vorher als Staatsmann tun), ό συμπολίτης (der Mitbürger, s. u.), ή συμπολίτις (die Mitbürgerin) συμπολιτεύω (Verb davon), ή συμπολιτεία (Substantiv davon), συμπολιζώ (zu einer Stadt, einem Staat vereinen), συμπολιορκέω (mit, zugleich eine Stadt belagern), ύποπολιτεύομαι (seine Maßregeln bei Verwaltung des Staates jemandem unterordnen, sie zu jemandes Gunsten nehmen). — Bildungen und Weiterbildungen mit α privativum: άπολις (ohne Stadt, ohne Vaterland, ohne Staat, ohne Bürgerrecht, verbannt), άπόλιστος (ebs.), ό άπολίτης (der [Nichtbürger), άπολίτευτος (an Staatsgeschäften nicht teilnehmend, dazu ungeschickt), άπολιτικός (ebs.). — Vereinzelte Kompositabildungen: ή άκρόπολις (die Stadtburg), ή Δεκάπολις (s. u.), ή κωμόπολις (s. u.) u. a. m. —

Aus dieser beziehungsreichen Fülle kommen nur einige wenige Wörter und dazu noch selten im Neuen Testament vor. Die Begriffe Δεκάπολις, κωμόπολις, πολιτάρχης, die keine lexikographischen Probleme bieten, werden im neutestamentlichen Abschnitt behandelt. Wenig ist hier zu sagen über πολίτης und συμπολίτης. Von alters her (seit Homer) heißen diese Wörter: *Bürger*, bzw. *Mitbürger*. Dagegen bieten πολιτεύω, bzw. πολιτεύομαι und die davon abgeleiteten Substantiva

πολιτεία und πολίτευμα einige nicht ganz leicht lösbare Fragen. An sich bedeuten diese Wörter: *Bürger sein, Bürgertum*. Es scheint hier aber bei allen drei miteinander zusammenhängenden Bezeichnungen einmal eine Verengerung im Sinne einer Spezialisierung im Rahmen des Politischen und dann eine Erweiterung im Sinne einer Verallgemeinerung über das Politische hinaus und abseits von ihm vorzuliegen.

Das Verbum πολιτεύω ist von πολίτης abzuleiten. Da wo es, verhältnismäßig spät, zum erstenmal auftaucht, nämlich bei Thukydides (z. B. 2, 37 in der Leichenrede des Perikles), hat es die Bedeutung: *den Staat verwalten*; ebenso wie das Aktivum wird von Thukydides auch das Medium und Passivum gebraucht. Bei anderen Attikern wie Xenophon, Plato und später bei einem Hellenisten wie Polybius scheint es nicht anders zu sein. Der Ausdruck οἱ πολιτευόμενοι bezieht sich auf die *Staatsmänner*, die *Politiker*. Vgl. dazu auch Aristophanes, *Lysistrata* 573: ἐπολιτεύσθ' ἄν ἅπαντα. Besonders häufig ist dann die passivische Verwendung in diesem Sinne bei Plato, bei dem die Bedeutung «*administror*» oder «*regor*» überwiegt<sup>4</sup>. Bei alledem ist das Aktivum aber seltener als das Medium, das dann vielfach nicht den engeren Sinn «*den Staat verwalten*», «*Staatsgeschäfte treiben*», «*ein öffentliches Amt führen*» hat, sondern den weiteren Sinn: «*als Bürger eines Staates leben*» und als solcher «*Teil an der Staatsverwaltung nehmen*», «*die Rechte und Pflichten eines Bürgers ausüben*». Es könnte sein, daß das Passivum vom Medium abzuleiten ist. (Plato hat das Aktivum überhaupt nicht.) Eine sichere Entscheidung, ob zuerst der engere und dann der weitere Sinn in politicis dagewesen ist oder umgekehrt, läßt sich nicht treffen. Die erstgenannte Möglichkeit erscheint wahrscheinlicher im Hinblick darauf, daß πολιτεύω, πολιτεύεσθαι, wie schon gesagt, verhältnismäßig spät aufgekommen sind. Eine besondere Würde des πολιτεύεσθαι besteht dann jedenfalls darin, daß es den Gegensatz zu μετοικεῖν, dem «*Metöke, Beisasse sein*», ausmacht. Im Helleni-

<sup>4</sup> Vgl. F. Ast(ius), *Lexicon Platonicum* III, 1838, S. 141 f.

stischen scheint sich daraus die noch weitere, allgemeinere Bedeutung entwickelt zu haben: *sein Leben führen, sich betragen, wandeln*<sup>5</sup>. Man verweist hier besonders gern auf einen Ausspruch in den *typi epistolares* des Neuplatonikers Proclus im 5. Jahrhundert n. Chr.: οἶδα μὲν ὡς εὐσεβῶς ζῆς καὶ σεμνῶς πολιτεύῃ<sup>6·7</sup>. Ähnlich heißt es in einem Papyrus der Ptolemäerzeit: πρὸς [τοὺς θεοὺς] ὀσίως καὶ δικαίως πολιτεύεσθαι<sup>8</sup>. Vgl. dazu in einem Hibeh-Papyrus: πολιτεύεσθαι ἀλλήλοις<sup>9</sup>. Hierher gehört folgender inschriftliche Beleg: τοῖς εὐσεβέστατα καὶ κάλλιστα πολιτευομένοις<sup>10</sup>. Wenn aber dann eine andere Inschrift vom πολιτεύεσθαι κατὰ τοὺς ὑμετέρους νόμους spricht, so zeigt die Erwähnung der Gesetze doch wohl, daß die Betonung der πόλις und des πολίτην εἶναι in diesem Zusammenhang nicht erloschen, sondern vielmehr eher neu aufgelebt ist<sup>11</sup>. Der Lexikograph Hesychius aus Alexandria im 5. Jahrhundert n. Chr. kennt allerdings wieder nur die blasse, allgemeine Bedeutung, wenn er sagt: «πολιτεύεται, πράττει, ἀναστρέφεται<sup>12</sup>.» Die später folgende Exegese der einschlägigen Stellen wird diese lexikographische Unsicherheit zu verrechnen haben.

<sup>5</sup> Vgl. dazu vor allem M. Dibelius, *An die Philipper*, 2. Aufl., 1925, zu Phil. 1, 27: «πολιτεύομαι hat in der Koine seinen offiziellen Charakter bisweilen abgestreift.» J. J. Wettstein (Wetstenius), *Novum Testamentum Graecum*, 1751/52, teilt zu Phil. 1, 27 eine Menge Stellen (von Xenophon an, jüdisch-hellenistische Autoren usw.) mit, an denen πολιτεύεσθαι die Bedeutung «leben», «wandeln» hat.

<sup>6</sup> Bei R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, 1873, S. 13.

<sup>7</sup> Vgl. M. Dibelius, a. a. O.; E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, 1928, zu Phil. 1, 27: «Ebenso ist in der Koine ‚Wandeln‘ oft zu einem abgeschliffenen Ausdruck der privaten Lebensführung geworden, nachdem das griechische Gefühl von der Polis als der jeden einzelnen erfüllenden und verpflichtenden Gemeinschaft sich aufgelöst hatte. Aber auch hier scheint die alte Bedeutung, die den Akzent auf den Gedanken der Gemeinschaft legt, noch leise mitzuschwingen oder neu aufzuleben.»

<sup>8</sup> Bei U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, 1922 ff., 144, 14.

<sup>9</sup> Ausgabe von B. Grenfell und A. Hunt, 1906, 1, 63, 11. Bei H. Liddell und R. Scott, *Greek-English Lexicon*, New Edition 1925 ff., ist diese Stelle so übersetzt und ausgelegt: «to deal with, in private affairs, ἀλλήλοις.»

<sup>10</sup> Bei W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3. Aufl., 1915 ff., 708, 25.

<sup>11</sup> Ebenda, 618, 12.

<sup>12</sup> Ausgabe von M. Schmidt, 1858 ff.

Bei πολιτεία tauchen entsprechende Fragen auf. Dieses Wort ist erst hier nach πολιτεύω genannt, weil es von diesem abgeleitet ist, wie auch sonst Substantiva auf -εία von Verben auf -εύω<sup>13</sup>. Von hier aus würden dann beide Wörter dieselbe Geschichte haben, wie sie für das Verbum schon mitgeteilt ist. Darnach würde πολιτεία zuerst abzielen auf das *Leben und Treiben eines Staatsmannes*, seine Handlungen, seine politischen Grundsätze, die Art, wie er die Angelegenheit des Staates betreibt, also die *Staatsverwaltung* und schließlich die *Verwaltung* überhaupt<sup>14</sup>. Und so ist das Wort bei Xenophon, Aristophanes, Aeschines, Demosthenes belegt. Nun kommt es aber auch schon bei Herodot (9, 34) vor und hat dort wie dann auch bei späteren Autoren die zweifellose Bedeutung: das *Bürgersein*, der *Stand des freien Bürgers*, das *Bürgerrecht*, *droit de citoyen*, *citizen-rights*, *citizenship*, *franchise*. Bekannt sind die Wendungen: δοῦναι τιμὴν πολιτείαν (Demosthenes 12, 10), τυγχάνειν τῆς πολιτείας (Polybius 6, 2, 12). Vor allem aber zielt das Wort ab auf den *Zustand*, die *Einrichtung des Staates*, die *Staatsverfassung*. So kommt es oft und mit Betonung in erster Linie bei den Attikern vor, Thukydides, Isokrates, Plato, Aristoteles, Aeschines, Demosthenes, dazu bei Späteren wie Polybius und Plutarchus, auch in Inschriften und Papyri. Es wird in diesem ganzen Bereich viel über die verschiedenen Staatsverfassungen nachgedacht. Zu den drei Möglichkeiten τυραννίς, bzw. μοναρχία, ὀλιγαρχία und δημοκρατία fügt Aristoteles als vierte die ἀριστοκρατία hinzu im Gegensatz zu der bei Polybius erwähnten ὄχλοκρατία. Viel behandelt wird die Frage nach der besten Staatsverfassung, καλλίστη πολιτεία. Während Plato in seiner Republica (8, 562 A) einmal die τυραννίς so bezeichnet, ist es im allgemeinen die δημοκρατία,

<sup>13</sup> Vgl. F. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von A. Debrunner, 6. Aufl., 1931, § 23: «Sicher steht -εία, wenn es zu -εύειν gehört; so λογεία ‚Kollekte‘ ... zu λογεύειν ... und στρατείας ... zu στρατεύειν.» Ebenso schon das Etymologicum Gudianum (s. Anm. 2) s. v.: «ὡς γὰρ ἀπὸ τοῦ μοιχεύω μοιχεία, οὕτως ἀπὸ τοῦ πολιτεύω πολιτεία.»

<sup>14</sup> Demgemäß ist bei C. L. W. Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in Libros Novi Testamenti, 4. Aufl., 1903, s. v. an die Spitze gestellt: «administratio reipublicae.»

die viel gerühmt wird. Das wird ausdrücklich von dem Lexikographen Harpokration im zweiten Jahrhundert n. Chr.<sup>15</sup> unterstrichen: «πολιτεία. ἰδίως εἰώθασι τῷ ὀνόματι χρῆσθαι οἱ ῥήτορες ἐπὶ τῆς δημοκρατίας, ὡσπερ Ἴσοκράτης ἐν τῷ Πανηγυρικῷ καὶ Δημοσθένης ἐν Φιλιππικοῖς.» Da die rechte *Staatsverfassung* dem rechten *Staat* entspricht, so bekommt πολιτεία vielfach die Bedeutung von πόλις. Das beste Beispiel für diesen Uebergang ist der Titel von Platons großem Hauptwerk über die Staatslehre: πολιτεία = *respublica* = *Staat*. Auch Zenon hat ein Werk unter diesem Titel geschrieben<sup>16</sup>, ebenso Chrysippus<sup>17</sup>. Wendungen wie τὴν πολιτείαν ἄγειν (Thukydides 1, 127), ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ βιοῦν (Plato, *Respublica* 10, 619 C), πάντα ὅσα πρόποντα ἦν τῇ κοινῇ πολιτείᾳ (Plato, *Critias* 112 B) lassen an den Staat denken<sup>18</sup>. Schließlicb scheint wie πολιτεύομαι auch πολιτεία allgemein die *Lebensweise*, den *Wandel* zu bedeuten<sup>19</sup>. Der schon genannte Lexikograph Hesychius betont die politische und die unpolitische Bedeutung: «πολιτεία. ἢ πόλις. ἢ βίος ... καὶ ἀναστροφή. καὶ ἡ πράξις.»

Das schließlich zu besprechende πολιτεῦμα ist eindeutig von πολιτεύω, bzw. πολιτεύομαι abgeleitet und nimmt an dessen Bedeutungsgeschichte und -wandel teil<sup>20</sup>: also zunächst *Staatsverwaltung*, ferner *Bürgersein*, *Bürgertum*, *Bürgerrecht*, *Staatsverfassung*, *Staat*. Die allgemeinere Bedeutung *Lebensweise*, *Wandel* ohne Einbeziehung des Politischen ist nicht zwingend belegt, wird vielmehr aus dem vermeintlich allgemeinen Sinn von πολιτεύομαι erschlossen. Weithin ist πολιτεῦμα mit πολιτεία

<sup>15</sup> Ausgabe von I. Becker, 1833.

<sup>16</sup> S. bei J. v. Arnim, *Stoicorum veterum Fragmenta*, 1921 ff., I, S. 14.

<sup>17</sup> S. ebenda III, S. 202.

<sup>18</sup> Zu πολιτεία = πόλις in den Papyri vgl. J. H. Moulton und G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, 1915 ff., und F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, 1915 ff.

<sup>19</sup> W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 3. Aufl., 1937, gibt dazu nur zwei profane Belege: Athenaeus 1 p. 19 A und *Corpus Hermeticum* (Ausgabe von W. Scott) 486, 24: ἡ τῶν ἀνθρώπων ἄγριος πολιτεία.

<sup>20</sup> S. die umfassende Spezialuntersuchung von W. Ruppel, *Politeuma*, *Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus*, *Philologus*, Bd. 82, Neue Folge Bd. 36 (1927), S. 268—312 und 433—452.

und damit auch mit πόλις identisch, ohne gerade die Würde dieser Worte zu haben. Es begegnet uns zuerst um die Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts (ist also ziemlich jung) und da gleich an einer größeren Anzahl von Stellen. Die älteste ist Isokrates, Areopagiticus 7, 78: ἀνάγκη γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν πολιτευμάτων καὶ τὰς πράξεις ὁμοίας ἀποβαίνειν. Hier ist die Bedeutung *Staatsverwaltung, politische Handlung, politischer Grundsatz* deutlich. Unmittelbar vor der soeben genannten Stelle ist die πολιτεία, die Staatsverfassung, hervorgehoben; sie soll verwirklicht werden in den einzelnen Erscheinungen, Vorgängen und Handlungen des öffentlichen Lebens. Auf der πολιτεία, der gesetzlichen Verfassungsform, beruhen die πολιτεύματα, die Äußerungen der inneren Politik. Für die verhältnismäßig reiche Bedeutungsentwicklung des Wortes πολίτευμα ist diese eine Linie entscheidend, daß es sich sozusagen um eine Spezialisierung und Konkretisierung der πολιτεία handelt. So scheint auch der Wortsinn in der ungefähr mit Isokrates gleichzeitigen Stelle Plato, Leges 12, 945 D, λυθείσης τῆς τὰ πάντα πολιτεύματα ξυνεχούσης εἰς ἓν δίκης, zu sein, wenn auch da vielleicht die Uebersetzung *Staaten* in Betracht kommt, wobei dann auch an die *Behörden* und *Stände* des einzelnen Staates gedacht werden kann. Wenn sich auch nicht gleich hier der Begriff πολίτευμα ganz eindeutig fassen läßt, so heben sich doch auf Grund des genannten Ansatzes einige durchaus miteinander zusammenhängende Bedeutungen heraus. Bei Aristoteles entwickeln sich neue Begriffe für πολίτευμα: Gesamtheit der rechtsfähigen Bürger als der Aktivbürger, *regierender Stand, Partei*, dazu die entsprechenden Abstrakta: *Vollbürgerrecht, Souveränität*. Bei Polybios kommen neue Bedeutungen, z. T. wieder allgemeinere, hinzu: *Bürgerschaft, Volk, Heimat*<sup>21</sup>. So-

<sup>21</sup> Wenn Ruppel, a. a. O., S. 454, auch die noch allgemeinere Bedeutung «*Menschheit*» bucht, so denkt er an den philosophischen Sprachgebrauch bei Epiktet (a. a. O., 287) und Mark Aurel (a. a. O., S. 292), bei denen in der Tat πολίτευμα als «*Gesellschaft*», «*Menschengeschlecht*», «*Weltbürgerschaft*» verstanden wird. Doch muß einerseits Ruppel, a. a. O., S. 287, selbst zugeben, «daß der Zusammenhang auch die Uebersetzung ‚Staat‘ (res publica) erlauben könnte», und andererseits handelt es sich hier überhaupt

weit dabei immer die wirklich politische Wirksamkeit des Bürgers betont ist, ist die *demokratische Staatsform* ins Auge gefaßt, und zwar im Gegensatz zu Monarchien, barbarischen Gemeinschaftswesen, auch zum einzelnen Staatsmann. Zu den literarischen Zeugnissen treten die Urkunden in Inschriften und Papyri, in denen allein dann noch eine eigentümliche Spezialbedeutung entwickelt ist: *πολίτευμα* bezeichnet eine *Kolonie von Ausländern*, deren Verfassung der heimischen *πόλις*, bzw. *πολιτεία* als der Mutterstadt, bzw. dem Mutterstaat, dem Vaterland nachgebildet und darnach bestimmt ist. Bekannt sind solche *πολιτεύματα* der Kreter, der Phrygier, der Kaunier, aber auch der Juden in Aegypten und anderswo<sup>22</sup>. Ein Teil des Volkes hat in der Fremde Behausung und ein zweites Vaterland gefunden. Dabei hat sich dieser ethnische Verband nicht wie ein beliebiger Privatverein zusammengefunden, sondern bildet einen eigenen Staat innerhalb des fremden Staatslebens, dem sein Wohnsitz angehört, ist mit bestimmten Privilegien ausgestattet und darf sich nach seinen herkömmlichen Gesetzen verwalten, solange diese dem Staatsrecht des Gastlandes nicht widersprechen. Es handelt sich nach alledem um eine *Landsmannschaft* als eine *autonome Fremdenkolonie*.

Von den behandelten Wörtern sind noch eine ganze Anzahl im Neugriechischen üblich, wobei wie auch in anderen Fällen die Bedeutungsgeschichte vom älteren bis zum helleni-

nicht mehr um Lexikographie und Staatsrecht, sondern um einen aus der stoischen Philosophie gewonnenen, bewußt metaphorischen Gebrauch, der sachlich eben aus dieser Philosophie zu erklären ist.

<sup>22</sup> Auf diesen Spezialsinn, der in den älteren Lexica nicht gebucht ist, hat zuerst hingewiesen E. L. Hicks, *On some political terms employed in the New Testament*, *Classical Review*, Bd. 1 (1887), S. 6 f., wo auf das *Corpus Inscriptionum Graecarum* III, 5361 (Juden in der Cyrenaica) und 5866 c (Phrygier in Aegypten) Bezug genommen ist. Moulton und Milligan, a. a. O., interpretieren die letztgenannte Inschrift so: «... where *πολίτευμα* is employed of an association of Phrygians, whom we must suppose to have resided in some Egyptian town or district in the enjoyment of their own laws, religion, and administration of justice.» Weitere Belege und Erörterungen bei M. Dibelius, a. a. O., zu *Phil.* 3, 20; ferner M. Engers, *Πολίτευμα*, *Mnemosyne*, Bd. 54 (1926), S. 154—161.

stischen Griechisch eine gewisse Beleuchtung erfährt. Während in der Antike nicht nur πολιτεία, sondern auch und gerade πόλις Staat bedeutet, ist es nun so, daß πόλις nur Stadt und πολιτεία nur Staat bedeutet. Noch häufiger bezeichnet man den Staat mit τὸ κράτος (Macht). Wie in der späteren Antike zielt πολιτεία nicht nur ab auf den Staat, die Staatsverfassung, sondern auch auf die Lebensführung, das Benehmen. In entsprechender Weise heißt πολιτεύομαι: sich mit Politik beschäftigen, eine Verfassung haben, sich politisch benehmen, dann überhaupt sich benehmen. Und in der Umgangssprache findet sich darüber hinaus die besondere Bedeutungsfärbung: schonen, geschickt behandeln. Das in der Antike vieldeutige Wort πολιτεύμα bezieht sich auf die Verfassung, die Regierungsform. Während in der Antike das Verbum πολιτίζω eine spätere Form für πολιτεύω ist, gewinnt es im Neugriechischen vor allem als Kompositum ἐκπολιτίζω die Sonderbedeutung: gesittet machen, zivilisieren. Ein πολιτισμένος λαός ist ein zivilisiertes Volk. Dementsprechend bedeutet πολιτισμός: Zivilisierung. Und es findet sich eine Neubildung: πολιτιστικός = zivilisierend. An sich handelt es sich um eine nicht richtige mot-à-mot-Uebersetzung des französischen civiliser.<sup>23</sup> Erhalten geblieben ist πολιτογραφέω im Sinne von naturalisieren mit πολιτογράφησις als dem dazu gehörigen Substantiv. Antik ist auch die Reihe πολιορκῶ, πολιορκία, πολιορκητής, πολιορκητικός. Von den Diminutiva sind erhalten geblieben: πολίχνη, πολίχνιον. Neu ist das selbständige Substantiv ἡ πολιτική = die Politik, Staatskunst (griechisches Wort in westeuropäischer Verwendung!), während dafür in der Antike die Wendungen πολιτική ἐπιστήμη, bzw. τέχνη vorkommen. Von den Komposita sind zu buchen: ἀντιπολιτεύομαι = der Regierung opponieren, ἀντιπολίτευσις = (politische) Opposition, ἀντιπολιτικός = unpolitisch; συμπολίτης = Mitbürger, συμπολιτεύομαι = Anhänger der Regierung sein, συμπολίτευσις = Regierungspartei, συμπολιτεία = Staatenbund, Kon-

<sup>23</sup> Herr Kollege P. Bratsiotis, Athen, den ich nach diesen Dingen fragte, teilte mir mit, daß er die genannte Verwendung von πολιτισμός bekämpfe und sich für das bekannte griechische Wort ἡμέρωσις (Zähmung Verfeinerung, Zivilisierung) einsetze.

föderation. Geblieben ist ἀκρόπολις = Burg, Zitadelle, κωμόπολις = Städtchen. Schließlich sind noch einige Bildungen mit α privativum zu nennen: ἀπολίτευτος = ungesittet, ungebildet, ohne Staatseinrichtung, ἀπολίτιστος = unzivilisiert, ἀπολιόρκητος = unbelagert, nicht zu belagern.

## B. Der neutestamentliche Wortgebrauch.

Im Neuen Testament finden wir von den behandelten Wörtern öfters πόλις (etwa 160mal) und verhältnismäßig selten folgende Ableitungen: Δεκάπολις (3mal), κωμόπολις (1mal), πολιτάρχης (2mal), πολίτης (4mal), συμπολίτης (2mal), πολιτεία (2mal), πολίτευμα (1mal)<sup>24</sup>.

Es fragt sich, ob wir es bei den eingangs aufgezählten Stellen mit einem wörtlichen, d. h. von der πόλις her bestimmten, also «politischen» oder mit einem übertragenen, d. h. von der πόλις her nicht bestimmten, also «unpolitischen» Sinn zu tun haben.

An allen neutestamentlichen Stellen hat das Wort πόλις die schlichte Bedeutung «Stadt» und kommt füglich im Singular und im Plural vor. Besonders oft wird die πόλις Jerusalem genannt, mit der es eine eigene Bewandnis hat; außerdem in den Evangelien als πόλεις die Orte Bethlehem, Nazareth, Kapernaum, Bethsaida, Gerasa, Nain, Sychar, Arimathia, in der Apostelgeschichte Joppe, Caesarea, Tarsus, Ikonium, Lystra, Derbe, Thyatira, Ephesus, Philippi, Athen, Lasaia. Apgsch. 16, 12 erfahren wir nebenbei etwas Näheres über die staatsrechtliche Stellung der Stadt Philippi, die als κολωνία bezeichnet wird, weil sie von Augustus in eine Militärkolonie

<sup>24</sup> In H. Cremers Biblisch-Theologischem Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch, 11. Aufl., 1923, hrsg. von J. Kögel, ist die ganze Wörtergruppe nicht behandelt. Ob und wie es sich dennoch um biblisch-theologisch wichtige Begriffe handelt, muß sich aus der vorliegenden Untersuchung selbst ergeben.

umgewandelt worden war<sup>25</sup>. Der Apostel Paulus hat seine Wirksamkeit auf die größeren Orte und damit auf die Städte beschränkt. Jesus von Nazareth hat gepredigt und gehandelt in den Städten und auf dem flachen Lande und hat dementsprechend seine Jünger angewiesen. Das Nebeneinander von «Stadt» und «Dorf» wird ausdrücklich betont. Matth. 9, 35: τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας (= Mark. 6, 6: nur τὰς κώμας) = Luk. 8, 1: κατὰ πόλιν καὶ κώμην. Dazu Matth. 10, 11: πόλιν ἢ κώμην. Luk. 13, 22: κατὰ πόλεις καὶ κώμας. Ferner Mark. 6, 56: εἰς κώμας ἢ εἰς πόλεις ἢ εἰς ἀγρούς (Höfe, Gehöfte). Im Zusammenhang solcher Unterscheidung zwischen Stadt und Dorf wird das einmal, Mark. 1, 38, vorkommende Wort κωμόπολις von Bedeutung. Es handelt sich hier offenbar um das, was wir heute «(Markt-)Flecken» nennen, d. h. nach damaligem Recht um eine Stadt, die verfassungsmäßig nur die Stellung einer κώμη hat<sup>26</sup>. Matth. 4, 25 wird erzählt, daß zu Jesus die Massen nicht nur aus dem jüdischen Lande, sondern auch aus der Δεκάπολις gekommen sind, und Mark. 5, 20; 7, 31, daß er selbst sich auch dort aufgehalten hat. Das ist der Name eines ursprünglich aus zehn Städten bestehenden Verbandes östlich vom Jordan (Skythopolis ausgenommen, das im Westjordanland liegt und einbezogen ist)<sup>27</sup>. Es bedarf keiner Erörterung, daß bei der Nennung dieses Städteverbandes keine Verfassungsfragen die evangelische Berichterstattung interessieren, sondern allein die Tatsache, daß und wie Jesus nicht nur im Juden-, sondern auch im Heidenlande gewirkt hat. Unter den vielen Städten im jüdischen Lande, mit denen es Jesus zu tun gehabt hat, fehlt bezeichnenderweise eine nicht unwichtige: Tiberias, die Residenz des Herodes Antipas; dort ist die Vor-

<sup>25</sup> Näheres darüber in den Kommentaren.

<sup>26</sup> Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. u. 4. Aufl., 1901 ff., Bd. II, S. 227. Die Parallelstelle Luk. 4, 43 nennt nur die ἑτεροι πόλεις. Und Mark. 1, 38 lesen für εἰς τὰς ἐχομένας κωμόπολεις D it syr: εἰς τὰς ἐγγύς κώμας καὶ εἰς τὰς πόλεις, womit das offenbar auffällige Unicum durch eine erleichternde Lesart beseitigt ist.

<sup>27</sup> Vgl. Josephus, Bellum Judaicum 3, 446, und Schürer, a. a. O., S. 148 ff.

geschichte zur Hinrichtung des Täufers Johannes zu denken (Mark. 6, 17 ff. = Matth. 14, 3 ff.); Jesus selbst hat diese Stadt nie betreten und hält sich demgegenüber an das benachbarte Kapernaum als die ἰδία πόλις, Matth. 9, 1. Betont ist hier nur und gerade das Attribut ἰδία. Ebenso ist es an anderen Stellen, wo alles auf den Zusatz ankommt, ohne daß über die πόλις-Bezeichnung als solche in einem staatsrechtlichen oder in irgendeinem noch darüber hinausgehenden, etwa gar theologischen Sinne nachgedacht wäre. Das gilt für die πόλις Δαυὶδ Luk. 2, 4, 11, vor allem aber für Jerusalem als die ἁγία πόλις, die Stadt des großen Königs bei Matth. und in der Apk. In derselben Apk. ist dann auch von Babel (= Rom) als der μεγάλη πόλις und wie im Hebr. von dem Widerspiel, der himmlischen, der kommenden Stadt Jerusalem die Rede. Die Erörterung über das irdische und das himmlische Jerusalem als die heilige Stadt Gottes wird uns nachher besonders zu beschäftigen haben.

Vorher gehen wir weiter den von πόλις abgeleiteten Begriffen auf die Frage hin nach, ob wörtlicher oder übertragener Sprachgebrauch vorliegt.

Das nur an einer Stelle Apgsch. 17, 6, 8 zweimal vorkommende πολιτάρχης bedeutet «*Stadtpräfekt*». Eine Mehrzahl solcher Politarchen bildete die oberste Behörde mazedonischer, vereinzelt auch anderer Städte.

Es ist wohl nicht zufällig, daß πολίτης nur in der höheren Koine des Neuen Testaments vorkommt. Ganz schlicht, jedenfalls ohne Betonung wird Luk. 15, 15 von dem verlorenen Sohne erzählt, er habe sich an einen der *Bürger, Bewohner* jenes Landes (ἐνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης) gehängt. Luk. 19, 14 bedeutet πολῖται dem Zusammenhang nach *Mitbürger*. Gewichtiger gibt sich Apgsch. 21, 39 die Aussage des Paulus vor dem ihn vernehmenden römischen Offizier über seine Qualität als Bürger einer nicht unberühmten Stadt: ἐγὼ ἄνθρωπος μὲν εἰμι Ἰουδαῖος, Ταρσεύς, τῆς Κιλικίας οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης. Ganz unergiebig dagegen im Hinblick auf die staatsrechtliche Frage nach dem «Bürger»-Sein ist Hebr. 8, 11 ein

LXX-Zitat, wo πολίτης wiederum *Mitbürger* ist und dem ἀδελφός als dem Mitbruder entspricht<sup>28</sup>.

Das nur Eph. 2, 19 vorkommende συμπολίτης eröffnet dem Bisherigen gegenüber einigermaßen umfassende Ausblicke: ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ζένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ (ἐστὲ) συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκείοι τοῦ θεοῦ. Dem Zusammenhang 2, 11 ff. zufolge sind die Heiligen, deren *Mitbürger* die hier angeredeten Heidenchristen sein sollen, die Judenchristen als diejenigen, die den Anspruch des wahren Israels als des Gottesvolkes erheben, sich aber nunmehr gefallen lassen müssen, daß auch und gerade die Heidenchristen als solches Gottesvolk betrachtet werden, als Hausgenossen Gottes<sup>29</sup>. Auf das *Bürger*-Sein, das πολίτην εἶναι, kommt es dabei insofern nicht an, als das Entscheidende durch das Genetiv-Attribut und die durch καὶ angehängte Erläuterung gesagt ist. Es könnte also συμπολίτης in einem übertragenen Sinne verwendet sein und durch ein «unpolitisches» Wort wie etwa (συν)ἀδελφός ersetzt werden. Jedenfalls ist nicht von einem üblichen Erdenbürger die Rede, sondern jenseits davon von einem Mitbürger in einem höheren Sinne. Diese in solcher Weise übertragene Ausdrucksweise hängt aber doch wohl mit dem «politischen» Wort (συν)πολίτης zusammen, das sich deutlich abhebt von den ausgesprochen staats- und verfassungsrechtlichen, also politischen Bezeichnungen ζένος und πάροικος<sup>30</sup>. Das Sein, das Bürger-Sein des Christenmenschen auf Erden ist das des Fremdlings und Beisassen. Sein eigentliches Sein, Bürger-Sein hängt nicht ab von dieser Erde und ihren Mächten, zu denen auch und gerade die irdische πόλις gehört, sondern von Gott, der Sein Volk geschaffen hat, es erhält und Seinem Reiche zuführt. So viel kann und muß aus Eph. 2, 19 herausgelesen werden. Und sicherlich kann das hier Gesagte durch den vorausgegangenen

<sup>28</sup> Die hier wiedergegebene hebräische Stelle Jer. 31, 34 hat Hebr. 8, 11 für πολίτης יְרֵא, und entsprechend ist im griechischen Text Jer. 38, 34 statt πολίτην auch πλῆστον überliefert.

<sup>29</sup> Die Kirche ist der οἶκος θεοῦ (Haus Gottes).

<sup>30</sup> Die Kirche ist die παροικία (Beisassenschaft).

Hinweis auf die πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ, 2, 12, welche Stelle noch zu besprechen sein wird, nur unterstrichen werden.

Sollte von dem Gesagten aus nicht auch der Gebrauch des Verbums πολιτεύομαι zu verstehen sein? Apgsch. 23, 1 bekennt Paulus vor dem Synedrium in Jerusalem, das ihn auf Veranlassung der römischen Behörde vernimmt: ἐγὼ πάση συνειδῆσει ἄραθῆ πεπολίτευμαι τῷ θεῷ. So gut wie alle Uebersetzungen von der Vulgata an, die hier «*conversatus sum*» bringt, über die Luthersche und andere reformatorische Bibeln (z. B. die Zürcher), die «*ich habe gewandelt, ich bin gewandelt*» sagen, bis hin zu den neueren Uebersetzungen, die sich dem anschließen (vgl. auch: *j'ai vécu; I have lived*), beachten damit das «Politische» nicht. Ebenso ist es in den Kommentaren von alters her. Man wird aber doch fragen dürfen, ob nicht gerade im Hinblick auf die große Szene (der Apostel Jesu Christi vor der jüdischen Behörde auf Veranlassung der heidnischen Behörde!) das mitzudenken ist, was soeben über das συμπολίτην εἶναι τῶν ἀγίων ausgeführt ist. Jedenfalls würde das Ganze dadurch eine besondere Farbe gewinnen, wenn als Uebersetzung vorgeschlagen werden könnte: «Mit allem guten Gewissen bin ich für (vor) Gott Bürger gewesen.» Aehnlich liegt es Phil. 1, 27, wo Paulus mahnt: ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε. Auch hier wirkt sich die Uebersetzung in der Vulgata, die «*conversamini*» hat, aus. Dazu kommt die gesamte patristische Exegese, die bezeichnenderweise allgemein ethische Begriffe heranzieht. Der sogenannte Ambrosiaster, ein wichtiges Zeugnis des voraugustinischen Paulusverständnisses, versteht die Mahnung des Apostels dahin, daß den Philippnern ein «*dignam conversationem... exhibere disciplinae Dominicae*» auferlegt wird<sup>31</sup>. In dem auf Hieronymus zurückgeführten Pauluskommentar, der in Wirklichkeit aus dem des Pelagius zusammengearbeitet ist, werden die Verkündiger des Evangeliums als Vorbilder hingestellt: «... omnia eius praecepta servantes sive digne evangelii praedicatoribus conservare debetis<sup>32</sup>.» Theodoret im 5. Jahrhundert (antioche-

<sup>31</sup> Migne, Patrologia, Series Latina (MPL) 17, 407.

<sup>32</sup> MPL 30, 844.

nische Exegetenschule) betont die wohlgefällige Lebensführung, zu der Paulus ermahne: «παρακαλῶ τοίνυν ὑμᾶς ἀρμόδιον τῷ εὐαγγελίῳ βίον ἀσπάσασθαι<sup>33</sup>.» Johannes Damascenus im 8. Jahrhundert stellt Erwägungen über den sittlichen Fortschritt (προκοπή) an<sup>34</sup>. Theophylakt im 11. Jahrhundert, dessen Kommentare sich durchweg auf Vorarbeiten stützen, sieht die apostolische Bitte in «einzig diesem» (hoc solum = μόνον), «ut crescatis in virtute<sup>35</sup>». Thomas von Aquino hält die constantia für wesentlich<sup>36</sup>. Erasmus übersetzt das πολιτεύεσθε mit conversemini<sup>37</sup>. Bei Calvin heißt es: «... ut nihilominus pergate in recto cursu<sup>38</sup>.» Abraham Calov bezieht sich ausdrücklich auf den genannten Theophylakt: «... ut virtute enixius studeatis<sup>39</sup>.» Während in derselben Richtung Luther «wandelt» sagt (vgl. auch: *conduisez-vous; let your manner of life, do lead a life*), bringen einige neuere Uebersetzer, offenbar an das «Politische» denkend, dies: «führt euer Gemeinschaftsleben» (C. Weizsäcker), «führt euer Gemeindeleben» (C. Stage), oder man empfindet jedenfalls eine gewisse, sozusagen amtliche Feierlichkeit des Ausdruckes und übersetzt: «waltet» (O. Holtzmann). Und vollends in neueren Kommentaren wird die Frage nach dem «Politischen» gestellt, um dann allerdings verschiedenen beantwortet zu werden<sup>40</sup>. Manche<sup>41</sup> verstehen πολιτεύεσθαι

<sup>33</sup> Migne, Patrologia, Series Graeca (MPG), 82, 558 ff.

<sup>34</sup> MPG 95, 855 ff.

<sup>35</sup> MPG 124, 1139 ff.

<sup>36</sup> Opera omnia, 1876, Vol. 21, 352.

<sup>37</sup> Novum Testamentum, 1508.

<sup>38</sup> Kommentar zum Neuen Testament, Ausgabe von A. Tholuck, 1834.

<sup>39</sup> Biblia illustrata, 1672 ff.

<sup>40</sup> Ueber die ältere Auslegung teilt B. Weiß, Der Philipperbrief ausgelegt und die Geschichte seiner Auslegung kritisch dargestellt, 1859, mit: «Die Ermahnung selbst bezogen die Aelteren auf den Lebenswandel im allgemeinen, so die Väter, Luther, Calvin und einzelne Neuere... Dagegen haben seit Benedict Aretius, Johann Piscator, die meisten die Herkunft des Wortes von πολιτευμα urgirt, und, wo nicht gar auf das römische Bürgerrecht der Philipper... oder ihr bürgerliches Leben auf Erden..., so doch eine Anspielung auf das Gottesreich auf Erden darin gefunden, dessen Bürger die Christen und dessen Herrscher Christus sei..., oder doch wenigstens an eine bestimmte Art des rechten Gemeindelebens gedacht...» Näher mitgeteilt

= περιπατεῖν, indem sie hinweisen auf Eph. 4, 1 (ἐν κυρίῳ ἀζίως περιπατήσαι τῆς κλήσεως...), Kol. 1, 10 (περιπατήσαι ἀζίως τοῦ κυρίου) und 1. Thess. 2, 12 (περιπατεῖν ἀζίως τοῦ θεοῦ). Auch an Phil. 3, 17 f. mag erinnert werden, wo trotz der dann folgenden noch zu besprechenden Aussage über das himmlische πολίτευμα der Christen der Begriff des περιπατεῖν angewendet wird. Andere<sup>42</sup> dagegen finden, wenn nun einmal hier statt περιπατεῖν ein

---

sei hier die Auslegung von H. A. W. Meyer, 1874, der an sich die nicht-politische Uebersetzung vertritt, dann aber hinzufügt: «Gewählt aber ist das sonst von Paulus in dem Briefe nicht gebrauchte Wort von der Lebensführung, weil er das dem Inhalte des Evangeliums entsprechende, innerliche und äußerliche sittliche Gemeindeleben (πολιτεύεσθαι, Bürger im Staate sein, als Bürger leben) im Auge hat... Gewählt ist es auch Apg. 23, 1, wo die Vorstellung des amtlichen Dienstverhältnisses zugrunde liegt (πολιτεύεσθαι, ein Amt im Staate verwalten).»

<sup>41</sup> Schon Thomas von Aquino (s. Anm. 36) erinnert an 1. Thess. 2, 12; Kol. 1, 10; 3. Joh. 4. Vgl. ferner M. Dibelius, a. a. O., und E. Lohmeyer, a. a. O. Ferner P. Ewald, Kommentar zu den Gefangenschaftsbriefen, 2. Aufl., 1910, zu Phil. 1, 27: «Wenn irgendwo, so ist Eph. 4, 1 ff. das Gemeindeleben Gegenstand der apostolischen Mahnungen. Und doch hat der Apostel sich nicht veranlaßt gesehen, statt von περιπατεῖν (V. 1) von πολιτεύεσθαι zu reden. Will man durchaus den Begriff einer πόλις oder eines πολίτευμα durchschlagen lassen, so wäre an die Pflichterfüllung des Himmelreichsbürgers zu denken, wofür man sich etwa auf 3, 20 berufen möchte. Auch zeigt 1. Thess. 2, 12, wo die Bezugnahme auf die βασιλεία θεοῦ ausdrücklich hervorgehoben wird, daß der Apostel deswegen noch nicht sich getrieben sah, das angeblich dem entsprechende Verbum zu bevorzugen. Man wird das Wort in einem abgeschliffenen Sinne zu nehmen haben, indem es von dem ‚seine Bürgerpflicht erfüllen‘ nach dem allgemeineren ‚das Seine tun‘, von dem ‚als Bürger leben‘ zu einem allgemeineren ‚seine Lebensführung gestalten‘ hinüberlenkt: ein Gebrauch, der unter Beziehung auf Gott, dem gegenüber der Apostel das Seine tat, auch Apg. 23, 1 sich findet und wie in der hellenistischen so in der patristischen Literatur nicht fehlt (vgl. auch den späten Gebrauch von πολιτεία für Lebensweise). Daß dabei irgendwie doch noch ein ‚Bezug auf gegebene Gesetze und Sitten oder eine bestimmte Lebensgemeinschaft‘... im Ausdruck nachwirkt, soll darum nicht bestritten werden.» Wie die obigen Ausführungen über πολιτεύομαι zeigen dürften, erklärt hier der genannte Kommentator Fragliches durch Fragliches.

<sup>42</sup> Bezeichnend der Jurist und Theologe H. Grotius, der in seinen Annotationes ad Novum Testamentum, 1641, einerseits betont: «Πολιτεύεσθαι loquutione bene Graeca significat vivendi rationem», aber andererseits unter Einbeziehung von πολιτεία hinzufügt: «Est translatio, ducta a civi-

πολιτεύεσθαι steht, den Zusammenhang mit der πόλις beachtlich. Und das dürfte richtig sein. Selbst wenn πολιτεύεσθαι, wofür die περιπατεῖν-Parallelen immerhin sprechen, ein allgemeinerer, abgeschliffener Ausdruck geworden sein sollte, so ist die Erinnerung an die πόλις und alles, was mit dieser zusammenhängt, wohl doch noch nicht erloschen. Vielleicht darf und muß man noch ein Stück weitergehen. Die obigen Ausführungen über die griechischen Wörter und ihre Bedeutung haben gezeigt, daß es sich bei πόλις und seinen Ableitungen, ohne daß wir bis jetzt die noch zu besprechende griechische

bus, qui secundum civitatis suae leges vivunt.» In den Kommentaren der Folgezeit, insbesondere des 19. Jahrhunderts, wirkt diese Bezugnahme auf das Politische nach, wobei es sich aber im wesentlichen nur um eine Spezialisierung des Ethischen handelt, so daß die eschatologische Zuspitzung verkannt wird. Nicht verkannt ist diese bei F. Horn, Die Scheidung der Geister, der Brief des Jakobus und der Brief des Paulus an die Philipper (o. J., etwa 1910 geschrieben), S. 141 f., der so übersetzt: «...verhältet euch in einer des Evangeliums des Gesalbten würdigen Weise als Reichsgenossen» und so umschreibt: «Seid Bürger, frei geborene Kinder des Hauses» und schließlich so auslegt: «Das tut Gott in Christo. Und auf dieser Grundlage baut sich auf sein Reichsgesetz und alle Ordnungen seines Reiches. Gottes Recht ist Gnade... Selbst von Gnade leben und dem Nächsten die Gnade zurechnen, das heißt Bürger sein im Reiche Gottes... Gottes Reichsgesetz ist unmißverständlich für alle.» Auf Horn beruft sich K. Barth, Erklärung des Philipperbriefes, 1928, S. 39: «In einer Verfassung, einem πολιτεύεσθαι würdig des Evangeliums des Christus müßt ihr euch befinden. Das Wort πολιτεύεσθαι, das Paulus hier verwendet statt περιπατεῖν..., erinnert an das im Himmel aufgerichtete Reich, dessen Bürger die Christen auf Erden, in der Anarchie dieses Aeons, in der es keine Heimat gibt, heimlich jetzt schon sind 3, 20. In Verfassung, ‚in Form‘, in Haltung müssen sie darum, von dorthin unsichtbar diszipliniert, jetzt und hier schon sich bewegen, und zwar entsprechend der ‚Verfassung‘, die sich darin widerspiegeln soll...» Aehnlich vor F. Horn und K. Barth ein Anglikaner und ein römischer Katholik, die aber beide in der Nachfolge Augustins (civitas dei = βασιλεία θεοῦ = ἐκκλησία!) das Eschatologische der Paulusaussage nicht genug erkennen oder gar verkennen: J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Philippians, 1890, z. St.: «...under all circumstances do your duty as good citizens of a heavenly kingdom... perform your duties as citizens... It was natural that, dwelling in the metropolis of the empire, St. Paul should use this illustration... Though the word πολιτεύεσθαι is used very loosely at a later date, at this time it seems always refer to public duties devolving on a man as a member of

πόλις-Lehre in ihrem ganzen Ausmaß kennen gelernt hätten, um einen für die antike Welt ungemein wichtigen Begriff handelt. Diese πόλις mit ihren πολῖται, bzw. συμπολίται, die in ihr πολιτεύονται, ist für Paulus das Gegenstück jener πόλις mit ihren πολῖται als den συμπολίται τῶν ἀγίων (= „Iσραήλ“) καὶ οἰκείοι τοῦ θεοῦ, die dort und nicht hier πολιτεύονται.

Nach alledem ist über die noch ausstehenden zwei πολιτεία-Stellen und die eine πολιτεύμα-Stelle nicht mehr viel zu sagen. Es kann sich da nur um Unterstreichung, Verstärkung und Erläuterung des Gesagten handeln. Der neutestamentliche Gebrauch des Wortes πολιτεία ist so: Einerseits betont Paulus in einer ihm aufgezwungenen Verteidigungslage im Kampf um seine persönliche Ehre<sup>43</sup> Apgsch. 22, 28, er sei als Inhaber der römischen πολιτεία, des *Bürgerrechtes*, geboren, das sich der ihn vernehmende römische Offizier durch Geld hatte

---

a body...» J. Knabenbauer, S. J., Commentarii in S. Pauli epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses, 1912, z. St.: «Bene dicitur πολιτεύεσθε, quod apud scriptores significat utrumque: cives estote, rem publicam administrate; quare optime transfertur ad civitatem Dei seu regnum Christi, cuius cives esse et cuius res ac negotia, uti decet et dignum est tanto honore, administrare debent; vide 3, 20.» Der katholische Konvertit E. Peterson, Auslegung des Philipperbriefes, in: «Der katholische Gedanke», 1938, verwendet in der Uebersetzung wiederum das blasse «führt euren Wandel», betont aber in der Erklärung: «...verliert auch der Lebenswandel der Christen für die Ungläubigen seinen privaten Charakter und wird zu einem Gegenstande ihres öffentlichen Interesses. Es ist daher sinnvoll, wenn der also in die Stadt-Oeffentlichkeit gerückte Wandel der ‚Gläubigen‘ von dem Apostel unter den Kanon der Polis, d. h. den Kanon der ‚Würdigen‘ gestellt, resp. dem erhöhten Kanon eines ‚des Evangeliums Christi Würdigen‘ verpflichtet wird.» Schließlich sei noch eine griechisch-orthodoxe Stimme mitgeteilt: Παν. Ν. Τρεμπέλας, Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου, 1937, z. St. übersetzt das πολιτεύεσθε mit den Worten: „νᾱ συμφέρεσθε (= benehmt euch) καὶ νᾱ ζήτε“ und kommentiert: „ὡς πολῖται τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, πληροῦτε τὰ καθήκοντα ὑμῶν ὡς πολιτῶν.“

<sup>43</sup> Vgl. dazu K. L. Schmidt, Der Jude und Christ Paulus als Mensch und Apostel, Schweizer Monatshefte 16 (1936), S. 204—213, besonders S. 211: «Wo Kompromiß und Tarnung nicht drohen, ist Paulus, dieser Apostel mit einem unerhörten Ausschließlichkeitsanspruch, weltmännisch aufgeschlossen... Apgsch. 19, 31 ist zu lesen, daß einige der Asiarchen mit Paulus befreundet waren...»

erkaufen müssen<sup>44</sup>. Andererseits spricht Paulus ohne jegliche Vermischung mit dieser weltlichen und der Welt überlassenen Sache von der πολιτεία in einem ganz andern Sinne, wenn er Eph. 2, 12 die Christen, soweit sie ehemals Heiden waren, so anredet: ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ. Während die Vulgata πολιτεία Apgsch. 22, 28, wie nicht anders möglich, mit *civilitas* übersetzt, gebraucht sie hier Eph. 2, 12, entsprechend der vorausgesetzten Gleichung πολιτεύεσθαι = *conversari*, das Substantiv *conversatio*. Von dieser an sich nicht völlig unmöglichen allgemeinen, «unpolitischen» Fassung der πολιτεία-Aussage sehen indes fast alle neueren Ausleger, auch die katholischen, ab und verwenden eine der «politischen» Bedeutungen dieses Wortes: *Bürgerschaft* (so Luther), *Bürgerrecht* (so die Zürcher Bibel und die meisten neueren deutschen Uebersetzungen) oder auch *Staat*, *Staatswesen*, *Gemeinde*, *Gemeinwesen* (*politia*, *état*, *commonwealth*)<sup>45</sup>. Das rechte Verständnis von Eph. 2, 12 hängt dabei nicht von dem Worte πολιτεία ab, sondern von seinem Attribut und Kontext. Der attributive Zusatz τοῦ Ἰσραὴλ ist heilsgeschichtlich zu verstehen, d. h. aus dem Entstehen, Sein und Werden des Gottesvolkes Israel abzuleiten, das als das wahre Israel mit der Kirche<sup>46</sup> gleich-

<sup>44</sup> Zum Erwerb und Besitz des römischen Bürgerrechtes (bei Paulus) vgl. die Kommentare, zuletzt A. Steinmann, Die Apostelgeschichte, 1934, zu 16, 21 und 22, 28.

<sup>45</sup> Es seien hier einige Proben aus einer großen Fülle mitgeteilt. Thomas von Aquino (opera omnia, 1876, vol. 21, Lect. IV d. 2. Kap.) übersetzt mit «conversazione Israel», erklärt dies aber mit «societatem sanctorum». Erasmus (Novum Testamentum, 1508) übersetzt mit «abalienati a republica Israelis»; ebenso Calvin, wenn er nicht einfach transkribiert: «politia Israelis». Für Abraham Calov (s. Anm. 39) ist die πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ «ecclesiastica, qua Deus populum illum sibi peculiariter foedere consociaverat...» J. Knabenbauer, a. a. O., folgt möglichst der Vulgata, deren conversatio Israel er mit religiosum institutum (quatenus idololatria per se est aliena a vera religione eique inimica) wiedergibt. M. Meinertz und F. Tillmann, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus, 4. Aufl., 1931, geben die übliche katholische Uebersetzung auf und sprechen vom (theokratischen) Gemeinwesen Israels. Παν. Ν. Τρεμπέλας, a. a. O., übersetzt; «ἀπό τὸ θεοκρατικὸν πολίτευμα τοῦ Ἰσραὴλ» und erklärt: «... οὐχὶ ὁ τρόπος τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀναστροφῆς τοῦ Ἰσραὴλ. ἀλλὰ τὸ πολιτικὸν καθεστῶς, τὸ θεοκρατικὸν πολίτευμα».

<sup>46</sup> Gut sagt J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, editio tertia 1773,

zusetzen ist und damit auf das Reich Gottes hinweist. Auf diesen und keinen anderen Hinweis zielt der Kontext ab: die Christen in ihrem Zusammenhang mit der πολιτεία Israels sind keine Heiden mehr. Und Heiden sind ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, was in demselben V. 12 betont wird. Keine Hoffnung haben, das heißt: nicht an die Auferstehung Jesu Christi als des Erstlings unserer Auferstehung glauben (vgl. 1. Thess. 4, 13: οἱ λοιποὶ [= die Heiden] οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα)<sup>47</sup>.

Wie entscheidend alles Gesagte und noch zu Sagende auf die Zukunft, das ἔσχατον der Parusie Jesu Christi am Ende der Tage, ausgerichtet ist, zeigt vollends Phil. 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Die Uebersetzungen und Erklärungen sind von alters her nicht einig<sup>48</sup>. Die Frage ist zunächst, ob die allgemeinere, «unpolitische» Bedeutung «*Lebensweise*», «*Wandel*» vorliegt oder die besondere, «politische»: «*Staat*», «*Bürger-tum*», «*Bürgerrecht*». Es fragt sich ferner, ob bei Bejahung des «politischen» Sinnes die Spezialbedeutung «*Kolonie*», «*Landsmannschaft*» anzunehmen ist. Im Anschluß an Luthers letzte Uebersetzung, die sich an den Vulgata-Text «*conversatio*» hält, ist der Satz: «Unser Wandel aber ist im Himmel» geläufig und beliebt geworden. Das könnte so verstanden werden und ist tatsächlich auch so verstanden worden, daß unser Wandel hier auf Erden als ein himmlischer begriffen werden soll<sup>49</sup>. Dieses Verständnis, das ein Mißverständnis ist, weil

---

zur Stelle: «*politia Israel*] Tota res publica Israelis spectabat Christum.» Vgl. dazu K. L. Schmidt, Artikel ἐκκλησία im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. III, 1938, S. 521.

<sup>47</sup> Nicht nur katholische, sondern auch protestantische Ausleger von Eph. 2, 12 betonen vielfach zu stark das Gegenwärtig-Theokratische der Kirche und damit zu schwach das Zukünftig-Theokratische des Reiches Gottes.

<sup>48</sup> Ueber die ältere Auslegung gibt wiederum am besten B. Weiß, a. a. O., Auskunft.

<sup>49</sup> «... der in dem steten coelestia cogitare, curare, desiderare, agere besteht. So nehmen es alle Lateiner, Luther nach 1545, Calvin... Die sprachliche Berechtigung zu dieser subjektiven Fassung des πολίτευμα ist mindestens sehr zweifelhaft, die dabei notwendige Umschreibung des ἐν οὐρανοῖς ist ganz willkürlich, und die Vorstellung eines Wandels im

hier eine durchaus eschatologische Aussage ethisiert und geradezu psychologisiert wird, kann am sichersten abgeriegelt werden, wenn das *πολίτευμα* nicht als ein allgemeiner, «unpolitischer», sondern als ein besonderer, «politischer» Ausdruck verstanden wird<sup>50</sup>. Ob man «*Bürgertum*» im Sinne von «*Staat*» oder «*Bürgerrecht*» faßt, ist gleichgültig. Die Hauptsache ist der Hinweis auf den Himmel, das heißt, auf den Gott des Himmels und der Erde, mit dem unsere christliche (das vorangestellte *ἡμῶν* hat einen starken Ton) Staatsordnung als eine besondere Rechtsordnung vom Reiche Gottes her steht und fällt<sup>51</sup>. Die so ausgerichteten Christen werden von dort her beherrscht, empfangen von dort her ihre Impulse, genau wie die Heiden, die nach dem Irdischen trachten (V. 19: τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες), von der Erde her. Dabei sitzen diese «Heiden» als Irrlehrer mitten in der Gemeinde. Und dem Zusammenhang von Phil. 3 zufolge sind es Judaisten, die offenbar dem im Irdischen bleibenden Staatswesen, einer auf dieser Erde heimischen Theokratie verhaftet sind und damit das *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* verkennen. Eine besondere Farbe mag das alles noch dann gewinnen, wenn auf Grund des ganzen Philipperbriefes nicht nur der Apostel, sondern auch die Philipper in der Märtyrersituation gesehen werden<sup>52</sup>: die nur «an das Irdische Denkenden» sind dann diejenigen, die aus dieser Gesinnung heraus das Martyrium verschmähen. Bekannt-

---

Himmel dem folgenden widersprechend, wonach Christus vom Himmel zu uns herabkommt» — sagt richtig B. Weiß, a. a. O.

<sup>50</sup> So in seiner früheren Zeit auch Luther: «Bürgerschaft.» H. Grotius (s. Anm. 42) teilt mit, daß Tertullian das Wort *πολίτευμα* mit *municipatus* übersetzt habe. Und manche neueren katholischen Ausleger halten sich nicht mehr an das *conversatio* der Vulgata. Vgl. K. Pieper, *Urkirche und Staat*, 1935, S. 57: «Die Uebersetzung der Vulgata: *nostra conversatio in caelis est* = unser Wandel ist im Himmel, trifft nicht den Sinn des Urtextes.» Lange vorher hat der konfessionelle Lutheraner A. F. Chr. Vilmar, *Collegium biblicum*, Neue Ausgabe, 1891, zu Phil. 3, 20 betont: «Wandel' reicht lange nicht aus.»

<sup>51</sup> Nähere Ausführungen darüber vor allem bei F. Horn, a. a. O., der dieses Thema der eschatologisch zu verstehenden Rechtfertigung sehr eingehend behandelt, und bei K. Barth, a. a. O.

<sup>52</sup> Das ist die These von E. Lohmeyer in seinem Kommentar zu Phil.

lich führte das christliche Martyrium in eine entscheidende staatsrechtliche Verwicklung hinein. Verfolgungen um des Glaubens willen waren nach römischem Recht Strafen für das *crimen laesae maiestatis*. Juden und wohl auch Judaisten in ihrer Angst um die Anerkennung des Judentums als einer *religio licita* standen zum Martyrium anders als die rechten Christen. Und gerade von mazedonischen Juden (Thessalonich) berichtet Apgsch. 17, 7, daß sie vor den Stadtbehörden gegen Paulus und seine Gefährten die Anklage erhoben: diese alle handeln wider die Erlasse des Kaisers. Darnach wäre in der Situation von Phil. 3, 20 der spätere weltgeschichtliche Gegensatz von *civitas dei* und *civitas terrena* (*imperium Romanum*) vorgebildet. Solche Betonung des himmlischen *πολίτευμα* wäre noch besonders unterstrichen, wenn das Verbum *ὑπάρχειν*, das in der Koine allerdings Ersatz von *εἶναι* ist, in einem ursprünglicheren Sinne als «urständen, sein Wesen haben, seinem Wesen nach dort sein» verstanden werden dürfte<sup>53</sup>. Es wäre dann ein lokaler wie qualitativer Unterschied zwischen den *ἐπίγεια* und den *οὐρανοί* hervorgehoben. Eine meistens nicht beachtete Schwierigkeit macht übrigens das *ἐξ οὗ* (V. 20 b) im Anschluß an *οὐρανοῖς*. Fast allenthalben wird das so verstanden, als wenn *ἐξ ὧν* dastände — wohl nicht unmöglich als *constructio ad sensum*, da *οὐρανοί* ja ein Pluraletantum ist — oder als Ersatz für eine Konjunktion: von wo, woher, von dannen (so schon die Vulgata: unde)<sup>54</sup>. Trotzdem muß bei einer auch so entstehenden sprachlichen Härte des griechischen Textes die Beziehung des *ἐξ οὗ* auf *πολίτευμα* erwogen werden, so daß zu übersetzen wäre: «Was uns anlangt, so ist im Himmel unser Staatswesen, aus dem wir ... erwarten ...» Wie von selbst ergibt sich dann eine mehr lokale Bedeutung: *Staats-*

<sup>53</sup> S. dazu P. Ewald, a. a. O., zur Stelle und auch zu Phil. 2, 6.

<sup>54</sup> Eine Ausnahme macht J. A. Bengel, a. a. O.: «τὸ *πολίτευμα*] *res communis, patria, civitas*... *huc etiam refertur ἐξ οὗ, ex qua.*» Ihm folgen einige wenige neuere Ausleger, unter ihnen F. Horn, a. a. O.: «Denn unser Reich besteht in den Himmeln, aus welchem wir auch ... abwarten» und E. Lohmeyer, a. a. O.: das *ἐξ οὗ* «kann sich nicht auf *οὐρανοῖς* beziehen, noch hier die Funktion einer Konjunktion übernehmen, sondern weist auf *πολίτευμα* zurück und sichert so diesem eine gleichsam lokale Bedeutung.»

wesen, Reich. Man möchte damit *πολίτευμα* Phil. 3, 20 lexikalisch und exegetisch zur Genüge verstanden haben. Es bedarf aber schließlich noch einer Erwägung darüber, ob nicht auch die oben entwickelte Spezialbedeutung «Kolonie», «Landmannschaft» in Betracht kommt. Das ist in der Tat der Fall. Es wäre dann in einem einzelnen Wort zusammengefaßt, was ohnehin der ganze Textzusammenhang will: die Christen verstehen sich als ein *πολίτευμα* auf Erden, auf der sie ja ihr Leben zu führen haben, d. h. als eine Kolonie, eine Landmannschaft, deren besonderes Privileg die himmlische Verfassung ist<sup>55</sup>. Jedenfalls wird auf diese Weise ein Gedanke festgehalten, der sich älteren und neueren Auslegern ohne Kenntnis und Verwertung der genannten Spezialbedeutung aufgedrängt hat: im Himmel ist die *Heimat*, das *Vaterland* der Christen<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> So übersetzt M. Dibelius, a. a. O.: «Wir (aber) sind im Himmel zu Hause» und fängt den komplexen Gedanken so ein: «Wir haben unsere Heimat im Himmel und sind hier auf Erden eine Kolonie von Himmelsbürgern.» J. Moffat, *The New Testament* (o. J.) übersetzt unmittelbar: «a colony of heaven.» K. Barth, a. a. O., wendet ein: «Aber wenn Paulus das Wort in dieser Spezialbedeutung gebraucht hätte, so hätte er offenbar gerade das Leben der Christen jetzt und hier ein *πολίτευμα* nennen, ihre *πολιτεία* aber in den Himmel verlegen müssen. So wird es geraten sein, hier (wie bei dem 1, 27 vorkommenden entsprechenden Verbum *πολιτεύεσθαι*, in Verfassung sein') bei der nächstliegenden Bedeutung stehen zu bleiben.» Ebenso E. Peterson, *Das Buch von den Engeln*, 1935, S. 102: «Die... Vermutung, daß *πολίτευμα* in Phil. 3, 20 soviel wie ‚Fremdenviertel‘ heiße, scheint mir unrichtig zu sein, denn die Christen sind nicht im Himmel, sondern auf der Erde Fremde (1. Petr. 2, 11 und 1, 1; Hebr. 11, 13.)» M. E. sind diese Einwände nicht stichhaltig. Wir können natürlich nicht bestimmt sagen, ob Paulus die zur Rede stehende Spezialbedeutung gekannt hat. Es ist aber mit einer solchen Möglichkeit zu rechnen, die dann sozusagen durchgerechnet werden muß, wie das oben versucht worden ist. Daß und wie in der Auffassung des Paulus die Christen jetzt und hier ein *πολίτευμα* als Fremdenkolonie sind und es dann auch wieder nicht sind, weil ihr *πολίτευμα* im Himmel ist, betrifft eine Doppelheit, die genau so bei den Christenbezeichnungen *παρoυκοι*, *παρεπίδημοι*, *ξένοι* vorliegt.

<sup>56</sup> Vgl. B. Weiß, a. a. O.: «Bei den Griechen herrscht eine gewisse Unklarheit über die Art, wie sie das *πολίτευμα* fassen; doch scheinen Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact den Himmel als den Ort, die *πατρίς* zu denken, wo wir als Bürger leben.» Auch J. A. Bengel, wie schon mitgeteilt, nennt die *patria*. W. Hächler, *Der Philipperbrief*, 1923: «Un-

## C. Das irdische und das himmlische Jerusalem als die heilige Stadt Gottes.

Mit den letzten Ausführungen über das *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* Phil. 3, 20 werden wir in die Nähe von Hebr. 13, 14 geführt: οὐ γὰρ ἔχομεν ὡδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν. Die Vorstellung von der bleibenden Zukunftsstadt gegenüber allen anderen Städten ist im Hebräerbrief selbst, aber auch sonst im Neuen Testament näher entwickelt, bzw. auch ohne weiteres als bekannt vorausgesetzt. Die biblische Heilsgeschichte ist seit dem Beginn des Gottesvolkes darauf eingestellt. Innerhalb des großen 11. Kapitels über die Glaubenszeugen des Alten Bundes ist V. 10 der Stammhalter Abraham der Typus des gläubigen Menschen deshalb, weil er erwartete<sup>57</sup> τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός, wozu V. 16 zu vergleichen ist: ἠτοίμασεν<sup>58</sup> γὰρ αὐτοῖς (d. h. den Gläubigen, die eine Vaterstadt, ein Vaterland suchen, πατρίδα ἐπιζητοῦσιν, V. 14) πόλιν. Das Bessere, nach dem es zu streben

---

sere Heimat ist im Himmel... unser Vaterland ist im Himmel.» G. Heintzelmann in: «Das Neue Testament Deutsch»: ebenso. M. Meinertz, a. a. O.: «Gehören die Christen auch, rein äußerlich betrachtet, noch der Erde an, das Gemeinwesen, dessen Bürger sie sind, ihre wahre Heimat ist im Himmel.» Παν. Ν. Τρεμπέλας, a. a. O.: «ἡ πατρίς καὶ τὸ πολίτευμά μας εἶνε εἰς τοὺς οὐρανοὺς.» Die pointierteste Uebersetzung gibt E. Peterson, Auslegung des Philipperbriefes (s. Anm. 42): «Denn unsere Stadtgemeinde ist im Himmel» und fügt eine Erläuterung hinzu, die im Rahmen des folgenden Abschnittes zu beachten ist. Vgl. auch E. Peterson, Das Buch von den Engeln, 1935, S. 14 f., 102: «Der Ausdruck *πολίτευμα* ist vieler Auslegungen fähig... Tertullian, Advers. Marcionem 3, 24 und Hieronymus, In Hieremiam, p. 213, 21 (Wiener Ausgabe) haben *πολίτευμα* in Phil. 3, 20 mit *municipatum* wiedergegeben.» Schon H. Grotius hat diese Feststellung gemacht (s. Anm. 50).

<sup>57</sup> Das hier stehende ἐκδέχεσθαι ist ein auch bei Paulus wesentlicher Ausdruck des eschatologischen Wartens. Und formell ähnlich, sachlich identisch ist Phil. 3, 20 ἀπεκδέχεσθαι, womit die besondere Nähe dieser Stelle zu der hier erörterten noch einmal deutlich wird.

<sup>58</sup> Wie die Wörter θεμέλιος und δημιουργός V. 10 bezieht sich auch das Wort ἠτοίμαζεν V. 16 auf das Bauen der Stadt, zugleich aber damit auf das ganze Heilsgeschehen: das ganze Weltgeschehen ist der Ort göttlichen Bauens, Schaffens.

gilt, ist das Himmlische, τὸ ἐπουράνιον, V. 16. Den in dieser Weise gläubigen Christen ruft der Verfasser 12, 22 zu: προσεληλύθατε Σιών ὄρει (καὶ) πόλει θεοῦ ζώντος, Ἱερουσαλήμ ἐπουράνιυ. Damit stoßen wir auf den Gedanken vom himmlischen Jerusalem<sup>59</sup>, das auch genannt wird das obere (ἄνω)<sup>60</sup> Gal. 4, 26, das neue (καινή)<sup>61</sup> Apk. 3, 12; 21, 2 oder auch das heilige (ἅγια)<sup>62</sup> Apk. 21, 2. 10; vgl. 22, 19. Diese Stadt wird dann auch die πόλις τοῦ θεοῦ genannt, Apk. 3, 12, oder die πόλις ἡγαπημένη<sup>63</sup> (scil. von Gott), Apk. 20, 9. Da wo zum erstenmal im Neuen Testament diese ganze Vorstellung auftaucht, tritt sie als bekannt und keiner Erläuterung bedürftig auf.

Man sprach im damaligen Judentum viel von diesem oberen Jerusalem, das von ewigen Zeiten her im Himmel bei Gott aufbewahrt sei, um einmal von dort herabzukommen — Apk. 3, 12: ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου — und so das unvollkommene, irdische Jerusalem zu ersetzen. Am Schluß der Apk. (21 f.) wird diese Stadt in ausführlichen Farben geschildert. Es handelt sich um die neue von Gott den Menschen gegebene Welt, das wiederhergestellte Paradies, das Reich Gottes. Die jüdischen Belege aus dem Bereich der Apokalyptik und des Rabbinate für diese Vorstellung sind zahlreich. Besonders anschaulich und einigermaßen erschöpfend ist aus dem Bereich der Apokalyptik Syr. Baruch 4, 1—6: «Und es sagte zu mir der Herr: „Diese Stadt

<sup>59</sup> S. dazu die neuere Literatur: R. Knopf, Die Himmelsstadt, in: Neutestamentliche Studien für G. Heinrici, 1914, S. 213—219; F. Dijkema, Het hemlesch Jerusalem, Nieuw Theologisch Tijdschrift 15/16 (1926/27), S. 25—43; H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1922 ff., Bd. III, S. 573; E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, 1928, zu Apk. 22, 5; W. Hadorn, Die Offenbarung des Johannes, 1928, passim; H. Lietzmann, An die Galater, 3. Aufl., 1932, zu Gal. 4, 26; H. Windisch, Die katholischen Briefe, 2. Aufl., 1930, zu Hebr. 12, 22; M. Dibelius, Der Hirt des Hermas, 1923, S. 459 f.

<sup>60</sup> Genauere Ausführungen darüber bei C. Sieffert, Der Galaterbrief, 6. Aufl., 1880, S. 273 f.

<sup>61</sup> In der Sprache der Apokalyptik bedeutet καινός das Neue, ganz Andere, Wunderbare, eben Endzeitliche.

<sup>62</sup> Vgl. R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum, 1930, S. 288.

<sup>63</sup> Wohl im Blick auf LXX-Ps. 77, 68; LXX-Ps. 86, 29.

(Jerusalem) wird eine Zeitlang preisgegeben . . . , aber die Welt vergeht nicht. Oder meinst du etwa, daß dies die Stadt ist, von der ich gesagt habe: »Auf meine Handflächen habe ich dich hingezeichnet!« (= Jes. 49, 16). Nicht diese Stadt, deren Gebäude jetzt vor euch stehen, ist die [künftige], die bei mir [schon jetzt] geoffenbart ist, die hier (d. h. im Himmel als dem Wohnsitz Gottes) im voraus bereitet ist, seit der Zeit, wo ich den Entschluß gefaßt habe, das Paradies zu schaffen. Und ich zeigte sie dem Adam, bevor er sündigte; und als er das Gebot übertreten hatte, ward sie ihm entzogen, ebenso wie auch das Paradies. Und darnach zeigte ich sie meinem Knechte, dem Abraham, in der Nacht zwischen den Opferhälften. Und weiter zeigte ich sie auch Mose auf dem Berge Sinai, als ich ihm das Abbild des Zeltens und aller seiner Geräte zeigte. Und so ist sie schon jetzt bei mir bereit gehalten, ebenso wie auch das Paradies.'» Dazu 32, 2: «...Der Bau von Zion wird erschüttert werden, um wieder aufgebaut zu werden<sup>64</sup>.» Ferner 4. Esra 7, 26: «Denn siehe, Tage kommen, wann die Zeichen, die ich dir früher gesagt, eintreffen, da wird die ‚unsichtbare‘ Stadt erscheinen und das verborgene Land sich zeigen.» Von dieser Zionsstadt heißt es 13, 26, daß sie sei «vollkommen erbaut . . . ohne Menschenhände<sup>65</sup>». Daß und wie das neue präexistente himmlische Jerusalem an die Stelle des alten tritt, wird in der Henoch-Apokalypse 90, 28 ff. mit eigentümlichen Bildern geschildert: «Ich stand auf, um zu sehen, bis daß er jenes alte Haus ‚entwickelte‘ . . . Ich sah, bis daß der Herr der Schafe ein neues Haus brachte, größer und höher als jenes erste und es an dem Orte des ersten aufstellte, das eingewickelt worden war . . .<sup>66</sup>» Im Buche Tobit 13, 15 wird die Kostbarkeit der neuen Stadt so beschrieben: «Denn Jerusalem wird gebaut werden mit Saphir, Smaragd und Edelsteinen, deine Mauern und Türme und Befestigungen mit lauterem Gold. Und die Straßen Jerusalems werden gepflastert sein mit Beryll und

<sup>64</sup> S. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 1900, Bd. II, S. 413 f. und 423 (H. Gunkel).

<sup>65</sup> S. ebenda, Bd. II, S. 370.

<sup>66</sup> S. ebenda, Bd. II, S. 297 (G. Beer).

Karfunkel und Steinen aus Ophir. Und alle ihre Straßen werden sprechen: Hallelujah! und lobpreisen mit den Worten: Gepriesen sei Gott, der [dich] erhöht hat für alle Ewigkeit <sup>67</sup>!»

Mannigfache Spekulationen dieser Art finden sich auch bei den Rabbinen, die sich dabei unmittelbar an apokalyptische Aussagen anschließen. So verwendet Tanchuma (ein Homilien-Midrasch zum Pentateuch) 125 b die genannte Baruch-Stelle folgendermaßen: «Du findest, daß ein Jerusalem oben errichtet ist wie das untere Jerusalem. Aus großer Liebe zu dem unteren machte er ein anderes oben, wie es heißt: Siehe, auf die Hände habe ich dich gezeichnet, deine Mauern sind vor mir immerdar . . . Ebenso hat David gesagt: Jerusalem, das erbaut ist wie die Stadt, die seine Genossin (ihm gleich) ist Ps. 122, 3, das will sagen: wie die Stadt, die Jahve erbaut hat (im Himmel); und der Targum (zu Ps. 122, 3) lautet: Jerusalem, das im Himmel erbaut ist wie eine Stadt, um (als Genossin) sich zu dem auf Erden zu gesellen. Und (Gott) schwur, daß seine Schekhina nicht in das obere eingehen solle, bis das untere (wieder) erbaut sei. Wie geliebt sind doch die Israeliten vor Gott <sup>68</sup>!» Ueber den Gegensatz zwischen dem jetzigen Jerusalem (Gal. 4, 25), dem Jerusalem dieser Welt oder dieses Aeons und dem Jerusalem der zukünftigen Welt oder des zukünftigen Aeons äußert sich der Mischna-Traktat Baba Bathra 75 b: «...Nicht ist wie das Jerusalem dieser Welt das Jerusalem der zukünftigen Welt: zu dem Jerusalem dieser Welt zieht jeder hinauf, der hinaufziehen will; zu dem der zukünftigen Welt ziehen nur die dazu Eingeladenen hinauf <sup>69</sup>.»

Als die biblische Wurzel dieser in der jüdischen Apokalyptik und im Rabbinat entfalteteten Vorstellung erscheint die Jes. 54, 10—13 im Rahmen der deuterocesajanischen Zionslieder geschilderte Stadt, die eschatologisch zu denken

<sup>67</sup> S. ebenda, Bd. I, S. 146 (M. Löhr).

<sup>68</sup> S. Strack-Billerbeck (s. Anm. 59), Bd. III, S. 573.

<sup>69</sup> S. ebenda, S. 22; 796 f. Vgl. ferner: J. Chr. Schöttgen, *Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum*, 1733, mit einem Exkurs über das «himmlische Jerusalem».

und im Targum als Jerusalem gedeutet ist: «Denn die Berge mögen wohl weichen und die Hügel wanken, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen und mein Friedensbund nicht wanken, spricht der Herr, dein Erbarmer. Du Gebeugte, über die alle Wetter gehen, du Ungetröstete, siehe, ich will deine Grundfesten aus Malachit bilden und deine Fundamente aus Saphiren. Ich will deine Zinnen von Rubinen machen und deine Tore aus Karfunkeln und deinen ganzen Wall aus köstlichem Gestein, und alle deine Söhne werden Jünger des Herrn. Groß wird sein die Wohlfahrt deiner Kinder, und auf Heil wirst du dich gründen. Ferne wirst du sein von Drangsal, denn du hast nichts zu fürchten, und fern von Schrecken, denn er wird dir nicht nahen.» Auch Tritojesaja schlägt diese Töne an. Das «Trostbüchlein» Jes. 60—62 gilt dem Preis der wiedererstehenden Gottesstadt, die 60, 1 in der LXX-Bibel ausdrücklich als Jerusalem eingeführt wird. Eine umfassende, packende Dichtung verwendet so kraftvoll die aus Deuterojesaja bekannten Farben, daß man immer wieder geneigt ist, an diesen Propheten selbst als den Dichter zu denken. Man müßte alle Verse hierher setzen, um einen rechten Begriff von der glühenden Hoffnung auf das kommende Zion zu vermitteln. Es seien hier nur die Grundgedanken kurz wiedergegeben: Wie die Morgensonne, die hinter den Zinnen der Stadt aufsteigt, so ist über Jerusalem in dunkler Gegenwart ein Licht aufgegangen. Dieses Licht ist Jahve selbst, der sich in seiner Stadt niedergelassen hat. Alle Welt wird sich diesem Licht entgegenstrecken. Daneben verblassen alle natürlichen Leuchten. Der Himmel und seine Gestirne werden überflüssig. Das bedeutet das Ende allen Unheils für das Gottesvolk. Die so geschaute Endzeit bringt nicht nur den Zusammenbruch des Bestehenden in der Menschen- und Völkerwelt, sondern die vollkommene Neuschöpfung auch und gerade der Natur. Die allen Exulanten teure Hoffnung, daß die Mauern Zions wieder errichtet werden (Jes. 54, 11), weitet sich zu dem Zukunftsbild, daß Zion der Mittelpunkt der Völker wird, in dem die Israeliten als hochgeehrter Priesterstamm den Dienst im Heiligtum versehen und

sich vom Reichtum der Völker nähren. Und am Schlusse heißt es Jes. 62, 12: «Und man wird sie (die Israeliten) nennen ‚Heiliges Volk‘, ‚Erlöste des Herrn‘, und dich wird man nennen ‚ersehnte, nimmerverlassene Stadt‘ (... ἐπιζητούμενη πόλις και οὐκ ἐγκαταλειμμένη).“

An Jes. 60—62, insbesondere 60, 5 («Der Reichtum des Meeres wird sich dir — Zion — zuwenden, und die Schätze der Völker werden zu dir kommen») — vgl. auch Ezechiel 40 ff.: die Weissagung von dem neuen Tempel, der heiligen Stadt und dem heiligen Lande — erinnert die Prophetie «im zweiten Jahre des Königs Darius» Hagga i 2, 1—9, insbesondere V. 7. 9 («Ich erschüttere alle Völker, und dann werden die Kostbarkeiten aller Völker kommen, und ich werde dieses Haus — den neuen Tempel — mit Pracht erfüllen, spricht der Herr der Heerscharen... und an dieser Stätte will ich Heil geben, spricht der Herr der Heerscharen»): eine kosmische Katastrophe zieht herauf; die Völker, die diese überstehen, huldigen der heiligen Stadt mit ihrem heiligen Tempel. Aus der kanonischen Literatur des Alten Testaments gehören schließlich hierher die Gesichte des Propheten Sacharja, die ebenfalls «im zweiten Jahre des Darius» (1, 1. 7) angesetzt sind: die dringliche Frage an Gott: «Wie lange noch willst du Jerusalem und den Städten Judas dein Erbarmen entziehen?» (1, 12); wird so beantwortet: «So spricht der Herr der Heerscharen: Ich bin voll glühenden Eifers für Jerusalem und für Zion (1, 13) ... Ich wende mich in Erbarmen Jerusalem wieder zu: mein Haus soll darin wieder gebaut und die Meßschnur über Jerusalem ausgespannt werden» (1, 16). Im 2. Kapitel wird dies näher ausgeführt und die Heidenwelt einbezogen, die nach vergeblichem Kampf gegen die heilige Stadt sich nun dieser beugen muß: «Und viele Völker werden dem Herrn anhangen an jenem Tage und werden sein Volk werden; und er wird Wohnung nehmen in deiner Mitte» (2, 11). Der Prophet kann sich nicht genug tun, in immer neuen Bildern die Herrlichkeit des neuen Zion als der Gottesstadt zu veranschaulichen: «So spricht der Herr: Ich kehre zurück nach Zion und will in-

mitten Jerusalems wohnen, und Jerusalem soll heißen ‚die treue Stadt‘ (πόλις ἡ ἀληθινή) und der Berg des Herrn der Heerscharen ‚der heilige Berg‘ (8, 3). Im zweiten Teil des Sacharja-Buches, Kap. 9—14 (Deuteriosacharja), wird dieses eschatologische Bild unter Benutzung von mancherlei Einzelzügen aus früheren Prophetenbüchern weiter ausgemalt: Jerusalem wird bedrängt und erlöst; der jüngste Tag bedeutet Kampf, Not und Sieg in Jerusalem, das «hochragen und an seiner Stätte bleiben wird» (14, 10).

Die meisten genannten Stellen aus alttestamentlichen Prophetien beziehen sich auf das irdische Jerusalem. Und doch geht es um die himmlische heilige Stadt. Was in den oben behandelten jüdisch-apokalyptischen Aussagen als himmlische Größe ganz deutlich ist, schimmert auch schon Jes. 54 durch. Aber wichtiger ist noch ein anderes. So oder so, ob nun an Irdisches oder an Himmlisches gedacht ist, immer ist es das neue, das zukünftige Jerusalem, das geschaut wird. Wahrscheinlich sind dabei alte Vorstellungen über eine «ewige Stadt», die sich in den meisten antiken Religionen finden, umgeprägt (Aegypten, Persien, Rom) <sup>70</sup>. Es scheint sich damit die babylonische, stark astronomisch bestimmte Anschauung von dem himmlischen Babel verbunden zu haben, in der sich mancherlei Vorstellungen kreuzen. Diese Himmelsstadt ist zunächst das Abbild der irdischen Welthauptstadt, der Stadt des Welt- und Himmelsgottes Marduk. Viel die Rede ist auch vom Tempelturm dieses Marduk als einem Zeichen und Abbilde dieser Stadt, wobei zu beachten ist, daß dieser Tempelturm seinerseits Zeichen und Abbild des Kosmos sein will. Zur Vorstellung von der zukünftigen, neuen, irdisch-himmlischen Stadt tritt schließlich die vom Paradies, das wiederum eine irdisch-himmlische Angelegenheit ist. An der obengenannten Stelle aus der Baruch-Apokalypse findet noch eine gewisse Scheidung zwischen dem irdischen und dem himmlischen Paradies statt. An anderen Stellen werden beide miteinander

<sup>70</sup> Vgl. R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 188 ff.

gleichgesetzt, so 4. Esra 3, 6: «Dann führtest du ihn ins Paradies, das deine Rechte gepflanzt hat, ehe die Erde ward» (vgl. auch 7, 36 ff.)<sup>71</sup>.

Nicht nur in der bilderreichen Johannes-Apokalypse, sondern auch sonst im Neuen Testament ist an dem Realismus der Apokalyptik festgehalten. Hebr. 12, 23 ist die Himmelsstadt eine Millionenstadt, deren Bewohner Engel und fromme Menschen sind<sup>72</sup>. Bei alledem aber ist auch gerade das, was den Sinn des  $\text{πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς}$  ausmacht<sup>73</sup>, stark betont. Das zeigt sich besonders eindrücklich in der Rede vom Buche des Lebens, in das Gott die Seinen längst eingetragenen hat und das füglich die himmlischen Bürgerlisten darstellt. Apk. 3, 12 erhalten die Gläubigen drei Namensaufschriften: 1. den Namen Gottes, 2. den Namen des neuen Jerusalem, 3. den neuen Namen. So werden sie heimatberechtigt in der himmlischen Stadt. Diese Betonung solcher Gottzugehörigkeit geht durch die ganze Bibel von Exod. 32, 32 f. (Moses sagte: «Und nun vergib ihnen doch ihre Sünde. Wo nicht, so tilge mich aus deinem Buche, das du geschrieben hast. Der Herr aber sprach zu Mose: Wer sich an mir versündigt,

<sup>71</sup> S. Kautzsch (s. Anm. 64), Bd. II, S. 353, 371.

<sup>72</sup> Gegenüber diesem Realismus in der Apokalyptik, der dem biblischen Anthropomorphismus im Rahmen der Gottesvorstellung entspricht, hat es mit den Aussagen Philos über Jerusalem als die Stadt Gottes und mit den entsprechenden griechischen Vorstellungen über die Gottesstadt eine besondere Bewandnis, worüber an anderer Stelle zu handeln sein wird: dort fehlt wie der Anthropomorphismus auch der apokalyptische Realismus.

<sup>73</sup> Vgl. dazu G. Dehn, *Gesetz oder Evangelium?*, eine Einführung in den Galaterbrief, 1934, S. 159: «Sicher galt damals die christliche Gemeinde als ein Volk unfruchtbarer Menschen, die sich an eine Stadt aus den Wolken hingen und sich törichterweise auf Glauben und Hoffen verließen.» Ferner H. Strathmann zu Hebr. 11, 10, in: *Das Neue Testament Deutsch*, 1932 ff.: «Er (Abraham) wartete — nicht auf eine Stadt mit Grundmauern, auf eine feste Ansiedlung im Gegensatz zu der bisherigen nomadisierenden Lebensweise, sondern auf die Stadt mit den Grundmauern — auf die einzige, die in Betracht kommt, mit Grundmauern, die allein den Namen verdienen. Die irdischen Städte, und wären sie noch so fest, sind im Grunde nur Zeltlager. Anders ist es mit dem himmlischen Jerusalem, der künftigen, der bleibenden Stadt.»

den tilge ich aus meinem Buche»), Ps. 69, 29 («Sie sollen getilgt werden aus dem Buche der Lebenden») und Mal. 3, 16 («Und es ward vor ihm — Gott — ein Gedenkbuch geschrieben für die, welche den Herrn fürchten und seinen Namen achten<sup>74</sup>») an über Luk. 10, 20 («Freuet euch, daß eure Namen im Himmel aufgeschrieben sind»), Phil. 4, 3 («mit meinen... Mitarbeitern, deren Namen im Buche des Lebens stehen») und Hebr. 12, 23 («Die Gemeinde, die Kirche der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind<sup>75</sup>») bis zum letzten Buch der Bibel. So schließt sich der Ring, in dem Stellen wie Gal. 4, 26 (das obere Jerusalem), Phil. 3, 20 (das himmlische Bürgertum), Phil. 4, 3 (das Buch des Lebens = die himmlische Bürgerliste) mit den Aussagen von Hebr. und Apk. zusammengefaßt sind. Die Gesamtvorstellung ist alttestamentlich-jüdisch. Vom Judentum scheidet sich indes die neutestamentliche Hoffnung nur und gerade durch ihre Aktualisierung; d.h. die Erwartung der Himmelsstadt ist Gewißheit geworden, freilich kein mystisches Genießen, sondern immer wieder Hoffnung mit Zittern und Zagen im Sinne des ὀρραβῶν τοῦ πνεύματος.

Damit ist noch einmal auf das Thema der heiligen Stadt hingewiesen. Wie schon angedeutet, wird die irdische heilige Stadt Jerusalem durch die himmlische heilige Stadt Jerusalem abgelöst. An sich haftet das Attribut ἅγιος zunächst an dem irdischen Jerusalem. Diese alttestamentlich-jüdische Redeweise eignet im Neuen Testament nur zwei Schriften: Matth. und Apk. Matth. 4, 5 nimmt der Versucher den Christus εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν und stellt ihn auf die Zinne des Heiligtums, des Tempels. Weil Jerusalem den

<sup>74</sup> Mit dem hier vorliegenden prädestinatianischen Gedanken kreuzt sich ein anderer schlichterer Gedanke, daß es eine Bürgerliste gäbe, die in dem zeitlichen oder in dem endzeitlichen Gemeinwesen geführt werde; so Jes. 4, 3: «Als dann wird heilig heißen, wer noch lebt in Zion und wer übrigbleibt in Jerusalem, alle, die in Jerusalem zum Leben aufgeschrieben sind.»

<sup>75</sup> Vgl. E. Peterson, Das Buch von den Engeln, 1935, S. 103: «In Hebr. 12, 23 scheint das ἀπογράφειν das Eintragen in die Bürgerlisten des Himmels zu bedeuten.»

Tempel Gottes hat, ist es die heilige Stadt<sup>76</sup>. 27, 53 gehen die bei Jesu Tod Auferstandenen εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν. Ebenso ist der Sprachgebrauch Apk. 11, 2: hier heißt das irdische Jerusalem noch die heilige Stadt, weil es durch den Tempel der Ort der Gnadengegenwart Gottes war. Im übrigen ist aber in der Apk. nur das himmlische Jerusalem die heilige Stadt genannt. Immerhin zeigen Stellen wie 21, 2. 10, auch 22, 19, daß so im Anschluß an die alttestamentliche Rede gesprochen wird. 21, 10 ist durch den Hinweis auf die δόξα τοῦ θεοῦ im Zusammenhang mit der heiligen Stadt offenbar auf Jes. 52, 1 angespielt (ἐνδύσαι τὴν δόξαν σου, Ἱερουσαλήμ, πόλις ἡ ἁγία). Auch Jes. 48, 2; 66, 20 wird Jerusalem die heilige Stadt genannt. Vgl. ferner Neh. 11, 1; Dan. 3, 28; Dan. 9, 24; 1. Makk. 2, 7; 2. Makk. 1, 12; 3, 1; 9, 14; 15, 14; 3. Makk. 6, 5. Hierher gehören auch Tobit 13, 9 (πόλις ἁγίου); Sir. 36, 18 (πόλις ἁγιάσματος); 49, 6 (ebs.). Als das hebräische Korrelat ist der Stamm שִׁטְר belegt, bzw., soweit die zuletzt genannten Stellen nur griechisch überliefert sind, vorauszusetzen. Mit alledem dürfte der alttestamentlich-jüdische Sprachgebrauch: Jerusalem = die heilige Stadt, zur Genüge belegt sein. Wenn Matth. 5, 35 Jerusalem die πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως genannt wird, so ist LXX-Ps. 47, 3, Tobit 13, 15 zitiert. Auch auf jüdischen Münzen wird Jerusalem die heilige Stadt genannt, ebenso auf der Karte von Madaba, und arabisch heißt heute noch Jerusalem *el-Kuds* (= die Heilige<sup>77</sup>).

Auch die hellenistischen Juden Josephus und Philo kennen die Redeweise von Jerusalem als der heiligen Stadt, sagen aber nicht ἁγία, sondern ἱερὰ πόλις: Philo, *De Somniis* 2, 246; *Legatio ad Gajum* 36 (ἡ ἱερόπολις); Josephus, *Antiquitates* 4, 70; 4, 200; 20, 118; *Bellum Judaicum* 7, 328 (τὴν ἱερωτάτην αὐτοῦ πόλιν). Wie ist dieser deutliche Gegensatz zur *Septuaginta* zu erklären? Daß ein Unterschied zwischen ἅγιος und

<sup>76</sup> Die Parallelstelle Luk. 4, 9 sagt einfach Ἱερουσαλήμ. Die Petersburger Minuskel der Evangelien Nr. 566 bemerkt zu Matth. 4, 5: «Τὸ Ἰουδαϊκὸν (= das jüdische Exemplar, worunter das Hebräerevangelium zu verstehen ist) οὐκ ἔχει εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, ἀλλ' ἐν Ἱερουσαλήμ.»

<sup>77</sup> Vgl. Strack-Billerbeck (s. Anm. 59), Bd. I, S. 150; R. Asting (s. Anm. 62), S. 110; A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, 1932, S. 80.

ἱερός besteht, ergibt sich u. a. daraus, daß die heiligen Städte des Griechentums ἱεραὶ πόλεις genannt werden. Der neutestamentliche Sprachgebrauch ist also innerbiblisch bestimmt, und zwar dieses Mal im Anschluß an die LXX, so sehr sonst diese Uebersetzung weithin eine sachliche Gräzisierung bedeutet. Hier aber ist es so, daß שִׁקָּר nachwirkt. Und das gilt auch für Esra und die Makkabäerbücher in bezug auf die heilige Stadt, während diese Schriften im übrigen das hellenisch-hellenistische ἱερός bevorzugen. Für die Fragestellung im Rahmen der vorliegenden Polis-Betrachtung hat das alles eine erhebliche Tragweite: das Neue Testament knüpft nicht an die griechische Rede von der ἱερά πόλις an, sondern an die biblische Rede von der ἁγία πόλις. Damit ist schon eine gewisse Grundlage für die uns weiter beschäftigende Frage nach dem Verhältnis von biblischem und griechischem πόλις-Verständnis gegeben.

Diese heilige Stadt Jerusalem ist aber nichts Endgültiges. Und ihre Ablösung durch die himmlische Stadt spitzt sich in der Johannes-Apokalypse dahin zu, daß der Name Jerusalem für diese neue Stadt reserviert wird. Es handelt sich ja nicht mehr um das alte Jerusalem. Und damit ergibt sich ein wesentlicher Unterschied zur älteren jüdischen Erwartung, die von einer Erhebung des irdischen Jerusalem zur Herrlichkeit Gottes träumte<sup>78</sup>. Erst nach dem Katastrophenjahr 70 n. Chr. arbeiten die späteren jüdischen Apokalypsen eine Vorstellung heraus, die bei den Christen schon vor diesem Jahr vorhanden war. Damit hängt zusammen, daß Apk. 21, 10 das himmlische Jerusalem keinen Tempel hat. Das ist eine bedeutende Abweichung gegen die dort benützte Stelle Ezechiel 40, 2, wo der Tempel zur heiligen Stadt gehört. Dieser Gegensatz weitet sich aus und vertieft sich zu einem umfassenderen Gedanken: Apk. 21, 10 ist das neue Jerusalem, das vom Himmel herabkommt<sup>79</sup>, das Gegenteil der Weltstadt Babel, von deren Turm aus die Menschen in titanischer

<sup>78</sup> Vgl. A. Schlatter, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, 1912, S. 102.

<sup>79</sup> Vgl. Strack-Billerbeck (s. Anm. 59), Bd. III, S. 796.

Hybris in den Himmel hinaufsteigen wollten. Dieses Babel, bzw. Rom wird Apk. 14, 8; 16, 19; 17, 18 die μεγάλη πόλις genannt, im Anschluß an das aramäische רַבְּתָא בְּבֶל Dan. 4, 27. Apk. 11, 8 wird wie dieses Babel-Rom auch Jerusalem, die sonst heilige Stadt, die sich mit Sünden befleckt hat, die «große Stadt» genannt und dazu mit Sodom in eins gesetzt (wie es auch in prophetischen Drohreden geschehen war: Jes. 1, 9; Ezechiel 16, 46. 49) und schließlich mit Aegypten. Eben solche prophetischen Drohreden finden sich auch in der Geschichte Jesu von Nazareth als der Geschichte des Messias auf Erden. Es vollzieht sich hier ein ganz entsprechendes Geschehen. Wohl wird, wie wir oben gesehen haben, das irdische Jerusalem Matth. 4, 5; 27, 53 die heilige Stadt genannt. Daß aber eigentlich dieser jüdische Würdenname nicht mehr gilt, ergibt sich aus der evangelischen Berichterstattung selbst. Jesus spricht Matth. 23, 37—39 (= Luk. 13, 34f.) eine Drohweissagung über Jerusalem aus, weil es «seine Propheten tötet und die, die zu ihm gesandt sind, steinigt» und damit seine gottgewollte Bestimmung als heilige Stadt verleugnet. Die Frommen, die «auf Jerusalems Erlösung warten» (Luk. 2, 38), müssen ihr Gesicht einem anderen Jerusalem zuwenden. Dahin treibt die Geschichte des Messias Jesus, der bei der Annäherung an die Mauern Jerusalems über sein Verhältnis zu dieser unheilig werdenden heiligen Stadt Bescheid weiß und über ihren nicht aufzuhaltenden Untergang weint (Luk. 19, 39—44), was in umfassender apokalyptischer Rede genauer beschrieben wird (Mark. 13 = Matth. 24 = Luk. 21). Was Gal. 4, 25f. über die Ablösung des «jetzigen Jerusalem» durch das «obere Jerusalem» knapp behauptet und in der Johannes-Apokalypse näher entfaltet ist, hat seinen geschichtlichen Grund in der Geschichte des Jesus Christus.

So ist die himmlische Stadt Jerusalem, die Heimat der Christen, bei aller Verbundenheit mit der jüdischen Ausdrucksweise etwas anderes als die Jerusalem-Stadt der Juden und die Babel-Stadt der Heiden. Damit wird apokalyptisch unterstrichen und gesichert, was oben über das eschatologische

πολιτεύεσθαι, das πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς der Christen gegenüber Juden und Heiden ausgeführt ist. Jedenfalls erhalten die apostolischen Mahnungen Phil. 1, 27; 3, 20, daß die Christen «würdig des Christusevangeliums ‚wandeln‘, d. h. Bürger sein sollen», daß sie darauf achten sollen, ihr πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς zu haben, durch die Verkoppelung mit den Aussagen über das himmlische Jerusalem erst ihr eigentliches Gewicht. Helle Töne werden laut. Leuchtende Farben werden sichtbar. Sittliche Weisungen bekommen Richtung und Kraft. Das Ziel, nach dem sich die Kirche, die ἐκκλησία, das in Christus berufene Volk Gottes, ausrichten soll, ist von Gott selbst für die Ewigkeit abgesteckt und damit ein längst von Ewigkeit her gelegtes Kraftfeld. Anfang und Ende ruhen bei dem Messias Jesus, der als der Gottgesandte A und O ist. Die obere, die neue, die heilige, die himmlische Stadt Gottes ist das Ziel, aber auch der Grund des ganzen Heilsgeschehens von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wenn das neutestamentliche Bekenntnis so und nicht anders ist, so liegt es sozusagen in der Natur der Sache, daß die diesem Bekenntnis geltende theologische Besinnung mit ihren konzentrischen Kreisen von Christologie, Ekklesiologie und Soteriologie letztens und d. h. eigentlich erstens einen Hymnus auf die Großtaten Gottes ausmacht.

Warum gilt aber — diese Frage muß abschließend gestellt und beantwortet werden — dieser Hymnus nach wie vor der Stadt Jerusalem? Die bisherigen Ausführungen könnten dahin verstanden werden, daß bei der geschichtlichen Verbindung von Christentum und Judentum ein Residuum früherer Zeit als so etwas wie ein Archaismus erhalten geblieben sei. Eine solche Sicht wäre aber unzulänglich und würde schließlich auf ein Mißverständnis hinauslaufen. Der Name der Stadt Jerusalem ist mehr als ein bloßer Name, der in einem übertragenen, symbolischen, allegorischen Sinne, wie er sich von der Etymologie her aufdrängen könnte, weiter gebraucht werden dürfte oder gar müßte. Es ist vielmehr so, daß Gott wie dem Volke Israel so auch seiner, d. h. Gottes und des Volkes, heiliger Stadt die Treue hält, auch wenn diese Volksgenossen

und Stadtbewohner untreu geworden sind. Der in der Geschichte des Schwärmertums oft so gefährlich gewordene Chiliasmus (Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich am Ende der Tage noch auf dieser Erde!) hat davon etwas entscheidend Richtiges und Wichtiges festgehalten, daß alle von Gott einmal gedachten und damit getanen Dinge durch die Menschen wohl verkannt, verwischt und geradezu wie vernichtet werden, aber als Gottes Gedanken und Taten eben doch nicht vernichtet, sondern wieder sichtbar gemacht, wieder hergestellt werden. Der Apk. 20 deutlich entwickelte Chiliasmus liegt verdeckt bei Paulus 1. Kor. 15, 23—28 vor, d. h. an der Stelle, die man von alters her mit Recht mit der Lehre von der «Wiederherstellung aller Dinge» (ἀποκατάστασις πάντων, Apgsch. 3, 21) zusammengebracht hat. Hierher gehört auch und gerade die Rede von Jerusalem als der Stadt, die heilig war und unheilig wurde und doch wieder heilig sein wird, die stirbt und doch nicht stirbt, die tot ist und doch wieder leben wird, die ihren Gott verlassen hat, aber nicht von ihrem Gott verlassen sein wird. Es ist nicht so, daß an die Stelle des irdischen Jerusalem ein himmlisches Jerusalem träte, das als zweites mit dem ersten gar nichts mehr zu tun hätte. Es ist vielmehr so, daß das eigentliche Jerusalem, die heilige Stadt, wie sie eigentlich ist, wie sie sein sollte, als unverlierbar bleibt. Das Jerusalem, das den wirklichen Messias Israels, Jesus von Nazareth, abgelehnt hat, ist überhaupt nicht mehr das Jerusalem Israels. Völlig aufhellend ist hier Gal. 4, 25 f., wo das «jetzige Jerusalem» in seiner jüdischen Verstocktheit mit Hagar, der Nicht-Israelitin, gleichgesetzt wird, während das «obere Jerusalem» sich von der Sara, der Israelitin, ableitet. Wenn Hebr. 13, 14 von den beiden Städten Jerusalem als der μένουσα und der μέλλουσα gesprochen wird, so ist bei dem erstgenannten Jerusalem an die Hagarstadt gedacht, die zu Ismael, aber nicht zu Israel gehört und die als solche nicht «bleiben» kann, weil auf ihr nicht die Verheißung des wirklichen Bleibens, des dauernden Seins, des μέλλειν ruht<sup>80</sup>. An der anderen Stelle des Hebräer-

<sup>80</sup> Vgl. E. Peterson, Das Buch von den Engeln, 1935, S. 101: «Der

briefes, die dem himmlischen Jerusalem gilt, 12, 22—24, ist dieser Sachverhalt christologisch-sakramental ausgedrückt: die Stadt des lebendigen Gottes umfaßt den «Berg Zion», zu dem zu kommen ein Kommen bedeutet «zu dem Mittler des Neuen Bundes, Jesus, und zu dem Blut der Besprengung, das mächtiger redet als (das des) Abel». Auf diesem «Berg Zion» steht Apk. 14, 1 das Lamm, das in der Johannes-Apokalypse das geschlachtete Lamm ist. Diesem Positivum des Berges Zion in der heiligen Stadt entspricht im Hebräerbrief als Negativum, daß Christus «gelitten hat außerhalb des Tores» (Hebr. 13, 12) der Stadt Jerusalem<sup>81</sup>. Das will heißen: die wirkliche, heilige Stadt Jerusalem liegt außerhalb der unwirklich, unheilig gewordenen Stadt Jerusalem.

In welchem Sinne sollte diese heilige Stadt, die doch sonst ausdrücklich als die himmlische, die zukünftige, die von oben kommende gekennzeichnet wird, schon jetzt da sein? Sollte hier nicht aus einem eschatologischen Geschehen ein kultischer Vorgang geworden sein? Die rechte Antwort auf diese Frage nach dem Gegenwarts- und (oder) Zukunftscharakter des Reiches Gottes, dessen Gleichsetzung mit dem himmlischen Jerusalem aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden sein dürfte, kann nur so ausfallen: das hereinbrechende Gottesreich ist in der messianischen Person Jesu von Nazareth in die Zeit und in die Welt gekommen. Was für die Christen Zukunft ist und bleibt, deren sie harren, ist in Jesus Christus, nur in ihm, ein «Heute» (vgl. Luk. 4, 21: σήμερον). Es drängt sich hier die von Origenes<sup>82</sup> gebrauchte

---

Ausdruck πόλις μένουσα in Hebr. 13, 14 ist dahin zu verstehen, daß darin der Anspruch der irdischen Polis auf ‚Dauer‘ zum Ausdruck kommt. Der antike Mensch betet für die διαμονή der Herrschaft.»

<sup>81</sup> Vgl. A. F. Chr. Vilmar, Collegium biblicum, Neue Ausgabe, 1891, zu Hebr. 13, 14: «Christus hat Sein Opfer außerhalb der Stadt vollzogen; so laßt uns denn auch das Lager des Judentums, die äußerliche, vergängliche Stadt verlassen, und die zukünftige, ewige Stadt des lebendigen Gottes, das neue Jerusalem, suchen. Ein großes Trostwort für die kommenden Tage der Verfolgung, Verweisung, Verjagung, Beschimpfung usw.»

<sup>82</sup> In Matthaëum, tom. XIV, 7, zu Matth. 18, 23.

Formel von dem «Selbstreich» (αὐτοβασιλεία) auf, wie sie von dem Vertreter des «Panchristismus» Marcion<sup>83</sup> vorgebildet ist: «In evangelio est dei regnum Christus ipse<sup>84</sup>.»

## D. Christliches und Griechisches:

1. Apostolische Väter; 2. Frühchristliche Apologeten; 3. Alexandrinische Theologen.

Die in den neutestamentlichen Schriften einhellig verkündigte Hoffnung auf das himmlische Bürgertum des Christen ist durch den Hinweis auf das himmlische Jerusalem alttestamentlich-eschatologisch und jüdisch-apokalyptisch bestimmt. Wie sehr sich die hierher gehörenden urchristlichen Aussagen von ähnlich aussehenden und klingenden griechischen Aussagen unterscheiden, wie wenig Christliches und Griechisches

<sup>83</sup> Bei Tertullian, Adversus Marcionem, IV, 33.

<sup>84</sup> Vgl. dazu K. L. Schmidt, Artikel βασιλεία im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, 1933, S. 591. — Die oben im Text gegebenen Ausführungen sollen zugleich eine Auseinandersetzung mit der einige Male bereits zitierten Arbeit von E. Peterson, Das Buch von den Engeln, 1935, sein. Es konnte das im wesentlichen weniger explicite als implicite geschehen. Petersons reiche Stoffdarbietung und seine oft bestechende Sicht können m. E. nicht darüber hinwegtäuschen, daß von ihm die himmlische Polis als das Reich Gottes nicht so gesehen ist, wie das von dem biblischen Gesamtzeugnis her geschehen muß. Peterson eröffnet seine Darlegungen mit folgenden Sätzen: «Der Weg der Kirche führt aus dem irdischen Jerusalem in das himmlische, aus der Stadt der Juden in die Stadt der Engel und der Heiligen. Daß die Kirche zwischen der irdischen und der himmlischen Polis ihre Existenz hat, das macht ihr Wesen aus. Der Charakter der Kirche ist dadurch bedingt, daß die Christen das irdische Jerusalem verlassen haben und, da sie auf Erden keine Polis kennen, die Bestand hat..., die künftige Polis suchen...» (S. 13). Mit diesen schönen Sätzen ist einerseits zu viel und andererseits zu wenig gesagt. Wenn mehr, als das bei Peterson der Fall ist, die alttestamentlichen Polisaussagen beachtet werden, so ergibt sich eben doch eine etwas andere Sicht: einerseits steht es mit dem irdischen Jerusalem nicht anders als mit der heidnischen Polis, so wie der moralische Jude von Röm. 2 nicht besser dran ist als der unmoralische Heide von Röm. 1; andererseits hat aber gerade das irdische Jerusalem in Gottes Verheißung einen vornehmeren Platz als die heidnische Polis, so wie es Röm. 1, 16; 2, 9 f. heißt: «Jude zuerst und Griechen.»

miteinander zu tun haben, ergibt sich indirekt aus den altchristlichen Schriften in der Zeit nach dem Urchristentum und z. T. auch aus urchristlichen Schriften, soweit diese nicht im neutestamentlichen Kanon stehen. Bei den Apostolischen Vätern, den frühchristlichen Apologeten und den alexandrinischen Theologen wächst trotz des Gebrauchs der überkommenen neutestamentlichen Formeln Christliches und Griechisches mehr und mehr zusammen, und zwar so, daß schließlich die griechische Einstellung vorherrscht.

1. Der Gedanke von der himmlischen Stadt als der Heimat des Christen ist beim Hirten des Hermas (Pastor Hermas<sup>85</sup>) am Anfang seiner «Gleichnisse» (similitudines) 1, 1 festgehalten: «Wenn ihr nun, sagt er, eure Stadt, in der ihr wohnen sollt, kennt, was erwerbt ihr hier Aecker und kostbare Einrichtungen und Häuser und hinfallige Wohnungen?» (εἰ οὖν οἴδατε, φησί, τὴν πόλιν ὑμῶν ἐν ἣ μέλλετε κατοικεῖν, τί ὧδε ὑμεῖς ἐτοιμάζετε ἀγροὺς καὶ παρατάξεις πολυτελεῖς καὶ οἰκοδομὰς καὶ οἰκήματα μάταια;), V. 1. Diese rechte Stadt, in der die Christen wohnen sollen, wird die «eigene Stadt» (ἰδία πόλις) genannt, V. 2. Ihr Herr ist Gott, der diese seine Stadt durch Gebote und Verheißungen (ἐντολαὶ καὶ ἐπαγγελίαι) beherrscht; diesem Herrscher muß man glauben (πιστεύειν), d. h. gehorchen, V. 7. Bei solcher Gesetzgebung lebt man ungekränkt fröhlich (ἀνυβρίστως ἀγαλλιώμενος), V. 6. In dieser Stadt ist man beheimatet (ἐπιδημεῖν), V. 9. Und eingangs heißt es von der rechten Heimatstadt: «Denn eure Stadt ist weit von dieser Stadt entfernt» (ἡ γὰρ πόλις ὑμῶν μακρὰν ἔστιν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης), V. 1. Auch diese andere Stadt hat ihren Herrn, der Gehorsam gegenüber Gesetz und Gesetzen (νόμος, νόμοι) verlangt, widrigenfalls er den Ungehorsamen zur Auswanderung zwingt, V. 3 ff. Es ist strittig, was unter «dieser Stadt» genau zu verstehen ist<sup>86</sup>. Die in den «Gesichten» (visiones) 2, 4, 3 erwähnte Stadt ist sicherlich R o m, wo der Verfasser lebte. Aber in dem ganzen umfassenden

<sup>85</sup> Zum Ganzen und zum Einzelnen siehe M. Dibelius, Der Hirt des Hermas, 1923, vor allem zu Sim. 1, 1, 1 ff.

<sup>86</sup> Zu dieser Streitfrage vgl. E. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, 1904, S. 306 f. (H. Weinel).

Abschnitt in den «Gleichnissen» 1, 1 ist mit πόλις wahrscheinlich im übertragenen Sinne die Welt gemeint. Wenn an Rom gedacht wäre, so müßte die Verbannung (V.4) buchstäblich verstanden werden. Nun wäre man aber durch eine Verbannung aus Rom nicht gezwungen, in die himmlische Heimat zu wandern. Oder sollte die «eigene Stadt», in die der Christ wandern soll, ihrerseits etwas Irdisches, nämlich die Stadt Jerusalem in Palästina sein? Selbst wenn beim Hirten des Hermas eine jüdische Grundlage anzunehmen wäre, auch dann wäre diese Deutung falsch. Worauf es in dem jetzt vorliegenden Text ankommt, ist dies: der Christ, der durch seine Verbannung aus der Stadt in die himmlische Heimat versetzt wird, wird damit aus der Welt verbannt. Wir haben dabei an Märtyrertum durch Hinrichtung zu denken. Die jüdisch-christliche Vorstellung von der himmlischen Gottesstadt ist beim Hirten des Hermas zudem durch die Allegorie vom Turmbau in den «Gesichten» 3, 2, 3 ff. gesichert, die sich mit der Vorstellung von der Himmelsstadt verbunden hat, wobei der Turm der Kirche entspricht wie die mythische Himmelsstadt der geistlichen Gottesstadt. Die dagegen stehende irdische Stadt hat, wie schon mitgeteilt, einen Herrn. Dieser dürfte mit dem Teufel als dem «Herrscher dieser Welt» (s. Joh. 12, 31: ὁ ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου) gleichzusetzen sein, aber auch mit dem Kaiser, dem Herrn Roms und der Welt. Kaiser und Teufel verhalten sich wie Wirkung und Ursache zueinander: die Herrscher dieser Welt (οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου) haben Christus ans Kreuz gebracht, 1. Kor. 2, 8; der Teufel hat dem Tier aus dem Abgrund (= Rom) die Macht gegeben, Apk. 13, 4<sup>87</sup>. Es ist aber auch ein allgemeineres Verständnis möglich, daß bei dem Herrn der Stadt als der Welt an die irdische Lebensordnung überhaupt gedacht ist<sup>88</sup>. Es kommt ganz darauf an, ob und

<sup>87</sup> So Hennecke, a. a. O.: «Deshalb fließen hier und im folgenden die Bilder des Kaisers und des Teufels ineinander über.»

<sup>88</sup> So Dibelius, a. a. O., S. 551: «Aber freilich gibt es zu denken, daß dann nicht οἱ ἄρχοντες oder ein anderer Plural steht, und man mag das damit erklären, daß dem Verf. vielleicht die stoische Redeweise, ohne daß er es wußte, vorschwebte, die in solchem Fall von der φύσις sprach, die

inwieweit für die Gemeinde des Hirten des Hermas eine spezifische Märtyrersituation vorlag. Wenn nicht, dann handelt es sich um den Kampf der Christen überhaupt in der Welt und gegen die Welt.

Soweit es dabei auffällig bleibt, daß diese Welt als eine πόλις betrachtet wird — in solcher Unmittelbarkeit findet sich diese Ausdrucksweise im Neuen Testament nicht —, mag an stoischen Einfluß gedacht werden. Die ganze Ausführung in den «Gleichnissen» 1, 1 erinnert jedenfalls an die stoische Unterscheidung von «Eigenem» (ἴδιον) und «Fremdem» (ἀλλότριον): alle irdischen Güter wie alles andere, was nicht «bei uns» (ἐφ' ἡμῖν) steht, sind ein «Fremdes». Epiktet betont in seinen Dissertationen 3, 22, 38, der Mensch solle das Fremde nicht wie Eigenes suchen (ζητεῖν τὰ ἀλλότρια ὡς ἴδια). Ebenda 4, 1, 159 wird Sokrates wegen seiner Uninteressiertheit an der Ehe als Vorbild hingestellt: «Nimm den Sokrates und sieh, wie er Weib und Kinder als Fremdes hat» (λάβε Σωκράτη καὶ θέασαι γυναῖκα καὶ παῖδια ἔχοντα ὡς ἀλλότρια<sup>89</sup>). Dieser Gedanke vom «Fremden» konnte um so eher mit der Polis-Vorstellung verbunden werden, als auch und gerade in der Stoa wie dann auch bei Philo<sup>90</sup> der Himmel (οὐρανός) als die wahre Stadt, das wahre Vaterland und demgegenüber die Welt als die «Großstadt» (μεγαλόπολις) und dabei als die fremde Stadt (ξένη πόλις) angesehen wurden. Darnach hätten wir es beim Hirten des Hermas mit einer Verbindung der jüdisch-christlichen Anschauung von der Himmelsstadt und philosophischen Gedanken von der Fremdheit des Frommen (des Weisen) auf Erden zu tun. Das nur einmal beim Hirten des Hermas in den «Gleichnissen» 5, 6, 6 vorkommende Verbum πολιτεύεσθαι würde sich in diesen Vorstellungskreis gut einordnen: «Weil nun er (der

---

den schuldigen Tribut einfordert s. Philo de Abr. 257, p. 37... Daß sachlich der irdische Gegenspieler Gottes für ihn der Teufel (und nicht der Kaiser) ist, ergibt sich aus Mand. 12.» Zu der Verwahrung «und nicht der Kaiser» dürfte ein Fragezeichen zu setzen sein.

<sup>89</sup> Vgl. dazu K. L. Schmidt, Der Apostel Paulus und die antike Welt, in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—25, 1927, S. 61.

<sup>90</sup> Zu Philo im einzelnen s. u.

Fleischesleib Christi) einen guten und ehrbaren Wandel geführt, mit dem Geist zusammengearbeitet und in jeglicher Verrichtung fest und männlich mit ihm zusammengewirkt hatte, so nahm er (Gott) ihn zum Genossen des Heiligen Geistes an; denn Gott gefiel der Wandel dieses Fleischesleibes...» (πολιτευσάμενην οὖν αὐτὴν καλῶς καὶ ἀγνῶς καὶ συγκοπιάσασαν τῷ πνεύματι καὶ συνεργήσασαν ἐν παντὶ πράγματι ἰσχυρῶς καὶ ἀνδρείως ἀναστραφεῖσαν, μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἴλατο κοινῶν' ἤρεσε γὰρ [τῷ θεῷ] ἡ πορεία τῆς σαρκὸς ταύτης...).<sup>91</sup> Die Gleichsetzung von πολιτεῦσθαι mit ἀναστρέφειν und πορεία spricht dafür, daß das erstgenannte Wort hier im abgeschliffenen Sinne («wandeln») gebraucht ist. Dennoch mag auch hier der «politische» Sinn mitschwingen.

Dieselbe Frage erhebt sich bei einer ganzen Anzahl von πολιτεῦσθαι-Stellen im ersten Clemensbrief. So 3, 4: «Deswegen ist Gerechtigkeit und Friede in weiter Ferne, weil jeder ... auch nicht mehr in den Satzungen seiner (Gottes) Gebote wandelt und ein Christi würdiges Leben führt, sondern weil jeder nach den Begierden seines schlechten Herzens dahingehet...» (διὰ τοῦτο πόρρω ἀπέστη ἡ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη ἐν τῷ ἑκάστῳ... μηδὲ ἐν τοῖς νομίμοις τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ πορεύεσθαι μηδὲ πολιτεῦσθαι κατὰ τὸ καθήκον τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ ἑκάστῳ βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρίας...); 6, 1: «Zu diesen Männern, die einen heiligen Lebenswandel geführt haben, wurde eine große Menge von Auserwählten versammelt» (τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσῶς πολιτευσάμενοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν); 21, 1: «Wenn wir nicht seiner (Christi) würdig wandeln...» (μὴ ἀξίως αὐτοῦ πολιτευόμενοι...); 44, 6: «Wir sehen nämlich, daß ihr einige, obwohl sie einen guten Wandel führen, vom... Amte entfernt habt» (ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε καλῶς πολιτευομένους ἐκ τῆς ... λειτουργίας); 51, 2: «Die in Furcht und Liebe wandeln...» (οἱ μετὰ φόβου καὶ ἀγάπης πολιτευόμενοι...); 54, 4: «Diejenigen, die in dem keine Reue zulassenden Wandel Gottes wandeln...» (οἱ πολιτευόμενοι τὴν ἀμεταμέλητον πολιτείαν τοῦ θεοῦ). An diesen Stellen wird der allgemeinere, abgegriffene

<sup>91</sup> Ueber den nicht ganz sicheren Text s. Dibelius, a. a. O., S. 572.

Sinn «wandeln» durch die Parallelwörter πορεύεσθαι und βαδίζειν nahegelegt. Andererseits aber sprechen die hier vorkommenden mehr oder weniger juristischen, amtlichen Begriffe wie νόμιμος, πρόσταγμα, λειτουργία doch für einen «politischen» Sinn des Verbums. Vor allem jedoch ist beachtlich, daß an der letztgenannten Stelle auch das Substantiv πολιτεία vorkommt. Man möchte hier doch lieber übersetzen: «Diejenigen, die als Bürger des Gottesreiches leben, was nicht reut...»<sup>92</sup> Das Substantiv findet sich außerdem 2, 8: «Mit ganz tugendhaftem und verehrungswürdigem Wandel geschmückt, tatet ihr alles in der Furcht Gottes; die Gebote und Forderungen des Herrn waren auf die Tafeln eures Herzens geschrieben» (τῇ παναρέτῳ καὶ σεβασμίῳ πολιτείᾳ κεκοσμημένοι πάντα ἐν τῷ φόβῳ αὐτοῦ ἐπετελεῖτε τὰ πρόσταγμα καὶ τὰ δικαίωμα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγγράπτο). Es könnte auch hier die Uebersetzung «Wandel» genügen. Aber die Nähe der Begriffe πρόσταγμα und δικαίωμα ist wiederum zu beachten. Daß das eigentliche Bürgersein des Christen ein Fremdlingsein in der Welt bedeutet, erscheint festgehalten, wenn 2, 1 die Christen als solche angeredet werden, die «mit der Wegzehrung Christi zufrieden sind» (τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι), d. h. sich an dem genügen lassen, was Christus für die Pilgerreise darbietet. Hierher gehört auch, daß Clemens Romanus die korinthische Gemeinde als

<sup>92</sup> So R. Knopf, Die zwei Clemensbriefe, 1920, S. 132, und E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl., 1924, S. 499 (R. Knopf und G. Krüger). Anders A. v. Harnack, Einführung in die alte Kirchengeschichte, das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief), 1929, S. 43: «... die nach der keine Sinnesänderung zulassenden Lebensordnung Gottes gewandelt sind.» Aehnlich W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 3. Aufl., 1937, zu πολιτεία: «die, welche den Wandel Gottes wandeln, der nicht reut»; Bauer beruft sich dafür auf dieselbe Wendung πολιτεύεσθαι πολιτείαν in der Synagogeninschrift von Stobi (ca. 100 n. Chr.); vgl. dazu H. Lietzmann in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 32 (1933), S. 94: «Wenn er aber betont, er sei ein πολιτευόμενος πᾶσαν πολιτείαν κατὰ τὸν Ἰουδαϊσμόν, so heißt das doch, ,er hat seine ganze Lebensführung nach jüdischer Weise eingerichtet', ist ein strenger Jude gewesen, wie Paulus von seiner ἀναστροφή ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ redet...»

«in Korinth als Beisassin wohnend» (τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῆ παροικουσία Κόρινθον) bezeichnet, so wie seine eigene Gemeinde «in Rom als Beisassin wohnt» (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην<sup>93</sup>). Bei alledem läßt sich eine ausgesprochene Ethisierung der ganzen Vorstellung nicht verkennen. In der Aussage 2, 8 zeigt sich das besonders eindeutig in den Attributen zu πολιτεία: das verhältnismäßig seltene πανάρετος (ganz tugendhaft) kommt noch einige Male im ersten Clemensbrief vor, das ebenfalls seltene σεβάσμιος (verehrungswürdig) findet sich im urchristlichen Schrifttum nur hier. Und das alles entspricht der Tatsache, daß der erste Clemensbrief die Rede vom himmlischen Bürgertum unmittelbar nicht kennt<sup>94</sup>.

Ebenso ist es im Martyrium des Polykarp. Von dem Märtyrerbischof wird 13, 2 erzählt: «Mit allem Schönen war er um seines guten Wandels willen auch vor seinem Martyrium geschmückt» (παντὶ καλῷ ἀγαθῆς ἕνεκεν πολιτείας καὶ πρὸ τῆς μαρτυρίας ἐκεκόσμητο). In ähnlicher Weise ist 17, 1 von der «Größe seines Martyriums und seinem tadellosen Wandel von Anfang an» (τὸ μέγεθος αὐτοῦ τῆς μαρτυρίας καὶ τὴν ἀπ' ἀρχῆς ἀνεπίληπτον πολιτείαν) die Rede.

Eschatologischer in Form und Inhalt schreibt Polykarp in seinem Brief an die Philipper 5, 2: «... daß wir, wenn wir seiner würdig unseren Wandel führen, auch mit ihm herrschen werden, so wir nur glauben» (ὅτι, ἐὰν πολιτευώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύομεν αὐτῷ, εἴγε πιστεύομεν).

Noch ergiebiger ist schließlich der Diognetbrief, in

<sup>93</sup> Vgl. Anm. 30.

<sup>94</sup> Knopf, a. a. O., zu 2, 8 sagt: «Beachte wieder den Moralismus.» Ähnlich v. Harnack, a. a. O., S. 106, der 2, 5—8 einen «moralistisch rühmenden Ausklang» nennt; im übrigen macht v. Harnack in seinem Exkurs über die politische Haltung von 1. Clem. energisch auf die hier sich auf Kosten der Eschatologie vollziehende Ethisierung aufmerksam, wenn er S. 86 ausführt: «... man muß auch urteilen, daß Clemens in der weltlichen Obrigkeit eine göttliche Einrichtung anschaute, die eine Parallele zur Regierung Gottes im Himmel bildet» und abschließend auf S. 87 urteilt: «Damit aber stellt sich die Ekklesia Gottes neben der heiligen Schrift auch auf den Boden der Reichskultur als einer gottgewollten Einrichtung. Diese Voraussetzung aber enthielt implicite das Todesurteil über die gesamte Apokalyptik, sofern diese jenen Boden negierte.»

dem sich πολιτεύεσθαι, πολιτεία und auch πολίτης in betonter Weise finden. 5, 9 f. heißt es von den Christen: «Auf Erden verweilen sie, aber im Himmel wandeln sie, haben sie ihr Bürgertum<sup>95</sup>. Sie gehorchen den festgesetzten Gesetzen und besiegen die Gesetze durch ihre Lebensweise» (ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. πείθονται τοῖς ὑρισμένοις νόμοις καὶ τοῖς ἰδίους βίοις νικῶσι τοὺς νόμους). Das erscheint schön und stark gesagt. Aehnlich heißt es schon vorher 5, 4: «Sie bewohnen hellenische und ausländische Städte, wie es einem jeden beschieden ist, ... aber in ihrem ganzen Lebenswandel zeigen sie ein bewundernswertes und anerkanntermaßen ganz ungewöhnliches Wesen» (κατοικούντες πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκλήρωθη, ... θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας). Diese sich so sicher gebende Bagatellisierung der irdischen Städte ist fast zu schön ausgesprochen, jedenfalls sehr plerophorisch-rhetorisch. Ebenso gibt sich 5, 5: «Sie bewohnen jeder sein eigenes Vaterland, aber wie Beisassen, sie nehmen an allem gleich den Bürgern teil, und sie erdulden alles wie Fremde. Jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland Fremde» (πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι' μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι' πάσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πάσα πατρίς ξένη). Pathetisch wird das alles 10, 7 dahin zugespitzt, daß bei solchem πολιτεύεσθαι des Christenmenschen Gott selbst der „Bürger“, der πολίτης, ist: „Dann wirst du noch auf Erden Gott im Himmel wandeln, walten, als Bürger sehen“ (τότε θεάσῃ τυγχάνων ἐπὶ γῆς ὅτι θεὸς ἐν οὐρανοῖς πολιτεύεται). Es darf nicht verschwiegen werden, daß der umstrittene Diognetbrief trotz solcher schönen «christlichen» Aussagen sich sonst in durchaus philosophischen Geleisen bewegt und eigentlich in den Bereich der Apologien gehört<sup>96</sup>. Gerade in dem Zusammen-

<sup>95</sup> Bei Hennecke (s. Anm. 92) übersetzt J. Geffcken etwas frei, aber durchaus richtig: «... ihre Stadt aber liegt im Himmel», indem er auf Phil. 3, 20 verweist.

<sup>96</sup> Vgl. O. Stählin, Die altchristliche griechische Literatur, 1924, S. 1295 (Seitenzahl im Rahmen von W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur, 6. Aufl., II, 2): «Freilich darf die glänzende und geist-

hang, dem die mitgeteilten Stellen entnommen sind, werden in platonisierender Weise die Christen, «um es einfach zu sagen», als solche hingestellt, die «in der Welt das sind, was die Seele im Körper ist» (6, 1). Hier schaut der griechische metaphysische Dualismus heraus, der dabei johanneisch verbrämt ist: «Christen wohnen in der Welt, sind aber nicht von der Welt» (6, 3). Die Eschatologie weicht hier einer Anthropologie, deren Grundlage die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist: «Unsterblich wohnt die Seele in sterblicher Behausung» (6, 8). Zu diesem Satz gibt es im Neuen Testament keine sachentsprechende Parallele<sup>97</sup>.

reiche Sprache nicht darüber täuschen, daß die Gedanken nicht sehr in die Tiefe gehen...» Noch schärfer A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Aufl., 1924, Bd. I, S. 269, Anm. 2: «Die vielgepriesene Darstellung in dem Brief an den Diognet (c. 5. 6) ist eine schöne rhetorische Leistung, aber auch nicht mehr. Der Verfasser hat es fertig gebracht, drei Gesichtspunkte in einem Atem gleichmäßig zum Ausdruck zu bringen, die christliche Politie als die höchste Moral, die Weltferne des Christentums und — die Innerlichkeit, die es dieser Religion gestattet, mitten in der Welt zu stehen und sich unbefleckt allem Aeußern anzuschmiegen. Wer diese Gedanken so vollkommen in ein Gewebe zu spinnen vermag, der steht entweder auf der Höhe des 4. Evangeliums — aber den Verfasser dorthin zu versetzen, ist nicht wohl möglich — oder verfällt dem Verdachte, daß es ihm mit keinem der Gesichtspunkte völlig ernst ist.» Es mag in diesem Votum v. Harnacks, das einerseits von A. Ritschl her bestimmt ist und anderseits von — Marcion, nicht alles geklärt sein, jedenfalls ist es geeignet (daher in extenso hier mitgeteilt), die Größe, aber auch die Gefährlichkeit der althechristlichen apogetischen Rede von der πολιτεία des Christen zu erkennen: groß, ja großartig ist das Festhalten an der eschatologischen Gewißheit vom himmlischen Bürgertum, gefährlich ihre philosophisch-psychologische Unterbauung, von der aus schließlich die Eschatologie in der Tat nicht mehr ernst genommen wird.

<sup>97</sup> U. v. Wilamowitz-Möllendorff, der den Diognetbrief in sein «Griechisches Lesebuch» aufgenommen hat, sagt im 2. Halbband des Textes, 1902, S. 356, mit Recht: «Der Verfasser scheint zu der von der Kirche übernommenen jüdischen Bibel kein inneres Verhältnis zu haben.» Interessant E. Molland, Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes, in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 33 (1934), S. 310 f.: «Er (der Diognetbrief) verhält sich... zu dem Paulinismus, wie die lutherischen kirchlichen Pietisten sich zu der lutherischen Kirchenlehre verhalten... Eins von den schönsten und besonders

2. Bei den frühchristlichen Apologeten spielen die Begriffe πόλις, πολιτεύεσθαι, πολιτεία und πολίτευμα eine betonte Rolle; das Wort πολίτης fehlt.

Mit dem bei Justinus Martyr, Apologie 65, 1, vorkommenden πολιτευτής hat es eine besondere Bewandnis. Justin bestimmt dort den Sinn der Taufe dahin, «daß wir, nachdem wir die Wahrheit erkannt haben, gewürdigt werden, auch durch Werke als gute Bürger, bzw. Staatsmänner, und Hüter der Gebote Gottes erfunden zu werden, und daß wir so die ewige Rettung erlangen» (ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταί (statt der beiden letzten Wörter auch die Lesart: ἀγαθῶν πολιτεύεσθαι<sup>98</sup>) καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὐρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν). Nach der üblichen Auslegung<sup>99</sup> soll hier πολιευταί mit πολῖται (Bürger) synonym sein, wofür die in Klammern mitgeteilte andere Lesart sprechen könnte<sup>100</sup>. Nun hat aber πολιευτής, ein von den Attizisten verworfenen Wort<sup>101</sup>, den besonderen Sinn: «der sich mit der Verwaltung der Staatsangelegenheiten beschäftigt, der Staatsmann» und entspricht dem attischen δημαγωγός, dem noch eingeschränkteren lateinischen decurio, Verwalter. Das würde sich von den folgenden φύλακες als den Hütern einerseits gut

charakteristischen Kirchenliedern des deutschen Pietismus, Christian Friedrich Richters ‚Es glänzet der Christen inwendiges Leben‘, berührt sich stark mit dem Diognetbrief in Stimmung, Gedanken und einzelnen Formulierungen. Für die uns hier beschäftigende Frage nach dem himmlischen Bürgertum vgl. die 5. Strophe des genannten Liedes mit ihrer Anfangs- und ihrer Schlußzeile: «Sie wandeln auf Erden und leben im Himmel — und führen das Leben des Glaubens von innen.» Es ist begreiflich, daß die Meinung aufgekommen ist, das Lied sei nach dem 5. Kapitel des Diognetbriefes gedichtet: s. R. Günther im «Handbuch der Kirchengeschichte» (hrsg. von G. Krüger), Bd. IV, 2. Aufl., 1931, S. 70.

<sup>98</sup> S. die Ausgabe von E. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, 1914.

<sup>99</sup> Vgl. die Uebersetzung von G. Rauschen in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter: «tüchtige Mitglieder der Gemeinde und Beobachter der Gebote».

<sup>100</sup> In der lateinischen Uebersetzung von J. C. Th. Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, 1847—1872, heißt es für δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιευταί: rectam operibus vitam agentes. G. Rauschen, Florilegium patristicum, fasc. II, 2. Aufl., 1911, hat: bona operantes.

<sup>101</sup> S. die Lexica.

abheben und zugleich mit diesem zusammenschließen, wobei τῶν ἐντεταλμένων (Gebote) Genetivus objectivus zu beiden Ausdrücken wäre. Und entsprechend dem Zusammenhang wird die Verwaltung und Hütung der «Gebote» am besten auf die Taufe, bzw. die Sakramente überhaupt bezogen werden<sup>102</sup>. Diese eucharistische Gegenwart ist dabei verbunden mit der Zukunft des ewigen Lebens. Und dieser ganze Gedankenkomplex gewinnt dadurch besondere Farbe, daß staatsrechtliche Ausdrücke aus dem Bereich der antiken Polis verwendet sind.

Liegen solche auch sonst bei den Apologeten vor? Justinus Martyr, Tatian und Athenagoras gebrauchen das Wort πόλις öfters ohne sonderliche Betonung des Staatsrechtlichen. Wenn etwas betont ist, so ist es im Sinne des Alten Testaments die heilige Stadt Jerusalem. So heißt es bei Justin in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon 25, 5: «Die Stadt deines Heiligtums ist Wüste geworden, Zion wurde gleich der Wüste, Jerusalem wurde zum Fluch» (ἡ πόλις τοῦ ἁγίου σου ἐγενήθη ἔρημος, Σιών ὡς ἔρημος ἐγενήθη, Ἰερουσαλήμ εἰς κατάραν). Und ebenda 26, 3 heißt es unter Wiedergabe des Trostspruches Jes. 62, 12: «Du wirst genannt werden eine gesuchte und keine verlassene Stadt» (σύ κληθήσῃ ἐπιζητούμενη πόλις καὶ οὐ καταλειμμένη). Diese Stellen zeigen immerhin ein gewisses Nachsinnen über das Thema der heiligen Stadt, wie wir es im Hebräerbrief und in der Johannes-Apokalypse gefunden haben<sup>103</sup>. Gegen dieses recht zu verstehende Jerusalem stehen in Justins Apologie 53, 8 — wiederum wie in der Apk. — Sodom und Gomorra als die «Städte gottloser Menschen» (πόλεις ἀσεβῶν ἀνδρῶν) und dann vor allem Ninive als die «große Stadt» (urbs magna, μεγάλη πόλις) Dial. 107, 3 (zitiert nach Jona 4, 11). Während

<sup>102</sup> Diese Auslegung ist gut begründet von C. C. Richardson, The meaning of πολιτευταί in Justin, 1. Apol. 65, 1, Harvard Theological Review 29 (1936), S. 89—91, wo u. a. auf eine Stelle bei Gregor von Nazianz (Migne, MPG 37, 241 B) hingewiesen ist: πάντας πολίτας τε καὶ πολιτευτάς καὶ ἀξιωματικούς (also: πολίτης und πολιτευτής sind zweierlei) und die Justin-Stelle so übersetzt ist: «that, now we have learned the truth, we may be counted worthy even through our deeds to be good administrators and good observers of the commandments.»

<sup>103</sup> S. o. S. 25 f.

aber in der Apk. auch und gerade Babel-Rom diese «große Stadt» ist, wird Apol. 26, 2 Rom die «königliche Stadt» (urbs regia, πόλις βασιλῆς) genannt, was allerdings als durchaus neutrale Bezeichnung mit «Kaiserstadt» (König = Kaiser<sup>104</sup>) zu übersetzen ist. Bezeichnender für Justin ist, daß er, der als erster christlicher Theologe Plato zitiert, bzw. deutlich auf ihn anspielt, das zweimal auch in Verbindung mit einer Polis-Aussage tut. Die eine Stelle ist Apol. 3, 3: «Denn es sagte irgendwo auch einer der Alten: ,Wenn nicht die Herrscher und die Beherrschten Philosophen sind, so dürften die Städte, die Staaten wohl nicht gedeihen'» (ἐφη γάρ που καὶ τις τῶν παλαιῶν ἂν μὴ οἱ ἄρχοντες φιλοσοφῆσωσι καὶ οἱ ἀρχόμενοι, οὐκ ἂν εἴη τὰς πόλεις εὐδαιμονῆσαι). Damit wird Plato, Respublica 5, 473 D E zitiert<sup>105</sup>, nur daß Justin die Worte «und die Beherrschten» hinzugefügt und das Ganze in eine durchaus rationale Erörterung eingebettet hat, in der der Logos als die (Instanz der) Vernunft vorherrscht. Die andere Stelle ist Epitome (auch 2. Apologie genannt) 10, 5, wo unter Berufung auf Plato, Apologie 24 B, die Parallele zwischen Sokrates und den Christen durchgeführt wird, weil gegen den Philosophen dieselbe Anklage erhoben worden sei wie nun gegen die Christen: «Sokrates wurde derselben Vergehen wie wir angeklagt; denn man sagte, er führe neue Gottheiten ein und verwerfe die Götter, die die Stadt, der Staat anerkenne» (Σωκράτης τὰ αὐτὰ ἡμῖν ἐνεκλήθη· καὶ γὰρ ἔφασαν αὐτὸν καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν, καὶ οὐς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς μὴ ἡγεῖσθαι). Mit solchen Reminiszenzen ist ja nun wohl noch nicht die platonische Polis-Lehre vertreten. Zum mindesten ist aber eine Tür aufgestoßen, durch die dann der Apologet selbst eingetreten ist, wenn er wohl als erster die politisch-soziale Existenz der Christen als die des «neuen Volkes», des «dritten Geschlechts» gedeutet hat<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> «König» ist nach orientalischem Sprachgebrauch auch der römische Kaiser: 1. Tim. 2, 2; 1. Petr. 2, 13. 17; Apk. 17, 9 f.; 1. Clem. 37, 3.

<sup>105</sup> G. Rauschen macht in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter darauf aufmerksam, daß der Kaiser Mark Aurel dieses Wort oft im Munde geführt habe.

<sup>106</sup> Vgl. dazu die eingehenden Darlegungen von A. v. Harnack, Die

In diesem Zusammenhang dürften einige πολιτεύεσθαι-Aussagen, wie sie auf Christus und die Christen abzielen, von Bedeutung sein: «Nach dem Gesetz des Moses wandeln, leben» (πολιτεύεσθαι κατὰ τὸν νόμον τὸν Μωυσέως), Dial. 45, 3. «Wenn ihr den Schriftbeweis für seine (Jesu) Messianität gebt, so würdet ihr erklären, er sei wegen seines gesetzmäßigen und vollkommenen Lebenswandels gewürdigt worden, zum Christus berufen zu werden» (λέγειν..., ἐὰν ἀποδείκνυτε ἀπὸ τῶν γραφῶν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελέως αὐτὸν κατηξίωσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς Χριστόν), Dial. 67, 2. Im Gegensatz zu Christus und den Christen sind die Heiden solche, die «sich bekehren sollen von der Bosheit, in der sie umherirrend wandelten» (μετανοεῖν ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ἣ ἵπλανώμενοι ἐπολιτεύοντο), Dial. 109, 1. Dem entspricht es, daß Apol. 4, 2 auch das Substantiv πολιτεία für den «Wandel», die «Lebensweise» der Christen gebraucht wird. Ganz wie bei Paulus ist es aber nicht christusgemäß, seinen Wandel als einen «gesetzmäßigen» (ἐννομος πολιτεία) zu verstehen, d. h. von sich aus erfüllen zu wollen, was nur Christus selbst und allein tun konnte, vgl. Dial. 47, 4. Es gilt, daß die Jünger «den Wandel der Pharisäer übertreffen» (ὑπερβάλλειν τὴν Φαρισαίων πολιτείαν), Dial. 105, 6. Gegen Juden und Heiden ist zu sagen, daß nicht mehr gelten darf «der alte böse Lebenswandel eines jeden Volkes» (ἡ παλαιὰ κακὴ ἐκάστου γένους πολιτεία), Dial. 121, 3. Es läßt sich nicht leugnen, daß an all diesen Stellen die πολιτεία als der «Lebenswandel» gut verstanden werden kann. Und man wird in dieser Sicht bestärkt, wenn man feststellt, daß Justin durchaus synonym vom «ewigen und reinen Leben, Lebenswandel» (αἰώνιος καὶ καθαρὸς βίος) spricht, Apol. 8, 2.

Aber gerade Justin kennt nun doch auch den engeren, «politischen» Sinn von πολιτεία. Epitome 10, 6 heißt es im Anschluß an die oben genannte Stelle 10, 5: «Er (Sokrates) verwies den Homer und die anderen Dichter aus dem Staate»

Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Aufl., 1924, Bd. I, S. 259 ff.: «Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht (das geschichtliche und politische Bewußtsein der Christenheit)».

(ἐκβαλὼν τῆς πολιτείας καὶ Ὅμηρον καὶ τοὺς ἄλλους ποιητάς). Hierher gehört auch die an Hebr. 11, 8 erinnernde Erörterung über den «Vorzug, den Christus dem Abraham spendet», Dial. 119, 5: «Darin, daß er ihn ebenso (wie uns) berufen hat; denn er sagte ihm, er solle ausziehen aus dem Lande, in dem er wohnte. Mit jenem Rufe hat er uns aber alle berufen, und nunmehr sind wir ausgezogen aus dem Staate <sup>107</sup>, in dem wir mit den anderen Landesbewohnern die bösen Lebensgewohnheiten geteilt hatten; und zusammen mit Abraham werden wir das heilige Land ererben und werden das Erbe für alle Ewigkeit in Besitz nehmen» (ὅτι διὰ τῆς ὁμοίας κλήσεως φωνῆ ἐκάλεσεν αὐτὸν εἰπὼν ἐξελθεῖν ἀπὸ τῆς γῆς ἐν ἣ ὕκει. Καὶ ἡμᾶς δὲ ἅπαντας δι' ἐκείνης τῆς φωνῆς ἐκάλεσε, καὶ ἐξήλθομεν ἤδη ἀπὸ τῆς πολιτείας, ἐν ἣ ἐζῶμεν κατὰ τὰ κοινὰ τῶν ἄλλων τῆς γῆς οἰκητόρων κακῶς ζῶντες· καὶ σὺν τῷ Ἀβραάμ τὴν ἀγίαν κληρονομήσομεν γῆν, εἰς τὸν ἀπέραντον αἰῶνα τὴν κληρονομίαν ληψόμενοι). In diesem Ausspruch ist eine gewisse eschatologische Schau nicht zu verkennen. Aber im wesentlichen will der Apologet die jetzige politisch-soziale Existenz der Christen beschreiben.

Bald nach Justin schrieb sein Schüler Tatian seine «Rede an die Griechen» (Oratio ad Graecos, Λόγος πρὸς Ἑλληνας). Man könnte geradezu übersetzen: «Rede an die Heiden»; denn «Griechen» bedeutet, wie gleich der Anfang der Schrift klar macht, «Bekenner des Griechentums», und «Barbaren» sind die Christen, beides ohne Einbeziehung von Abstammung und Volkstum. Entgegen dem Justin bestreitet Tatian wie später Tertullian jegliche Gemeinschaft der christlichen Lehre mit der griechischen Philosophie, die er deshalb nicht genug herabsetzen kann. Es mag das auch mit seiner syrischen Herkunft zusammenhängen. Und doch ist auch und gerade er dem Griechentum verhaftet, dessen Stil bis hin zu attizistischen Allüren er handhabt und dessen Ethik er inhaltlich übernimmt. Diese Doppelheit zeigt sich folgerichtig auch in seinen Polis-Aussagen. Die vom Geist erfüllten Menschen kenn-

<sup>107</sup> Otto (s. Anm. 100) übersetzt hier nicht gut: «exivimus ex eo vitae genere.»

zeichnet er als «die gerecht Wandelnden» (δικαίως πολιτευόμενοι), 13, 3. Das könnte an sich dem bloßen Ausdruck nach paulinisch sein. Während aber bei Paulus Grund und Ziel einer solchen Aussage eschatologisch ist, begründet Tatian das gerechte Wandeln durch eine spezifisch griechische Seelenlehre. Dafür aus seiner breiten Darlegung in Kap. 13 nur ein Abschnitt: «Wenn sie (die Seele) allein für sich lebt, so neigt sie sich niederwärts zur Materie und stirbt zugleich mit dem Fleische; hat sie aber Gemeinschaft mit dem göttlichen Geiste (der hier stehende Ausdruck συζυγία τοῦ θείου πνεύματος verrät gnostischen Einfluß; vgl. auch 20, 2. 4), so ist sie nicht hilflos, sondern steigt hinaus in jene Lande, zu denen sie der Geist führt; denn seine (des Geistes) Wohnung ist in der Höhe, ihr (der Seele) Ursprung dagegen in der Tiefe <sup>108</sup>.» Oefters spricht Tatian von der πολιτεία. 4, 1 werden den Heiden ihre πολιτεία, d. h. ihre Staatsgesetze gegen die Christen vorgehalten, wobei es sich offenbar um die Frage des Kaiserkultes handelt. 9, 1 eignet den Heiden wegen ihres Fatumsglaubens eine ἄλογος πολιτεία, eine unvernünftige Lebensweise, gegen die die Christen ihre πολιτεία geltend zu machen haben, 27, 2, obwohl diese von den Heiden verachtet wird, 34, 3. Dem Apologeten kommt es 40, 1 darauf an, «die Geschichte unserer Lebensweise und unserer Gesetze» (περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς πολιτείας ἱστορίας τε τῆς κατὰ τοὺς ἡμετέρους νόμους) klarzustellen. Am Schluß seiner Schrift, 42, 1, erklärt er sich gerne bereit, die christlichen «Lehrsätze» (δόγματα) nachprüfen zu lassen unter dem Vorbehalt, daß die christliche Lebensweise (πολιτεία) nicht verleugnet wird. Dabei kennt Tatian deutlich auch die engere «politische» Bedeutung des Wortes, wenn er 28, 1 betont: «Deshalb verurteilte ich auch eure Gesetzgebung (νομοθεσία); denn einheitlich und überall gleichartig müßte die Staatsverfassung (πολιτεία) sein. Nun aber gibt es so viele Gesetzgebungen (νόμων θέσεις), als es Arten von Staaten (γένη πόλεων) gibt.» Auch das seltenere Wort πολίτευμα kommt 1mal vor, und zwar

<sup>108</sup> Vgl. dazu die aufschlußreichen Analysen von J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907, S. 105 f., und passim.

in dem politisch-philosophischen Satz 19, 2: «Denn der Bau der Welt ist gut, aber die Lebensführung darin ist schlecht» (κόσμου μὲν γὰρ ἡ κατασκευὴ καλή, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ πολίτευμα φαῦλον).

Ungefähr gleichzeitig mit Tatian schrieb der vom Platonismus herkommende Athenagoras seine «Schutzschrift für die Christen» (Supplicatio pro Christianis, Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν). Er denkt wieder ganz wie Justin denkbar positiv von Philosophie und Philosophen der Griechen. Eine Hauptaufgabe sieht er darin, das vielfältige und zugleich verwickelte Verhältnis der Polis zum Götterkult zu beschreiben. Der Vorwurf soll entkräftet werden, daß die Christen nicht an die Staatsgötter glauben (τὸ μὴ καὶ τοὺς αὐτοὺς ταῖς πόλεσι θεοὺς ἄγειν), 13, 1, ebenso 14, 1. Die Wörter πολιτεύεσθαι und πολιτεία fehlen bei Athenagoras; er gebraucht dafür die Bezeichnung «Leben» (βίος), wie der älteste Apologet, Aristides, in seiner Apologie 15, 10 von «fromm (ehrbar) und recht-schaffen leben» (δσίως καὶ δικαίως ζῆν) spricht.

Ein kurzes zusammenfassendes Wort über die besprochenen Aussagen christlicher Apologeten! Wenn auch die biblisch-eschatologische Erfassung der christlichen πολιτεία nicht ganz verklungen ist, so ist es eben doch nur ein Mitklingen. Vorherrschend ist eine politisch-philosophische, d. h. ethische Haltung im Sinne der Philosophie Platons, der von Justin zitiert wird, und der Stoa, deren Terminologie weithin übernommen ist. Dem entspricht es, daß der gewichtigste eschatologische Begriff des Neuen Testaments «Reich Gottes»<sup>109</sup>, mit der bei Paulus, im Hebräerbrief, in der Johannesapokalypse das «himmlische Bürgertum», die «himmlische Stadt», das «himmlische Jerusalem» gleichzusetzen sind, sehr selten vorkommt. Soweit

<sup>109</sup> Vgl. zum Ganzen und zum Einzelnen R. Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin, 1928. Der Abgrenzung seines Themas entsprechend, geht Frick auf die Polis-Frage nicht weiter ein. Es ist aber erfreulicherweise nun so, daß seine Ausführungen durch die obigen über die Himmelsstadt usw. bestätigt werden.

eine Eschatologie vorliegt, ist sie beherrscht von der Frage nach der Vollendung des einzelnen Christen. Der in der Verkündigung Jesu und seiner Apostel vorherrschende Gedanke, daß Gott mit seiner ohne unser menschliches Zutun hereinbrechenden Königsherrschaft einen Herrschaftsanspruch an den Menschen geltend macht, liegt den Apologeten fern. Nach ihrer Meinung hat der Christ die Aufgabe, Gott nachzuzahlen und so zu ihm hinzustreben. Das ist seine Hoffnung auf das Reich Gottes, das von Justin in seiner Apologie 11, 1 bezeichnenderweise eine βασιλεία μετὰ θεοῦ (Reich mit Gott, regnum cum deo) genannt wird. Athenagoras spricht in seiner Schutzschrift 18, 1. 2 vom «himmlischen Reich» (ἐπουράνιος βασιλεία) als der Macht des Schöpfers über alles, was geschieht. Eine solche mehr kosmologische als eschatologische Aussage ist bei Athenagoras selbst ganz vereinzelt. Wenn Justin in chiliastischer Weise das Wort βασιλεία vom tausendjährigen Reich gebraucht, so wird keine klare Scheidung vom ewigen Reich vollzogen. Das «Reich Ererben» (βασιλείαν κληρονομεῖν) wird von Justin in seinem Dialog 139, 5 gleichgesetzt mit dem «Ererben der ewigen und unvergänglichen Dinge» (τὰ αἰώνια καὶ ἄφθαρτα κληρονομεῖν). Es ist schließlich bezeichnend, daß gegenüber solchen vereinzelt und dazu nicht eigentlich eschatologisch verstandenen Aussagen die Rede vom Reich Gottes sehr häufig nur in den Zitaten von Justinus' Apologie und Dialog vorkommen. Worte des Alten Testaments und der Jesuslogien werden zitiert, um das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung zu verdeutlichen und die Forderung Gottes an den Menschen einzuschärfen. Dieser Anschluß an die Verkündigung Jesu und seiner Apostel ist aber mehr formal als sachlich: Ausgangs- und Zielpunkt ist nicht die Wirksamkeit der freien göttlichen Gnade, sondern die Freiheit zum tugendhaften Leben — hier ordnen sich die Aussagen der Apologeten über eine christliche πολιτεία ein — in Verbindung mit dem Anspruch auf Lohn. So macht die theologisch-philosophische Denkarbeit der Apologeten einen zwiespältigen Eindruck: einerseits bewahren ja wohl die Worte Jesu und seiner Apo-

stel, auch wenn sie nur zitiert und nicht voll ausgeschöpft werden, die christliche Lehre vor einer glatten Umwandlung in die Religionsphilosophie; doch andererseits werden immer wichtiger als die biblische Hoffnung auf das Reich Gottes, die Himmelsstadt, andere Dinge, nämlich die griechischen Begriffe der Unsterblichkeit, des (ewigen) Lebens, der Erkenntnis. An die Stelle des «Bürgertums im Himmel» (Phil. 3, 20), von dem aus das «Wandeln gemäß dem Christusevangelium» (Phil. 1, 27) möglich und nötig wird, ist getreten das «Leben mit Vernunft» (μετὰ λόγου βίου). Von hier aus ist es durchaus folgerichtig, wenn Justin in seiner Apologie 46, 4 sagt: «Und diejenigen, die mit Vernunft lebten, sind Christen, wenn sie auch für gottlos gehalten wurden, wie bei den Griechen Sokrates, Heraklit und andere ihresgleichen, bei den Nichtgriechen (Barbaren) aber Abraham, Ananias, Azarias, Misael, Elias und viele andere...<sup>110</sup>»

3. Weiter durchgebildet ist diese Einstellung bei CLEMENS ALEXANDRINUS, der durch seine «Mahnrede an die Griechen» (Cohortatio ad Graecos, Προτροπικὸς πρὸς Ἕλληνας) noch zu den Apologeten gehört, und seinen Schüler ORIGENES. Bei beiden ist die kirchliche Ueberlieferung vollends zu einer Religionsphilosophie umgebildet. Und das Studium dieses Vorganges ist auch im Rahmen unseres Spezialthemas besonders aufschlußreich, weil beide Kirchenlehrer in ganz anderem Ausmaß auch als Exegeten anzusprechen sind, als das bei den Apologeten der Fall ist.

CLEMENS von Alexandrien bietet in seinen verschiedenen Schriften, vor allem in seinen umfassenden «Teppichen»

<sup>110</sup> Dieses Zitat in Verbindung mit den obigen Einzelausführungen stimmt zusammen mit der Gesamtschau von A. v. Harnack, Dogmengeschichte (im Grundriß der Theologischen Wissenschaften), 6. Aufl., 1922, S. 113: Die Apologeten haben «die moralisch vernünftige Denkweise, in die die Heidenchristen das Evangelium von Anfang an hineingezogen haben, als die christliche ausgebildet. Sie haben damit das Christentum rational gemacht und es auf eine Formel gebracht, die dem common sense aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters entsprach.» Die Frage ist nur, ob das hier apostrophierte vernünftige Zeitalter so positiv anzusehen ist, wie das bei Harnack geschieht.

(Στρωματεῖς, Stromata) einen geradezu überreichen hierher gehörenden Stoff mit den Leitworten πόλις, πολίτης, πολιτεύεσθαι, πολιτεία, πολίτευμα, πολιτικός. Daß diese Polis-Lehre philosophisch ist, ergibt sich aus den häufigen Bezugnahmen auf die griechischen Philosophen; daß sie einen theologischen Anspruch erhebt, ergibt sich aus den eingestreuten Bibel-Zitaten.

Die gefüllteste und beziehungsreichste Stelle über den Inhalt der πόλις steht am Schluß des 4. Buches der Strom. (172, 2 f.): «Ich aber möchte darum beten, daß der Geist Christi mich beflügle hin nach meinem Jêrusalem; denn auch die Stoiker nennen den Himmel im eigentlichen Sinne Staat, das aber, was hier auf Erden ist, nicht mehr Staaten; denn die hießen nur so, seien es aber nicht; denn eine vortreffliche Sache ist der Staat und das Volk ein feines Gebilde und eine vom Gesetze geregelte Menschenmenge wie die Kirche vom Logos, ein uneinnehmbarer, nicht zu unterjochender Staat auf Erden, ein göttlicher Wille auf Erden wie im Himmel. Abbilder dieses Staates gründen auch die Dichter, wenn sie schreiben; denn die Staaten der Hyperboreer und der Arimaspien und die elysischen Gefilde sind Staaten von Gerechten; wir wissen aber, daß auch der Staat Platos als Urbild im Himmel liegt» (ἐγὼ δὲ ἂν εὐζαίμην τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ πτερῶσαί με εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ τὴν ἐμὴν λέγουσι γὰρ οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν, τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις λέγεσθαι μὲν γάρ, οὐκ εἶναι δὲ σπουδαῖον γὰρ ἢ πόλις καὶ ὁ δῆμος ἀστείον τι σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου δικαιοῦμενον, καθάπερ ἡ ἐκκλησία ὑπὸ λόγου, ἀπολιόρητος ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς, θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς ὡς ἐν οὐρανῷ. εἰκόνας τῆσδε τῆς πόλεως καὶ οἱ ποιηταὶ κτίζουσι γράφοντες· αἱ γὰρ Ὑπερβόρειοι καὶ Ἀριμάσπειοι πόλεις καὶ τὰ Ἡλύσια πεδία δικαίων πολιτεύματα· ἴσμεν δὲ καὶ τὴν Πλάτωνος πόλιν παράδειγμα ἐν οὐρανῷ κεϊμένην). Es ist ohne weiteres deutlich, daß hier πόλις und πολίτευμα — dieses Wort kommt bei Clemens nur noch im «Erzieher» (Pædagogus) 2, 105, 3 vor — die Bedeutung «Staat» haben. Eigenart und Herkunft dieser Vorstellung vom sogenannten Himmelsstaat sind völlig klar: der Himmel ist der Staat im eigentlichen Sinne, nicht sind das die irdischen Namensstaaten. Diese

Anschauung wird ausdrücklich als *stois ch* bezeichnet. Und wenn Plato dafür mit in Anspruch genommen wird, so ist offenbar an die Stelle in der *Respublica* 9, 592 B gedacht: «Im Himmel liegt billig ein Urbild für den, der sehen will und sich dort wohnen sieht» (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν). Dazu treten mythologische Vorstellungen wie die von Herodot 4, 13. 27. 32—36 über die Hyperboreer und die Arimaspien, diese Völker im äußersten Norden der Welt, und von Homer, *Odyssee* 4, 563 bis 568 über das Elysium. Das alles wird mit Jerusalem als der himmlischen Stadt gleichgesetzt und mit der Kirche, wie sie vom Logos geleitet wird, verglichen. Die Betonung des göttlichen Willens im Himmel und auf Erden soll an die dritte Bitte des Vaterunsers, Matth. 6, 10, erinnern. Wir fassen zusammen: eine auf Homer, Herodot, Plato und die Stoiker zurückgeführte mythologisch-philosophische Vorstellung, die mit biblischen Aussagen verbrämt ist! Für Clemens ist das Leben in einer irdischen Polis ein Abbild für das Leben in der Welt überhaupt, das durch ein anderes, höheres, besseres Leben ersetzt werden sollte. So Strom. 7, 77, 3: «Denn» — so meint Clemens unter stillschweigender Berufung auf Hebr. 11, 13; Ps. 38, 13; Gen. 23, 4; 47, 9 im Blick auf den wahren Gnostiker — «tatsächlich ‚ein Fremdling und ein Gast‘ ist in seinem ganzen Leben jeder, der eine Stadt bewohnt, doch alles in ihr, was von anderen bewundert wird, verachtet und in der Stadt wohnt, als wäre sie eine Wüste, damit nicht der Ort ihm Zwang antue, sondern sein eigener Entschluß ihn als gerecht erweise» (... ἀτεχνῶς ‚ξένος γὰρ καὶ παρεπίδημος‘ ἐν τῷ βίῳ παντὶ πᾶς οὗτος, ὃς πόλιν οἰκῶν τῶν κατὰ τὴν πόλιν κατεφρόνησεν παρ’ ἄλλοις θαυματούμενων, καὶ καθάπερ ἐν ἐρημίᾳ τῇ πόλει βιοῖ, ἵνα μὴ ὁ τόπος αὐτὸν ἀναγκάζῃ, ἀλλ’ ἡ προαίρεσις δεικνύῃ δίκαιον). Andererseits gibt es aber doch auch heidnische Städte, die ein gutes Beispiel darstellen. So ist das salbenfeindliche Sparta Strom. 1, 48, 1 das Muster für eine strenge, asketische Lebensweise («dem Logos gemäß leben») und gehört Paedag. 2, 65, 1 zu

den «Städten, die gute Gesetze, eine gute Verwaltung haben» (εὐνομούμεναι πόλεις), und ist damit ein Vorbild für die «Stadt der Wahrheit» (ἀληθείας πόλις), unter der die Kirche zu verstehen ist. Wenn ebenda 2, 119, 1 diese Stadt als «die Stadt der Heiligen, die geistlich erbaut wird» (τῶν ἁγίων ἡ πόλις πνευματικῶς οἰκοδομουμένη) bezeichnet ist, so ist damit auf die Apk. 21, 18–21 besungene Stadt, das himmlische Jerusalem angespielt.

In solchem Sinne ist der Christ ein rechter «Bürger» (πολίτης), d. h. ein «Bürger des Himmels» (οὐρανοῦ πολίτης) Prot rept. 92, 3 als ein tugendhafter Mensch; und Paedag. 1, 45, 2 werden die Christen «Bürger des Himmels und Mit-tänzer der Engel» (πολίται οὐρανῶν καὶ συγχορευταὶ ἀγγέλων) genannt, weil sie genährt werden vom Logos, der Milch, Lebens- quell und Oelstrom ist, wie das obere Jerusalem als der Ort gilt, wo Milch und Honig regnen.

Der Gebrauch des Verbs πολιτεύεσθαι ordnet sich in diesen jetzt abgesteckten Bezirk mit seinen fließenden Grenzen ein. Es soll im Sinne des Clemens immer an den Himmel ge- dacht werden, wenn überhaupt vom rechten «Wandeln» oder «Bürger sein» gesprochen werden darf. Ob man dabei die mehr allgemein unpolitische oder die mehr spezifisch politische Wortbedeutung annimmt, ist nicht so wichtig. Man kann in Uebersetzung und Erklärung schwanken. Entscheidend ist, was unter dem «Himmel» wirklich zu verstehen ist. Paedag. 3, 99, 1 heißt es mit deutlicher Anspielung auf Phil. 3, 20 vom Christenmenschen: «Er wird geheiligt wie ein Kind Gottes und wandelt, ist Bürger im Himmel, auf Erden erzogen, empfängt aber dort einen Vater, von dem er auf Erden weiß» (ἀγιάζεται ὡς θεοῦ παιδίον καὶ πολιτεύεται μὲν ἐν οὐρανοῖς ἐπὶ γῆς παιδαγωγούμενος, πατέρα δὲ ἐκεῖ λαμβάνει, ὃν ἐπὶ γῆς μανθάνει). Prot rept. 1, 3, 1 wird von der Freiheit derer gesprochen, die «unter (sic!) dem Himmel gewandelt sind» (τῶν ὑπ' οὐρανὸν πεπολιτευμένων). Wiederum mit Anspielung auf Phil. 3, 20 und dazu Gal. 2, 20 heißt es Strom. 4, 12, 6: «Ich lebe aber, obwohl ich noch im Fleische bin, als wandelte ich schon im Himmel» (βιωῶ δὲ ἤδη ἐν σαρκὶ ὡν ὡς ἐν οὐρανῷ πολιτεύό-

μενος). Von welchem Subjekt gelten solche Aussagen? Wer ist solch ein Christ? Es ist der Fromme, der Strom. 7, 50, 3 «lebt und wandelt» (ζῆ καὶ πολιτεύεται), indem er die Glaubwürdigkeit seiner Versicherung in der Fehlerlosigkeit und Festigkeit seines Lebens und Wortes beweist. Wenn das Tor des Todes der Anfang sein soll zum wirklichen Leben, so darf man nicht «ungerecht und unzüchtig wandeln» (ἀδίκως καὶ ἀσελγῶς πολιτεύεσθαι), ebenda 4, 44, 1. Das rechte Daß des Christenlebens wird durch ein anderes Wie bestimmt: es muß sich vollziehen «richtig» (ὀρθῶς), «gut» (καλῶς), «ordentlich, würdig» (κοσμίως), «rein» (καθαρῶς), «fromm zugleich und großmütig» (εὐσεβῶς ἅμα καὶ μεγαλοφρόνως) und mit alledem «in Erkenntnis, in gnostischer Weise» (γνωστικῶς). Diese von Clemens gern gebrauchten Adverbien entsprechen nicht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch. Das «richtig» (ὀρθῶς) in Wendungen wie «er sprach richtig» (Mark. 7, 35), «du urteilst richtig» (Luk. 7, 43; vgl. 10, 28; 20, 21) hat keinen sonderlichen, moralischen Akzent. Das «ordentlich, würdig» (κοσμίως) kommt nur 1mal im Neuen Testament vor, und zwar 1. Tim. 2, 9 in einem Frauentugendspiegel. Das so geläufige Wort «fromm» mit seinen Ableitungen (εὐσεβῆς κτλ.) ist dem Neuen wie auch dem Alten Testament gar nicht so geläufig, weil dort nicht die Frömmigkeit als eine Haltung in einem besonderen seelischen Bezirk, sondern der «Glaube» (πίστις) als der «Gehorsam» (ὕπακοή) des ganzen Menschen gegenüber Gott vorherrscht. Das «in Erkenntnis, in gnostischer Weise» (γνωστικῶς) vollends fehlt im Neuen Testament. Weniger philosophisch und mehr theologisch, weniger ethisch und mehr religiös, weniger fromm-heidnisch und mehr gläubig-christlich klingt es, wenn Clemens Paedag. 2, 112, 2 von einem «wandeln für Gott» (πολιτεύεσθαι θεῷ) spricht. Es ist aber nicht zu verkennen, daß sich hier Gott als eine — Vokabel einstellt, deren Sinn längst durch die bereits gemachten Ausführungen festgestellt ist. Das wird noch deutlicher, wenn man sich den letztlich immanent gefaßten Gottesbegriff des Clemens vergegenwärtigt, der dem Gnostiker eignet. Von diesem gilt etwas anderes als von der

Menge, die «für den Leib, aber nicht für den Geist wandelt» (σώματι, οὐ πνεύματι πολιτεύεσθαι), Strom. 3, 46, 3. Unter dem Zwang der paulinischen Reichsgottesstelle 1. Kor. 6, 9 f. «Wißt ihr denn nicht, daß Ungerechte Gottes Reich nicht ererben werden?...» (οὐκ οἶδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν;...) heißt es dann Paedag. 3, 81, 1: «Wenn wir aber zum Reich Gottes berufen sind, so wollen wir würdig des Reiches wandeln» (εἰ δὲ εἰς βασιλείαν θεοῦ κεκλήμεθα, ἀξίως τῆς βασιλείας πολιτεύόμεθα); das erinnert zudem an Phil. 1, 27 und 1. Thess. 2, 12. Das alles erhält aber doch seinen unpaulinischen Sinn dadurch, daß von Clemens folgerichtigerweise das Reich Gottes anders als von Paulus als ein sittlich-immanentes Gut verstanden wird und nicht als die Wundergröße vom Ende der Tage, als die himmlische Stadt.

Besonders zahlreich sind bei Clemens die πολιτεία-Stellen. Meistens bietet sich die Uebersetzung «Wandel, Lebenswandel, Lebensform» an. Einen breiten Raum nehmen Erörterungen über das Verhältnis von Leben und Lehre ein, die auseinandergenommen und dann wieder addiert werden, während im Neuen Testament, vorab bei Paulus, Leben und Lehre unter dem Gesichtspunkt des Bekennens von vornherein ineinandergefügt sind. «Wie das Reden nämlich, so soll beim Gläubigen auch der Wandel (πολιτεία) sein», Strom. 7, 100, 3. «Die Dinge des Wandels verraten deutlich die, welche die Gebote erkannt haben (τὰ τῆς πολιτείας ἐλέγχει τοὺς ἐγνωκότας τὰς ἐντολάς), ebenda 3, 44, 1. «Die Unkenntnis Gottes ist durch den Wandel des Lebens (τοῦ βίου πολιτεία) veranlaßt», ebenda 3, 43, 1. Es geht um die Frucht des «Wandels in diesem Leben» (πολιτεία κατὰ τόνδε τὸν βίον), ebenda 4, 88, 1. Es gehören zusammen «Lehre und Wandel» (διδασκαλία τε καὶ πολιτεία), ebenda 4, 43, 1. Der Gnostiker bringt seinen Dank dar für die Verbindung von «Erkenntnis und Wandel» (γνώσις καὶ πολιτεία), ebenda 7, 35, 3. Es kommt an auf ein «Lernen, das zusammen mit rechtem Wandel geübt wird» (μάθησις μετὰ ὀρθῆς πολιτείας ἀσκηθεῖσα), ebenda 2, 5, 3. «Die allein mit bloßem Wort erzogen werden (λόγω μόνω παιδευόμενοι), sind nicht so

hoch geachtet wie diejenigen, die zu der Lehre noch den rechten Wandel (ὀρθὴ πολιτεία) treten lassen, ebenda 3, 99, 1. Wie vorhin beim Verb die Adverbien, so finden sich auch beim Substantiv die entsprechenden Attribute: «richtiger, gerechter, reiner, unbefleckter Wandel» (ὀρθή, δικαία, καθάρá, ἀκηλίδωτος πολιτεία). Wie in der Bibel ist dieser Zustand vorhanden, wenn zugleich die Liebe zum Nächsten und die zu Gott geübt wird. Gerechter und gerader Wandel besteht aus frommen Werken und gerechtem Gebet, ebenda 7, 34, 2. Bezeichnend ist, daß derselbe gerade Wandel über die Nächstenliebe hinaus auf das Abtöten der Begierden ausgedehnt wird, ebenda 4, 85, 4. Hin zum Nächsten, hin zu Gott, aber auch hin zu sich selbst: nicht zuletzt kommt es dem offenbar auf die von der Stoa gepriesene «Unerschütterlichkeit» abzielenden Denker auf einen nachweislichen Fortschritt mit dem Ziel der Vollendung an. Eine knappe Zusammenfassung dieser seelischen Haltung mag in dem Satz ebenda 7, 35, 7 liegen: «Näher aber wird der Gnostiker mit Gott verwandt, indem er ehrwürdig und heiter zu allen Zeiten ist...» Dieser Vorgang, der im menschlichen sittlichen Fortschritt gründet, steht in Wechselwirkung mit der Erfüllung der Gebote Christi, der für den Christen leibhaftes Vorbild ist: in diesem Sinne wird der «Wandel des Herrn» (πολιτεία τοῦ κυρίου) Paedag. 1, 98, 3 betont, dem «unsere gemäß Christus auf die Liebe bezogene Lehre und Wandel» (ἡ κατὰ Χριστὸν ἀγαπητικὴ ἡμῶν διδασκαλία τε καὶ πολιτεία) Strom. 4, 113, 5 zur Seite tritt. Nicht zu verkennen ist trotz des Hinweises auf den Nächsten und auf Gott eine eigentümliche ethische Selbstgenügsamkeit, die etwas Zirkelhaftes an sich hat. In feiner Zuspitzung hat das Clemens selbst Strom. 7, 38, 2 so formuliert: «Daher begehrt niemand den Trank, sondern das Trinken des Trankes, noch das Erbe, sondern das Erben, so aber auch nicht die Erkenntnis, sondern das Erkennen und auch nicht den rechten Wandel, sondern das rechte Wandeln» (οὐδεὶς ἐπιθυμεῖ πολιτείας ὀρθῆς, ἀλλὰ τοῦ πολιτεύεσθαι).

Ein weiterer Aspekt entsteht, wenn von dem Wandel nicht, wie sich das aus den bisher behandelten Stellen er-

gibt, individuell, sondern kollektiv gesprochen wird. Im Blick auf die Germanen, Skythen und Araber sagt Clemens Paedag. 3, 25, 3: «Meinen Beifall aber findet die Einfachheit der Barbaren; da sie in ihrer Lebensweise (πολιτεία) durch nichts in ihrer Beweglichkeit gehindert sein wollten, verzichteten sie auf alle Bequemlichkeit.» Noch prägnanter ist die Art, wie der christliche Philosoph Strom. 5, 98, 4 von den exemplarischen Lebensweisen der drei exemplarischen «Völker» Juden, Griechen und Christen unter Ausmünzung von Plato, Republica 3, 415 A spricht: «Vielleicht weissagt er (Plato) von dieser auserwählten, nach Erkenntnis verlangenden Natur, wenn er nicht etwa, da er drei Naturen zugrunde legt, drei Lebensweisen, wie einige vermutet haben, beschreibt...» (τρεῖς τινας ὑποτιθέμενος φύσεις, τρεῖς πολιτείας ὡς ὑπέλαβόν τινες, διαγράφει...). Da die Lebensweise eines Volkes eine festgefügte Lebensform mit ihren Gesetzen und Ordnungen ist, gewinnt das in diesem Zusammenhang gebrauchte Wort πολιτεία wieder seinen «politischen» Sinn und bedeutet «Staatsverfassung». So Strom. 1, 165, 1: «Plato, der Philosoph, aber zog in bezug auf Gesetzgebung Nutzen von Moses und tadelte die Staatsverfassung (πολιτεία) des Minos und Lykurgos, daß sie nur auf Tapferkeit gerichtet seien, pries dagegen als erhabener die, welche immer nur eines verkündige und immer nur auf einen Grundsatz gerichtet sei. Denn er meint, daß es sich für uns mehr gezieme, mit Kraft, Würde und Klugheit zu philosophieren, und das mit dem Blick auf den Wert des Himmels (πρὸς τὸ ἀξίωμα τοῦ οὐρανοῦ), indem wir dabei dieselbe Meinung über dieselben Dinge hätten.» In einem Abschnitt kurz darnach 168, 1 heißt es dann von dem Gesetzgeber Moses: «Er ordnete also eine gute Staatsverfassung an; diese ist aber eine gute Erziehung von Menschen auf Grund von Gemeinschaft» (πολιτείαν γοῦν δηκόνησεν ἀγαθὴν ἢ δὲ ἐστὶ τροφή ἀνθρώπων καλὴ κατὰ κοινωνίαν). Offenkundig ist hier Plato, Menexenus 238 C zitiert: «In einer guten Staatsverfassung wurden unsere Vorfahren erzogen» (ἐν καλῇ πολιτείᾳ ἐτρέφθησαν οἱ πρόσθεν ἡμῶν).

Daß dem Clemens die politische Sphäre im engeren Sinne wichtig und vertraut ist, ergibt sich aus seiner häufigen Verwendung des Adjektivs, bzw. substantivierten Adjektivs πολιτικός «politisch», «Politiker», «Staatsmann». Strom. 1, 158, 1 wird Moses Prophet, Gesetzgeber, Feldherr, aber auch «Staatsmann» und «Philosoph» genannt. Dieser Zusammenhang wird ebenda 1, 166, 2 aus den Schriften Platos, des angeblichen Moses-Schülers, dargelegt: «Dann aber — denn das Ziel des den Gesetzen entsprechenden Staatsmannes ist, meine ich, die Betrachtung, die Kontemplation (θεωρία) — ist es freilich notwendig, im Staate recht zu leben, das Beste aber ist das Philosophieren.» Der metaphysische Hintergrund dafür wird ebenda 1, 165, 3 in der Tatsache gefunden, daß der Weltschöpfer der Staatsmann im eigentlichen Sinne sei, weil durch den Blick auf ihn, durch gerechtes Handeln und durch Betrachtung die Menschen Politiker, Staatsmänner werden könnten. Von Gott her und in Verbindung mit ihm erfahren die jetzt bestehenden Staatsgesetze eine Abwertung. Diese Betrachtung verknüpft Clemens Strom. 4, 15, 4—6 mit einer allegorischen Auslegung von Matth. 19, 29: «Wer verläßt Vater, Mutter und Brüder» usw. bis «um des Evangeliums und meines Namens willen»: «Als Mutter ist demnach allegorisch bezeichnet das Vaterland und der ernährende Boden, als Väter aber die Staatsgesetze (πατέρες οἱ νόμοι οἱ πολιτικοί). Das alles muß der hochgesinnte Gerechte dankbaren Sinnes gering achten, um Gottes Freund zu werden und die Stelle zur Rechten im Heiligtum zu erlangen, wie auch die Apostel getan haben.» Damit überbietet ebenda 6, 67, 1 der Christ als wahrer Gnostiker den griechischen Philosophen, der «Furcht hat vor der Todesgefahr, die nach den Staatsgesetzen (κατὰ τοὺς πολιτικούς νόμους τοῦ θανάτου κίνδυνον) über dem Gläubigen hängt.»

Zum Schluß sei noch auf zwei Stellen eingegangen, die von der πολιτεία in einem spezifisch politischen Sinne, d. h. in dem des «Bürgertums», des «Bürgerrechtes» zu handeln scheinen. Strom. 1, 9, 4 heißt es von dem Menschen, der dem Willen Gottes dienstbar ist, daß er dafür «als ansehn-

lichen Lohn das Bürgerrecht selbst empfängt» (μισθὸν ἀξιόλογον ἀπολαμβάνειν τὴν πολιτείαν αὐτήν). Aber es könnte auch hier der allgemeinere Sinn «Wandel», «Lebensweise» für πολιτεία vorliegen<sup>111</sup>. Es würde sich dann um den einem Clemens durchaus nicht fernliegenden Gedanken handeln, daß man unter Verzicht auf jeglichen Lohn das Gute um seiner selbst willen tun soll. Dazu kommt, daß für diesen Denker ein besonderes Bürgerrecht wie etwa das himmlische Bürgertum schließlich mit dem allgemeinen Lebenswandel zusammenfällt. Strom. 7, 13, 1 heißt es: «Nur das eine will ich noch sagen: jene gnostischen Seelen gelangen durch die Herrlichkeit ihres Schauens über das Bürgertum einer jeglichen heiligen Rangordnung hinaus (als Seelen), nach denen die seligen Wohnungen der Götter eingerichtet und zugeteilt sind... (πλὴν ἐκείνας φημι τὰς γνωστικὰς ψυχὰς τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς θεωρίας ὑπερβαινούσας ἐκάστης ἀγίας τάξεως τὴν πολιτείαν, καθ' ὅς αἱ μακάριαι θεῶν οἰκῆσεις διωρισμέναι διακεκλήρωνται...). Bei der «heiligen Rangordnung» dürfte an den Engelstaat gedacht sein, dem der Gnostiker überlegen ist. Das mag an die paulinische Aussage erinnern, daß die Christen einmal die Engel richten werden (1. Kor. 6, 3), oder auch an die Ablehnung eines Engelkultes im Kolosser- und im Hebräerbrief. Dazu scheint Clemens an das «Bürgertum im Himmel» Phil. 3, 20 gedacht zu haben. Doch auch dann kann πολιτεία wie an anderen Stellen als «Wandel», «Lebensweise»<sup>112</sup> verstanden werden, zumal da wir nicht wissen, wie Clemens das πολίτευμα Phil. 3, 20 lexikographisch gefaßt hat.

<sup>111</sup> Vgl. Titus Flavius Klemens von Alexandria, Die Teppiche (Stromateis), Deutscher Text nach der Uebersetzung von F. Overbeck, hrsg. und eingeleitet von C. A. Bernoulli und L. Früchtel, 1936, wo Strom. 1, 9, 4 so übersetzt ist: «Der wird dem Willen Gottes dienstbar sein, der, was er umsonst erhielt, umsonst gibt, und als rechten Lohn sein Verhalten selbst davonträgt.» O. Stählin in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter übersetzt dagegen so: «Das wird aber bei dem der Fall sein, der den Willen Gottes zu erfüllen beflissen ist, der umsonst gibt, wie er umsonst empfangen hat, und als ansehnlichen Lohn das Bürgerrecht selbst empfängt.»

<sup>112</sup> So wiederum Bernoulli und Früchtel, a. a. O.: «Lebensweise». Dagegen Stählin, a. a. O.: «Bürgertum». Dieses Schwanken liegt in der Natur der Sache und betrifft keinen eigentlichen Gegensatz. Wenn O. Stählin in

Jedenfalls folgt dieser christliche Philosoph weniger der Substanz der biblischen Aussagen, die er, wenn er auch einzelne Stellen nicht zitiert, im Kopf gehabt haben mag, als seiner Philosophie. Strom. 2, 75, 1 wird von den Menschen gesprochen, für die Gott sorgt, obwohl sie ihm «von Natur aus entfremdet» (φύσει ἀπηλλοτριωμένοι) sind. Man kann nicht wissen, ob Clemens dabei Eph. 2, 12 im Auge gehabt hat. So oder so: Jedenfalls ist der Zusatz «von Natur» wie die Weglassung der in der Bibelstelle genannten πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ für die Theologie des Clemens sehr bezeichnend.

Bei der Darstellung der Polis-Lehre des Origenes könnten wir uns kürzer fassen, soweit er offenkundig auf den Schultern seines Lehrers Clemens steht und füglich seine Polis-Aussagen denselben Sprach- und Begriffsgebrauch haben. Andererseits verlohnt sich aber doch wieder ein genaueres Eingehen auf Origenes, weil er im ganzen und einzelnen das oft schwer faßbare Gewoge seines Vorgängers in ein klares System gebannt und im Zusammenhang mit einer raffinierten allegorischen Schriftauslegung da und dort besondere Lichter aufgesetzt hat.

Daß die wahre πόλις — in den lateinisch überlieferten Texten jeweils die civitas —, die himmlische Stadt Jerusalem, mit der ἐκκλησία gleichzusetzen sei, war von den Apostolischen Vätern her über die Apologeten bei Clemens zur festen Voraussetzung geworden, wie sich besonders deutlich aus der oben behandelten Stelle Strom. 4, 172, 2 f. ergeben hat. Das ist bei Origenes genau so vorausgesetzt und unter Einbeziehung ethischer, psychologischer und kosmologischer Kategorien mannigfach entfaltet. Im Johannes-Kommentar 13, 13 (IV, 238, 7 f.)<sup>113</sup> heißt es zu Joh. 4, 19 f.:

dem umfassenden Register seiner mit diesem Band jetzt abgeschlossenen Ausgabe des Clemens Alexandrinus für πολιτεία neben «Bürgerrecht», «Staatsverfassung», «Staat» am häufigsten «Wandel», «Lebensweise» vermerkt, so wird sicherlich öfters, als das durch eine Uebersetzung eingefangen werden kann, zum mindesten das Mitschwingen eines «politischen» Untertons nicht verkannt werden dürfen.

<sup>113</sup> Damit die aus dem verzweigten und z. T. fragmentarischen Schrifttum des Origenes mitgeteilten Sätze im griechischen Urtext, bzw.

«Die Stadt des großen Königs, das wahre Jerusalem, oder die Kirche, die aus lebendigen Steinen erbaut ist» (ἡ πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως, τὰ ἀληθινὰ Ἱεροσόλυμα, ἢ ἡ ἐκκλησία ἐκ λίθων ὑποδομουμένη ζώντων). In der Josua-Homilie 8 (VII, 344, 1 f.) wird die «Stadt des Herrn» (civitas Domini) mit der «Kirche des lebendigen Gottes» (ecclesia Dei viventis) gleichgesetzt. In der Jeremia-Homilie Fragment 48 zu Jer. 34, 4—6 (III, 222, 7 ff.) ist das näher dargelegt: «Jerusalem, wie oft gesagt, wird mit ‚die Kirche‘ übersetzt, die eine Stadt Gottes ist, erbaut aus lebendigen Steinen» (ἡ Ἱερουσαλήμ, καθὰ πολλάκις εἶρηται, εἰς τὴν ἐκκλησίαν μεταλαμβάνεται, ἥτις ἐστὶ πόλις τοῦ θεοῦ οἰκοδομηθεῖσα ἐκ λίθων ζώντων). Im Joh.-Komm. 6, 42 (IV, 151, 23 ff.) wird unterschieden zwischen dem «wahrnehmbaren, sinnlichen Jerusalem» und der «untadeligen Kirche Gottes, die aufbaut wird auf den Aposteln und Propheten...» Zitat von Eph. 2, 20 (οὐ τὴν αἰσθητὴν Ἱερουσαλήμ..., ἀλλὰ τὴν ἄμωμον τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν οἰκοδομουμένην ἐπὶ...). In solcher Weise immer wieder das wahre Jerusalem mit der Kirche gleichzusetzen, darin wird Origenes bestärkt durch die vermeintliche Etymologie des Wortes Jerusalem, die allegorisch ausgemünzt wird; so in der Jeremia-Homilie 9 (III, 65, 19 ff.), wo Jer. 11, 2 gedeutet wird: «Zu den Männern von Juda' wird das Wort gesagt, und zu den Bewohnern von Jerusalem'. Dieses ist die Kirche; denn die Stadt Gottes ist die Kirche, das Gesicht des Friedens, in ihr wird der Friede, den er uns gebracht hat, wenn anders wir Kinder des Friedens sind, gemehrt und gesehen» (πρὸς ἄνδρας Ἰουδα' λέγεται ὁ λόγος, καὶ πρὸς τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλήμ'. αὕτη ἐστὶν ἡ ἐκκλησία· ἔστιν γὰρ ἡ πόλις τοῦ θεοῦ ἡ ἐκκλησία, ἡ ὄρασις τῆς εἰρήνης, ἐν αὐτῇ ἡ εἰρήνη ἦν ἤγαγεν ἡμῖν, εἶγε ἐσμέν τέκνα εἰρήνης, πληθύνεται καὶ ὄραται). Origenes hat hier vielleicht Apk. 3, 12 (die oben behandelte Stelle von

in der lateinischen Uebersetzung durch Rufinus und auch Hieronymus schnell und sicher nachgeschlagen werden können, ist jeweils neben der üblichen neueren, aber nicht allgemein angenommenen Zählung außerdem in Klammern Band, Seite und öfters auch Zeile der von der Berliner Akademie veranstalteten Ausgabe (verschiedene Herausgeber seit 1899 bis jetzt mit 11 Bänden) angegeben.

der Stadt Gottes, dem neuen Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt) im Auge, dazu Joh. 14, 27 («den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch»), vielleicht auch Luk. 10, 6 («wo ein Kind des Friedens sein wird, da wird euer Friede auf ihm ruhen»). Daß «Jerusalem» das «Gesicht des Friedens» bedeutet, stammt nicht von Origenes, sondern findet sich schon bei Philo, Ueber die Träume (De somniis) 2, 38: «Die Stadt Gottes aber wird von den Hebräern Jerusalem genannt, ein Name, der übersetzt ‚Gesicht des Friedens‘ heißt» (ἡ δὲ θεοῦ πόλις ὑπὸ Ἑβραίων Ἱερουσαλήμ καλεῖται, ἥς μεταληφθὲν τοῦνομα ὄρασις ἐστὶν εἰρήνης)<sup>114</sup>. Wenn bei Origenes Friedensstadt und Friedenskinder zusammengehören, so ergibt sich wie von selbst — dem ganzen System des alexandrinischen Theologen entsprechend — eine ihm genehme Möglichkeit, auf das eigentlich zeitlose Verhalten des Gnostikers aufmerksam zu machen, der schon und gerade jetzt den Zustand des himmlischen Jerusalem darstellt. Damit hängt zusammen, daß die so verstandene Stadt Jerusalem öfters mit ihren Bewohnern unmittelbar gleichgesetzt wird. Gegenüber allem Realismus der Apokalyptik, für die die Himmelsstadt das ganz Andere, das Zukünftige ist, kommt es dabei nicht auf den schlichten Gedanken an, daß eine Stadt dasselbe ist wie ihre Bewohner, sondern darauf, daß nicht die Steine, sondern die Menschen mit ihren Tugenden die echte Polis ausmachen. In der Jer.-Hom. 19 (III, 171, 19 ff.) zu Jer. 20, 1 ff. ist das so ausgedrückt: «Wenn du aber die Taten prüfst und als Stadt siehst nicht die Steine, sondern die Menschen, so wirst du sehen, daß auch jenes Jerusalem, die Menschen, ausgeliefert wurden ‚in die Hände des Königs von Babylon‘ wegen der Gottlosigkeit und Sünde gegenüber Christus...» (ἐὰν δὲ ἐξετάσῃς

<sup>114</sup> Philo erklärt ירושלם = יראה «er wird sehen» + שלום = «Friede». P. de Lagarde, *Onomastica sacra*, 1870, nennt außer ὄρασις εἰρήνης noch ὄρος (Berg), bzw. ἱερόν (Heiligtum) εἰρήνης. Vgl. auch Origenes, *Selecta in Psalmos* zu Ps. 45, 5: «die Stadt Gottes oder die Kirche...» (ἡ πόλις θεοῦ ἦτοι ἡ ἐκκλησία...) in der Ausgabe von C. H. E. Lommatzsch, 1831 ff., Bd. 12, S. 331 (in der Berliner Akademie-Ausgabe ist diese Schrift noch nicht erschienen).

τὰ πράγματα καὶ πόλιν βλέπης μὴ τοὺς λίθους, ἀλλὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὄψει ὅτι κάκεινῃ ἡ Ἱερουσαλήμ, οἱ ἄνθρωποι, παρεδόθησαν εἰς χεῖρας βασιλέως Βαβυλῶνος· διὰ τὴν ἐπὶ τῷ Χριστῷ ἀσέβειαν καὶ ἁμαρτίαν ...).

Was von Jerusalem gilt, das gilt auch von Zion, das sowohl Berg als Stadt ist, welches beides nur wie Mutter und Tochter unterschieden werden kann, wobei die besondere Funktion Zions die einer «Warte», eines «Wachtturms» der Kirche ist (σκοπευτήριον): so im Klagelieder-Komm. Frgm. 18 (III, 242, 14) und in der Jer.-Hom. Frgm. 32 (III, 215, 22).

Ausdrücklich lehnt Origenes jegliches astronomisches Verständnis von Gottesstadt, bzw. Kirche ab. In der Numeri-Hom. 28 (VII, 283, 21 f.) heißt es: «Einigen scheint es, daß die Stellung und Versammlung einzelner jedweder Gestirne die Stadt Gottes im Himmel genannt oder dafür gehalten werden könne: dies wage ich wenigstens nicht zu bestimmen» (videtur quibusdam quod singulorum quorunque siderum positio et coetus civitas dici vel haberi possit in coelo; quod ego quidem definire non audeo). Origenes will vielmehr unter der Kirche als der «heiligen Stadt» (civitas sancta) mit Christus als der «Pforte» (ostium), ebenda 25 (VII, 242, 19 f.) die «himmlische Stadt» (πόλις ἐπουράνιος) sehen, De principiis 4, 3, 8 (V, 335, 3).

Dieses also auf die Menschen bezogene Thema der Gottesstadt wird an Hand alttestamentlicher Stellen allegorisch erläutert und psychologisch unterbaut. Besonders aufschlußreich für die Verkoppelung beider Momente ist die Aussage in der Num.-Hom. 13 (VII, 108, 15 ff.): «Und es nahm ein', heißt es, 'Israel alle diese Städte; und es wohnte Israel in allen Städten der Amoriter' (= Num. 21, 25), wenn im ganzen Erdkreis die Gemeinden Christi ausgebreitet werden. Aber auch jeder einzelne von uns ist früher die Stadt des Königs Seon gewesen, des stolzen Königs; es herrschte nämlich in uns Torheit, Hochmut, Ruchlosigkeit und alles, was von der Seite des Teufels kommt» («Et accepit», inquit, «Istrahel omnes civitates istas; et habitavit Istrahel in omnibus civitatibus Amorrhæorum», cum in omni orbe terrarum Christi ecclesiae

propagantur. Sed et unusquisque nostrum prius civitas fuit regis Seon, regis elati; regnabat enim in nobis stultitia, superbia, impietas et omnia, quae sunt ex parte diaboli.) Seon (Sihon) wird also als der Teufel verstanden. Diese Satanologie ist jedoch ganz ins Psychologische gewendet. Es liegt auf der Hand, daß hier ein makrokosmischer Welt-, bzw. Kirchenvorgang einem mikrokosmischen Seelenvorgang entsprechen soll. Nicht anders ist es — um noch einige Beispiele herauszugreifen —, wenn in der Exodus-Hom. 1 (VI, 152) die ägyptischen Städte Pithon, Ramses und On mit dem Lasterkönig Pharaon als die Inkarnation von Teufel und Lüge hingestellt werden und wenn in der Jer.-Hom. 2 (VIII, 299, 20) Babel die «Stadt der Verwirrung» (civitas confusionis) ist, die im menschlichen Herzen zusammengestürzt sein muß (corruisse), damit Christus einziehen kann. Zusammenfassend sagt die Josua-Hom. 18 (VII, 408, 18 f.) von den Städten Kanaans, daß sie die «Dogmen der Unfrommen und die Syllogismen der Philosophen» (impiorum dogmata et syllogismi philosophorum) darstellten, denen im Joh.-Komm., Katenenbruchstück 45 (IV, 520, 15 ff.) die Kirche entgegensteht als die reine Jungfrau «wegen der Richtigkeit ihrer Dogmen und Sitten» (διὰ τὴν δογμάτων καὶ ἡθῶν ὀρθότητα).

Solchen allegorischen Deutungen kommt entgegen, daß die irdische Polis (civitas) die Welt (κόσμος, mundus) darstellt, woraus sich, wie in der Num.-Hom. 18 (VII, 176, 1 ff.) ausgeführt ist, folgendes ergibt: den Menschen, der Askese übt, der um Christi willen seine Seele verliert (Luk. 9, 24), «befreit Christus von dieser Welt» (liberat Christus de hoc mundo). Dabei geht es nicht nur um eine aufweisbare Lasterhaftigkeit, sondern um die niedere Materie überhaupt, in die der Mensch verhaftet ist. Im Hohelied-Komm. 3 (VIII, 230, 1 ff.) betrifft das Verlassen der Welt-Stadt «nicht nur das Außerhalb von den fleischlichen Lastern, sondern auch das Außerhalb von allem, was auch immer körperlich und sichtbar in der Welt festgehalten wird» (non solum extra carnis vitia . . . , sed etiam extra omne, quidquid corporeum et visibile continetur in mundo). Daß

in den intensiven Mahnreden des Origenes diese kosmologische Metaphysik einen seelischen Vorgang abbilden soll, der dann von der evangelischen Botschaft her ein Licht aufgesetzt wird, zeigt vollends in der Genesis-Hom. 9 (VI, 92, 12 ff.) die Auslegung von Matth. 5, 35. Die dort genannte «Stadt des großen Königs» ist die von Christus besetzte Stadt — auch die Vulgata sagt hier «civitas» —; aber es wird hinzugefügt: «Was nützt es mir, wenn er die gesamte Welt unterworfen hat und die Städte seiner Gegner in Besitz nimmt, wenn er nicht in mir seine Gegner besiegt, wenn er nicht zerstört das Gesetz, das in meinen Gliedern ist...» (quid mihi prodest quod universum mundum subiecit et adversariorum civitates possidet, si non et in me adversarios suos vincat, si non destruat legem, quae est in membris meis...)! Unterscheidung, Entscheidung und Ziel sehen bei dieser Konzeption in der Josua-Hom. 13 (VII, 371, 16) so aus: Auf der einen Seite stehen «unsere Seelen» (animae nostrae), soweit sie der königlichen Macht der Sünde und damit der irdischen Städte unterworfen ist; auf der anderen Seite wird durch den Kampf Christi gegen seine Feinde der Zustand erreicht, «daß unsere Seele die Stadt Gottes wird und in ihr Gott herrscht und zu uns gesagt wird: siehe, das Reich Gottes ist in euch» (ut fiat anima nostra civitas Dei et regnet in ea Deus et dicatur ad nos quia: ecce regnum Dei intra vos est). Dieses «intra vos» versteht Origenes als ein «inwendig in euch». In seiner Schrift über das Gebet 25, 1 (II, 357, 1 ff.) bittet der Fromme darum, «daß das Reich Gottes in ihm aufgehen und Frucht schaffen und vollendet werden möge» (τὴν ἐν αὐτῷ βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἀνατεῖλαι καὶ καρποφορῆσαι καὶ τελειωθῆναι)<sup>115</sup>; der Christenmensch als Gnostiker hat sich zu verstehen als einen, «der sich wie eine wohlverwaltete Stadt selbst bewohnt» (οἰονεὶ εὐνομουμένην πόλιν οἰκούντος ἑαυτόν); christo-

<sup>115</sup> Zum ganz andersartigen Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testament vgl. K. L. Schmidt, Artikel βασιλεία im Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, 1933, S. 579 ff., vor allem S. 587, wo Luthers Uebersetzung des ἐντός ὑμῶν Luk. 17, 21 mit «inwendig in euch» als falsch hingestellt wird, ferner S. 591, wo der von Origenes geprägte Ausdruck αὐτοβασιλεία («Selbstreich») besprochen wird.

logisch ist das schließlich so gefaßt, daß Christus «in der vollendeten Seele» (ἐν τῇ τετελειωμένῃ ψυχῇ) wirkt. Bei alledem will der christlich sein wollende Denker die Priorität der Gnade von oben betont haben, weil ja die Gnosis den Gnostikern geschenkt werde. Es ist aber nun doch fraglich, ob und inwieweit hier eigentlich noch von einem Geschenk von oben, d. h. von dem himmlischen Jerusalem, das auf die Erde herabkommt, geredet werden kann, wenn Origenes einen in der Bibel nicht vorkommenden, weil dort unmöglichen Ausdruck verwendet, nämlich in seiner Schrift *De principiis* 3, 1, 19 (V, 231, 4) von «der Stadt in der Seele» (ἢ ἐν τῇ ψυχῇ πόλις) spricht: Es gilt, diese Seelenstadt zu bewachen. Es gilt, wie es in der Jer.-Hom. 13 (III, 103, 15 ff.) dargelegt ist, zu verstehen, daß die «Seele schon gewürdigt wurde, den Frieden zu sehen; denn nach den göttlichen Lehren bist du Jerusalem geworden, das vorher Jebus (darunter ist der alte Name für Jerusalem zu verstehen) war... Jebus... bedeutet ‚Niedergetretene‘... die von feindlichen Mächten niedergetretene Seele ist verwandelt und Jerusalem, das Gesicht des Friedens, geworden» (ψυχὴν ἤδη ἀξιωθεῖσαν τοῦ ὄραν τὴν εἰρήνην· μετὰ γὰρ τὰ μαθήματα τὰ θεῖα γέγονας Ἱερουσαλήμ, τὸ πρότερον οὔσα Ἰεβούσ... Ἰεβούσ... ἐρμηνεύεται Πεπατημένη... ἢ πεπατημένη ὑπὸ δυνάμεων ἀντικειμένων ψυχῇ μεταβέβηται καὶ γέγονεν Ἱερουσαλήμ, ὄρασις εἰρήνης).

Es ist nicht weiter verwunderlich, sondern zwingend, daß bei dieser ausgeprägten und in sich folgerichtigen Polis-Lehre des Origenes seine Aussagen über πολίτης, πολιτεύεσθαι, πολιτεία und πολίτευμα nichts anderes, nichts sachlich Neues bringen können, wobei allerdings die neutestamentlichen Zitate besonders stark hervortreten.

Wer ist der rechte πολίτης? Er ist natürlich der «Himmelsbürger» (πολίτης τῶν οὐρανῶν) und nicht mehr der «Bürger der sichtbaren Dinge» (τῶν βλεπομένων πολίτης), er kommt nicht mehr «von den Dingen unten» (ἐκ τῶν κάτω). Eine eigentümliche Spezifizierung erfahren diese hin und her vorkommenden Ausdrücke durch die Erwägung im Joh.-Komm. 6, 41 (IV, 150, 20), daß der Himmels-

bürger nicht mehr zu den «Bürgern der Schweine» (τῶν χοίρων πολῖται) gehört, womit der Allegorist an die Gerasener erinnert haben will, in deren Mitte Christus einen Besessenen geheilt hat und von denen er dennoch abgelehnt worden ist (Mark. 5, 1 ff.). Wenn man lieber χοίρων statt χοίρων lesen will, so könnte an «Ledermenschen» gedacht sein, weil χόριον «Leder» bedeutet im Sinne von der Untilgbarkeit einmal eingewurzelter Gewöhnungen <sup>116</sup>.

Wer ist der rechte πολιτευόμενος? Die Frage, ob es sich bei diesem Verbum um einen politischen oder einen unpolitischen Sinn handelt, ist im Verlauf unserer Erörterungen vollends unwichtig geworden, nachdem sich mehr und mehr herausgestellt hat, daß im Sinne Platos und der Stoa Politik und Philosophie nicht voneinander zu trennen sind. In der Jer.-Hom. 9 (III, 68, 4) wird im Anschluß an Matth. 22, 32 («er ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebendigen») gefragt, wer der Lebendige sei, und geantwortet: «Wer Bürger ist, wer wandelt gemäß Christus und bei ihm bleibt» (ὁ πολιτευόμενος κατὰ Χριστὸν καὶ μένων μετ' αὐτοῦ). Damit hebt sich der Christ von den Juden ab, die ihr Leben unter dem Gesetz führen, Contra Celsum 7, 26 (II, 176, 30 ff.), vor allem aber von den Heiden, die «irdisch» (γηίνως) wandeln, während der Name der Christen im Himmel eingeschrieben ist, Jer.-Hom. 17 (III, 147, 22). Christi Errettungstat besteht darin, «die von unten und bei denen von unten als Bürger Eingeschriebenen nach dem oberen Bereich zu versetzen» (τοὺς κάτω καὶ πολιτογραφηθέντας ἐν τοῖς κάτω μεταστῆσαι ἐπὶ τὰ ἄνω), Joh.-Komm. 19, 20 (IV, 322, 8). Christus ist dazu in besonderer Weise befähigt, weil von dem Wandeln (πολιτεύεσθαι) seines Fleisches gesagt werden muß, daß es sich vollzieht «in dem Aether und in den Räumen, die noch höher sind als dieser» (ἐν αἰθέρι καὶ τοῖς ἀνωτέρω αὐτοῦ τόποις), Contra Celsum 3, 42 (I, 238, 1). Damit kommt es Origenes auf den Nachweis der politischen Existenz der Kirche auf Erden an. Von Gott, der Jesus gesandt hat, heißt es ebenda 3, 29 (I, 227, 1 ff.), daß er überall erstehen ließ «Ge-

<sup>116</sup> S. dazu die textkritische Ausgabe (vgl. Anm. 113).

meinden, die den Gemeinden abergläubischer, zuchtloser und ungerechter Menschen entgegenwirken, eigentlich: ihre politischen Gegner sind» (ἐκκλησίας ἀντιπολιτευομένας ἐκκλησίαις δεισιδαιμόνων καὶ ἀκολάστων καὶ ἀδίκων), weil man die christlichen Gemeinden verstehen muß als «Gemeinden Gottes, die Beisassen sind bei den bürgerlichen Gemeinden in jeder Stadt» (ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ παροικούσας τῶν καθ' ἐκάστην πόλιν δήμων). Es erscheint hier das Gegenüber von Kirche und Staat, wie es in der neutestamentlichen Gemeinde ausgeprägt ist, festgehalten. Ebenso entspricht es der Haltung etwa von 1. Petr. 2, 12 («führet euren Wandel unter den Heiden, damit sie darin, worin sie euch als Uebeltäter verleumden, auf Grund eurer guten Werke, wenn sie näher zusehen, Gott preisen am Tage der Heimsuchung»), wenn Origenes in seiner Ermahnung zum Martyrium 43 (I, 40, 20 f.) eine von den Christen der Welt gegenüber zu erfüllende Vorbedingung formuliert: «Wenn wir uns ferner durch guten Wandel der guten Nachrede würdig gemacht und sie erlangt haben» (εἰ καὶ εὐφημίας ἀξίως ἐπολιτευσάμεθα καὶ εὐφρήμεν). Aber wie bei den Apologeten <sup>117</sup> zeigt sich eine eigentümlich direkte Betonung des politisch-moralischen Verhaltens der Christen inmitten der Welt, die sich eigentlich dadurch beruhigen lassen müßte. Bei dem «würdig wandeln» denkt man an Phil. 1, 27, wo aber nun zu «würdig» als Maßstab das «Christus-Evangelium» gestellt ist. Dem entspricht es, daß Origenes gegen Celsus 3, 29 f. (I, 227) apologetisch verharmlosend das Gegenüber von Kirche und Staat darin gipfeln läßt, daß sogar diejenigen christlichen Funktionäre, «die weit von der Vollkommenheit entfernt sind und im Vergleich zu ihren sittenstrengen Amtsgenossen ein zu lässiges Leben führen, trotzdem im allgemeinen auf der Bahn der Tugend weiter fortgeschritten sind als die bürgerlichen Ratsherren und Vorsteher in den Städten». Während in solcher Weise die ethische Lebensführung der Christen gegen die der Heiden so ausgespielt wird, daß die Heiden, wenn sie einfach ihre Augen aufmachen wollten, sich überzeugen lassen müßten,

<sup>117</sup> Vgl. oben S. 51 ff.

ist für die soeben genannte Parallel-Aussage 1. Petr. 2, 12 der Zusatz «am Tage der Heimsuchung» bezeichnend. Nach Jes. 10, 3 ist das der Gerichtstag Gottes am Ende der Tage. Es mag schwierig sein, an das sogenannte jüngste Gericht zu denken, weil man sich nicht recht vorstellen kann, wie da die Heiden Gelegenheit haben sollten, Gott um der Christen willen zu preisen. Dennoch muß aber der Tag der Heimsuchung als der Tag Gottes im Auge behalten werden, weil die Festsetzung des Tages, an dem die Heiden von dem guten Wandel der Christen überzeugt werden, nicht bei den urteilen wollenden Menschen, sondern allein bei dem wirklich urteilenden, richtenden Gott liegt<sup>118</sup>. Diese eschatologische Sicht, die ja nun auch gerade Phil. 1, 27 im Zusammenhang mit Phil. 3, 20 auszeichnet, fehlt letztlich bei Origenes.

Welches ist die rechte πολιτεία? Im Klagelieder-Komm. Frgm. 102 (III, 272, 6) heißt es: «Die Auserwählten haben (οἱ ἐκλεκτοὶ ἔχουσιν) eine himmlische (οὐράνιος) πολιτεία.» Nach dem Zusammenhang bieten sich die verschiedenen möglichen Uebersetzungen an: Bürgertum, Bürgerrecht, Staatsverfassung, Staat, Wandel, Lebensweise. In Erinnerung an Phil. 3, 20 möchte man an einen Zustand im Sinne der Himmelsstadt denken, zumal da Origenes, der sonst nicht das seltenere Wort πολιτεύμα gebraucht, im Joh.-Komm. 2, 5 (IV, 60, 3) die betr. Paulus-Aussage zitiert: «Weil sie das πολίτευμα im Himmel haben, sind die himmlischen Dinge durch den Schlüssel Davids geöffnet, indem sie geschaut werden, wobei der göttliche Logos sie öffnet» (ἅτε τὸ πολίτευμα ἔχουσιν ἐν οὐρανοῖς, τὰ οὐράνια τῇ κλειδί τοῦ Δαβὶδ ἀνέψυγε θεωρούμενα, τοῦ θεοῦ λόγου ἀνοίγοντος αὐτά). Wie bei Clemens Alexandrinus<sup>119</sup> läßt sich auch bei Origenes nicht feststellen, wie er das πολίτευμα von Phil. 3, 20 lexikographisch verstanden hat. Bei seiner Gesamteinstellung zum «Himmel», der für ihn eigentlich eine psychologische Kategorie ist, ist diese Frage kaum wichtig. Beachtlich ist

<sup>118</sup> Gut J. A. Bengel in seinem Gnomon zur Stelle: «Dum dies talis venit, patientia opus est» (bis solch ein Tag kommt, dazu ist Geduld vonnöten).

<sup>119</sup> S. oben S. 66.

jedenfalls die in seinen beiden Aussagen stehende Wendung «sie haben» (ἔχουσιν). Durch solche Betonung eines Gegenwartsbesitzes wird die psychologische Einstellung verstärkt. Dem entspricht es, daß nicht nur von der himmlischen, sondern auch von der heiligen, reinen πολιτεία gesprochen wird, die im Gegensatz zu der verfälschten πολιτεία der Häretiker steht. Bei diesen Aussagen drängt sich die Uebersetzung «Wandel», «Lebensweise» auf. Das Verhalten des Menschen kann und muß durch Christus gebessert werden: im Joh.-Komm. 13, 61 (IV, 293, 31) wird genannt «die Kraft und Unverfälschtheit des Wandels derer, die von der Macht des Erretters besser gemacht wurden» (τὸ ἐρρωμένον καὶ τὸ εἰλικρινές τῆς πολιτείας τῶν ὑπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ σωτῆρος βελτιωθέντων). Bei alledem fehlt aber nicht der politische Gesichtspunkt, indem Origenes mancherlei Positives über die Politie Platons und einiges Abwertende über die der Juden zu sagen weiß. Er begrüßt es, worauf er einige Male dem Celsus gegenüber hinweist, daß Plato die die Jugend verderbenden Dichter aus dem wahren Staat ausgeschlossen hat. Die Juden, die weit über diesen Dichtern und überhaupt über der heidnischen Welt stehen, haben eben doch eine bessere Staatsverfassung. Es ist ein Hauptanliegen des Origenes, das immer wieder gegen den Judenfeind Celsus zu verdeutlichen, ohne daß deshalb das Versagen der Juden verkannt werden dürfe. Daher Contra Celsum 5, 43 (II, 47): «Wenn sie (die Juden) doch nicht wider das Gesetz gesündigt und nicht zuerst die Propheten getötet, später aber auch Jesus nach dem Leben getrachtet hätten! Wir (die Christen) würden sonst das Musterbeispiel eines himmlischen Staates (παράδειγμα πόλεως οὐρανιας) haben, den auch Plato zu beschreiben versucht hat.» Dem Celsus wird ebenda 6, 80 (II, 152) noch vorgehalten: «Er übersieht die ganze Fürsorge Gottes für die Juden und ihre alte, ehrwürdige Staatsverfassung (τὴν σεμνὴν πάλαι πολιτείαν), es entgeht ihm, daß durch ihren Fehltritt den Heiden das Heil zuteil geworden ist, daß ihr Fehltritt der Reichtum der Welt und ihr Versagen der Reichtum der Heiden ist, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist, damit hieraus

„das ganze Israel“, das Celsus nicht kennt, „gerettet werde.“ Hier hat der christliche Alexandriner den Extrakt von Röm. 11 (die Verse 11, 12, 25 und 26 sind zitiert) festgehalten und folgt so dem von Paulus aufgezeigten Heilsplan Gottes mit dem fleischlichen Israel, das auch nach seinem Fall noch gerettet werden wird. Damit werden wir ganz nahe herangeführt an den Gedanken von der Politie Israels, der die Christen als das wahre Israel dauernd verhaftet sind<sup>120</sup>. Es ist aber wohl bezeichnend, daß Origenes diesen paulinischen Ausdruck nicht verwendet, dafür aber um so mehr an der Politie der Juden interessiert ist. Daß die Juden trotz ihrer guten Staatsverfassung versagt haben, das liegt, wie Contra Celsum 4, 32 (I, 302) ausgeführt ist, einmal an der göttlichen Vorsehung, aber dann auch daran — und das wird sogar zuerst genannt —, daß «in der menschlichen Natur nichts von Dauer ist». Mit diesem Rückzug auf eine allgemeine Wahrheit, die man bei allen Menschen, Völkern und Staaten feststellen muß, wird die einzigartige Politie Israels als eine übliche Politie der Juden unter die übrigen Politien der Welt eingereiht und eingebnet. Das hat zur Folge, daß nun ganz im Gegensatz zu Paulus, in dessen Betrachtung der Heide wegen seiner Laster-Sünde und der Jude wegen seiner Pharisäer-Sünde versagt (Röm. 1 und 2), die verschiedenen Staatsverfassungen und Lebensformen von Heiden, Juden und Christen in ihrer ethischen Substanz gegeneinander ausgespielt werden. Es gibt ja schließlich auch bei den Heiden «geordnete Staaten» (καθεστῶσαι πόλεις), Contra Celsum 4, 45 (I, 318, 11), was nicht geleugnet werden soll, auch wenn man nicht glauben darf, «daß man nach den in den weltlichen Staatsverfassungen geltenden Gesetzen wahre Frömmigkeit üben könne», ebenda 4, 65 (I, 336, 6 f.). Das hindert aber ebenda 4, 81 (I, 352, 8) nicht daran, sogar dem Bienen- und Ameisenstaat, den Origenes allerdings wegen des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier nicht so positiv deuten möchte, wie das Celsus tut, im Rahmen der Vorsehung Gottes als ein Musterbeispiel für den «Anteil

<sup>120</sup> S. oben S. 20 f.

der Menschen an den notwendigen Staatsgeschäften zum Heil der Städte, der Staaten» anzusehen.

Diese relativ positive Einstellung zu den irdischen Staaten bekommt schließlich dadurch ein erhebliches Gewicht, daß dahinter das ebenso umfassende wie für die alte Kirche brennende Thema des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat sich zu der Frage zuspitzt: wie verhält sich die Kirche Gottes als das Volk Gottes, als das «dritte Geschlecht<sup>121</sup>» zum römischen Weltreich? Origenes hat trotz aller theoretischen Bedenken, die er immerhin haben mochte, und trotz aller praktischen Hemmungen, die er sicherlich schon im Blick auf die Märtyrersituation hatte, als Lobredner des vielgerühmten «römischen Friedens» (*pax Romana*) geantwortet<sup>122</sup>. Anders als Hippolyt, der in seinem Daniel-Kommentar 4, 9 die Oekumenizität für satanische Nachäffung erklärt, folgt Origenes gewissen apologetischen Stimmen, wie sie bei Justin, Apologie 12, und vor allem bei Melito (bei Eusebius, Kirchengeschichte 4, 26) laut geworden waren, und kommt gerade in der Polemik gegen Celsus, den die Größe und Wichtigkeit desselben Themas beschäftigt, auf eine in ihrer Weise großartige Konzeption, für die Ps. 72, 7 die Grundlage abgibt: «Denn in seinen (Jesu) Tagen ging die Gerechtigkeit auf, und eine Fülle des Friedens entstand, die mit seiner Geburt begann. Gott bereitete die Völker auf seine Lehre vor und machte, daß sie unter die Herrschaft des einen römischen Kaisers kamen . . . Es ist klar, daß die Geburt Jesu unter der Herr-

<sup>121</sup> S. oben S. 51.

<sup>122</sup> Wir können uns hier kurz fassen, da zu diesem Thema die wesentlichen Texte genannt und erklärt sind von A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. 1, 4. Aufl., 1923, S. 273—281. Ihm schließt sich an H. Windisch, *Imperium und Evangelium im Neuen Testament*, Kieler Universitätsrede, 1931. Mit v. Harnack setzt sich auf Grund derselben patristischen Texte auseinander E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935, S. 59—71, und zieht von Origenes her die Linien weiter aus, S. 71 ff. Zuletzt: H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, 1938, S. 76 f. (Gegensatz zwischen Melito und Hippolytus). Vgl. dazu die frühere Arbeit von H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, 1926.

schaft (βασιλείαν) des Augustus erfolgte, der die große Mehrzahl der auf Erden lebenden Menschen durch ein einziges Reich (διὰ μιᾶς βασιλείας) sozusagen gleich gemacht hatte (ὁμαλίαν-τος).» Besonders bezeichnend ist der immer wieder auftauchende Hinweis auf den Frieden, wenn es weiter heißt: «Wie hätte diese friedliche Lehre, die nicht einmal gestattet, an seinen Feinden Vergeltung zu üben, durchdringen können, wenn nicht bei der Ankunft Jesu die weltlichen Verhältnisse überall eine ruhigere Gestaltung erhalten hätten?!» Das ist der Hymnus des Origenes auf die pax Romana Augusti in seiner Schrift gegen Celsus 2, 30 (I, 158). Nüchterner, aber noch positiver ist ebenda 4, 22 (I, 292, 14) der Hinweis auf die Christen, die «über die lautere und reine Gottesverehrung belehrt worden sind und neue Gesetze erhalten haben, die für einen Staat passen, der überall besteht» (ἀρμόζουσι τῇ πανταχοῦ καθεστῶσῃ πολιτείᾳ). Der Abstand solcher Aussagen vom ganzen Neuen Testament, ob wir nun an die Jesus-Logien, an die Paulus-Briefe oder an die Johannes-Apokalypse denken, ist nicht zu verkennen. Dort ist es nicht so, daß die imposante pax Romana letztlich imponiert. Wenn Paulus in einer entscheidenden Behandlung der Enddinge 2. Thess. 2, 6 f. von dem, der nieder-, aufhält (ὁ κατέχων), oder dem, was nieder-, aufhält (τὸ κατέχον) spricht, so mag er, wie das in der altkirchlichen Auslegung<sup>123</sup> gesehen worden ist, gerade an den römischen Kaiser oder das römische Kaiser-

<sup>123</sup> H. Fuchs in seiner neuesten Arbeit, 1938 (s. Anm. 122), S. 22, interpretiert 2. Thess. 2, 3 ff. so: «Zwar mochte man hoffen, daß gerade die festgefügte Macht des Römischen Reiches dem Wüten des Antichrists noch eine Weile Einhalt gebieten und den gefürchteten Weltuntergang mit all seinen Schrecken verzögern werde, aber das Reich selbst empfangt durch die Aufgabe, die ihm zugewiesen wurde, keine höhere Würde»; in einer umfassenden Anmerkung dazu auf S. 77 f. schließt sich Fuchs ausdrücklich der altkirchlichen Auslegung an, die näher belegt und erläutert wird. Zu einem völlig anderen Verständnis des κατέχων, bzw. κατέχον, die O. Cullmann in einem Beitrag zu den «Recherches théologiques par les professeurs de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg», Nr. 1, 1936, S. 26—61, unter der Ueberschrift «Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul» veröffentlicht hat, vgl. K. L. Schmidt, Le Problème du Christianisme primitif, 1938, S. 99.

reich mit seiner auch ihm bekannten und bewußten pax Augusti gedacht haben, um dann dennoch den nur vorläufigen Charakter dieses Friedensreiches zu erkennen. Wenn 1. Petr. 2, 13 ff. der Gehorsam gegenüber dem römischen Kaiser gefordert wird, so darf darüber nicht vergessen werden, daß am Schluß (5, 13) dasselbe Rom den abwertenden Decknamen Babylon trägt. Während im Neuen Testament die nationalen Unterschiede eschatologisch aufgehoben sind, sieht Origenes die Möglichkeit und Notwendigkeit, hier auf Erden in der Anknüpfung an den politischen Zustand des römischen Reiches fortschreitend mehr und mehr die Differenzierung der Völker aufzuheben und so den Zustand des Friedens zu verwirklichen. So schließt sich der Ring unserer Betrachtung: Jerusalem als das «Gesicht des Friedens» war uns eingangs begegnet, und zwar unter Gleichsetzung dieser «Himmelsstadt» mit der Kirche. Als Instrument des Friedens hat diese Kirche ihre politisch-soziale Existenz aufzuzeigen und damit die «Himmelsstadt» darzustellen. Diese zum Schluß deutlich gewordene Anknüpfungs- und Entwicklungsmöglichkeit, daß die Kirche in der Zukunft der göttliche Weltstaat sein werde, hat Origenes gegen Celsus 8, 68 (II, 284 f.), wie sein Gegner von dem Gedanken an den «einen Herrscher» (εἷς κοίρανος, Homer, Ilias 2, 205 f.) gepackt, so gesehen: «Denn wenn alle ebenso handelten wie wir, wie Celsus sagt, so würden, worüber kein Zweifel bestehen kann, auch die Barbaren, die das Wort Gottes annähmen, ganz gesetzlich und gesittet sein, so würden alle Religionen ihr Ende finden, die christliche aber allein die Herrschaft haben; diese wird einst allein herrschen, weil das Wort (die christliche Lehre) immer mehr Seelen gewinnt <sup>124</sup>.»

### Exkurs zur neueren Origenes-Literatur.

Der in Anm. 124 zitierte Satz von A. v. Harnack wird bestätigt und vertieft durch ein Votum, das in einer fesselnden neueren Mono-

<sup>124</sup> Zu diesem Ausspruch des Origenes sagt A. v. Harnack, a. a. O., S. 279: «Damit ist die urchristliche Hoffnung umgebogen: die Kirche erscheint als die sittigende und vereinigende Macht, welche einen einheitlichen Menschheitsstaat schon im Diesseits schaffen wird.»

graphie über Origenes im Anschluß an den Abschnitt «Les choses finales» bei E. de Faye, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, tom. III, 1928, S. 249 ff., gegeben worden ist: der Däne Hal Koch sagt in seinem Buch «Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus», 1932, S. 90: «In seinem System kann man in Wirklichkeit nicht von einer ‚Eschatologie‘ oder überhaupt von ‚letzten Dingen‘ sprechen. Nicht nur ist es so, daß er eine jede Form des Materialismus von den urchristlichen Parusieerwartungen eliminiert hat; er schneidet noch tiefer ein. Letzten Endes sind es diese Erwartungen selbst, mit denen er bricht. Zwar bewahrt er alle neutestamentlichen Bezeichnungen, aber in einem ganz anderen Sinn. Alles ist relativiert, zum Glied einer unendlichen Entwicklung gemacht, jener Entwicklung, welche wir im Vorstehenden als die Fürsorge Gottes für die mit freiem Willen ausgerüsteten Vernunftwesen bezeichnet haben.»

Eine andere Sicht findet sich bei Walther Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes, eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*, 1931. Haupt- und Nebentitel dieser Monographie deuten schon an, worum es ihrem Verfasser geht; zudem unterstreicht er in seinem Vorwort, daß er «eine erste Vorstudie zu einer Geschichte des Imitatio-Christi-Gedankens» habe geben wollen. Der Kritik, der Hal Koch diese Einstellung am Schluß seines Buches unterzogen hat, glaube ich zustimmen zu müssen. Und ich verstehe den Stoßseufzer des Kritikers auf S. 330: «Es wirkt unleugbar ein wenig deprimierend, daß zwei Menschen dasitzen und denselben Verfasser durcharbeiten und zu so entgegengesetzten Ergebnissen kommen können.» Um abzuklären, worum es sich im Blick auf die Polis-Lehre des Origenes handelt, möchte ich hier zugleich im Anschluß an W. Völkers neuestes Buch über «Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit», 1938, im Auszug einen brieflichen Austausch mitteilen, den ich vor Jahr und Tag mit dem ebenso gelehrten wie scharfsinnigen, von anderen und von mir sehr geschätzten Kenner des christlichen und jüdischen Alexandrinismus gehabt habe. W. Völker schrieb mir zu den andeutenden Polis-Ausführungen meiner in Anm. 123 genannten Arbeit: «Zunächst ist unser Ausgangspunkt verschieden. Du kommst vom Neuen Testament her und wunderst Dich, wie vieles Du bei den Alexandrinern nicht mehr findest, während ich von einer späteren Zeit rückwärts gehe und erstaunt bin, was ich schon bei ihnen finde. Dabei ist es nun ein Hauptanliegen meiner Untersuchungen, nachzuweisen, daß die christliche Substanz viel größer ist, als man gewöhnlich annimmt, und daß der philosophische Einfluß demgegenüber zurücktritt. Für Origenes trifft dies m. E. zu und mutatis mutandis auch für Philo. Er spricht zwar geläufig platonisch-stoisch; aber, sieht man schärfer hin, so gewahrt man doch, daß hinter allem eine andere Grundhaltung sichtbar wird. Man muß genau die Tendenz jeder einzelnen Stelle prüfen; oft handelt es sich um Hilfskonstruktionen, die blitzartig auftauchen und verschwinden. Es ist interessant, daß sie überhaupt auftauchen; aber sie bilden schwerlich das Zentrum Philos, sie gehören

sicherlich in das Kapitel: Problem der Anknüpfung. Darin hast Du ja zweifelsohne recht, daß βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht mehr als eschatologische Größe empfunden wird, und auch die andere Beobachtung deckt sich mit meinen Ergebnissen: Ethisierung und Psychologisierung. Dabei darf man freilich nicht übersehen, daß bei Origenes neben dem Psychologischen das Kosmologische herläuft, daß er in seinen Predigten des öftern eine Stelle doppelt auslegt: innerseelisch und kosmisch. Zum Einzelnen möchte ich nur so viel sagen, daß man aus dem origenistischen ἡ δρασὶς τῆς εἰρήνης kein Charakteristikum für die ἐκκλησία gewinnen kann, denn dies ist ja nur die Uebersetzung von Jerusalem und ist als solche eine Münze, die von Hand zu Hand geht.» Aus meiner damaligen Antwort teile ich nur kurz folgendes mit: «Es ist richtig, daß Du und ich einen verschiedenen Ausgangspunkt haben, was sich dann ausgewirkt hat und weiter auswirken wird. Ich glaube aber nun doch buchen zu müssen, daß schließlich auch der Kirchen- und Dogmenhistoriker von der Bibel Alten und Neuen Testaments ausgehen muß, wenn er, wie es gerade auch Dein Bestreben ist, über eine Geistesgeschichte hinaus, die ‚christliche Substanz‘ erarbeiten will. Wie sollte der Maßstab dafür anderswo liegen als in den urchristlichen Texten? Trotzdem möchte ich mit Dir von Fall zu Fall die Frage prüfen, ob nicht bei einem Origenes die ‚christliche Substanz‘ erheblicher ist, als seine platonisch-stoische Ausdrucksweise vermuten läßt. Es fragt sich, ob das, was man als Substanz annehmen zu müssen glaubt, konstitutiv ist oder nicht. Zugeben muß ich Dir, daß mit der auch von Dir gebilligten Beobachtung, daß die Alexandriner eschatologische (wie dann auch christologische und ekklesiologische) Aussagen der Bibel ethisieren und psychologisieren, noch nicht alles gesagt ist: in der Tat muß auch das Kosmologische beachtet werden. Es fragt sich nur, ob etwa innerhalb der Stoa mit dem Kosmologischen der Bezirk des Ethischen und Psychologischen überhaupt gesprengt ist.» In meinen obigen Ausführungen glaube ich nun zu diesen Fragen Stellung genommen zu haben. Wenn ich in der Darstellung der Polis-Lehre des Origenes von seiner εἰρήνη-Betrachtung ausgegangen bin und mit ihr geschlossen habe, so handelt es sich wohl bei der etymologisch-allegorischen Gleichung «Jerusalem» = «das Gesicht des Friedens» um eine abgegriffene Münze; daß aber Origenes diese Münze so gewichtig in die Hand nimmt, hängt sicherlich mit seiner Gesamteinstellung zusammen, daß die Himmelsstadt des Friedens mit der Kirche des Friedens in Zusammenhang mit der pax Romana gleichzusetzen ist. Daß bei Origenes Welt und Seele nicht auseinander fallen, geht so weit, daß er in solcher Sicht letztlich sogar mit seinem Todfeinde Celsus einig ist. Es ist reizvoll, darüber Näheres nachzulesen in der Monographie von Anna Miura-Stange, Celsus und Origenes, das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus, eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts, 1926. Auf S. 50 ff. ist geschildert: «Der durch die Einordnung Christi in der Theologie des Origenes bedingte Unterschied zu Celsus ist nicht so bedeutend, als man erwarten könnte.» Ferner S. 84 ff.: «Die Uebereinstimmung des Origenes und Celsus in der Kos-

mologie, Psychologie und Anthropologie.» Weiter S. 94 f.: «Die enge Verbindung seiner (des Origenes) Kosmologie, Anthropologie und Psychologie» gegenüber dem «kosmischen Beamtenstaat des Celsus» (S. 89). Schließlich S. 162: «Spezifisch christliche Probleme im engeren Sinne hat Origenes dem Celsus nicht entgegengestellt... die Auferstehung behandelt er zurückhaltend, ein Eingehen auf die christliche Eschatologie fehlt...»

## E. Jüdisches und Griechisches:

### 1. Philo; 2. Josephus; 3. Septuaginta.

1. Die Behandlung der neutestamentlichen Aussagen über die himmlische Stadt und das himmlische Jerusalem durch Clemens und Origenes führt vom Neuen Testament ab, aber um so deutlicher hin zu Philo. Wenn sich von den Apostolischen Vätern her über die frühchristlichen Apologeten vollends bei den alexandrinischen Theologen Christliches und Griechisches vermählt haben, so gilt Entsprechendes für den hellenistischen Juden Philo von Alexandrien.

In seiner Schrift «Ueber die Träume» 2, 50 hängt Philo an die Gleichsetzung der πόλις Gottes mit Jerusalem als der Friedensstadt — diese Aussage findet sich dann später bei Origenes<sup>125</sup> — eine Mahnung an: «Darum suche die Stadt des Seienden (τὴν τοῦ ὄντος πόλιν) nicht in den Landstrichen der Erde — denn sie ist nicht aus Holz und Stein gebaut —, sondern in der kampflösen und klarsichtigen Seele, die sich zum Ziel das beschauliche und friedliche Leben gesetzt hat.» Wir sehen: der biblische Realismus der jüdischen Apokalyptik, aus der die Rede vom himmlischen Jerusalem stammt, ist ins Psychologische umgebogen<sup>126</sup>. Es kann das bei einem Philo nicht verwundern, wenn bei ihm eine so wichtige Sache wie die Vorstellung vom Reiche Gottes nirgends eschatologisch, sondern als ein Kapitel aus der Tugendlehre behandelt wird, wobei im Sinne der antiken, insbesondere der plato-

<sup>125</sup> S. o. S. 68 f.

<sup>126</sup> So richtig H. Windisch, Der Hebräerbrief, 2. Aufl., 1931, S. 113.

nischen und der stoischen Philosophie der Weise der wahre «König» ist<sup>127</sup>. Wie die Bezeichnung «Königreich», «Reich» (βασιλεία) bei Philo sachlich aus der antiken Philosophie und nur formell aus der griechischen Bibel stammt, genau so ist es mit der heiligen Stadt, der ἱερά (NB.! nicht ἁγία!<sup>128</sup>) Polis. Eine Fülle von Aussagen über πόλις, πολιτεύεσθαι, πολιτεία, πολίτευμα<sup>129</sup> fügt sich restlos in dieses Bild ein. Zur Verdeutlichung brauchen nur einige besonders bezeichnende Belege genannt zu werden.

Während da und dort betont wird, daß «jede Stadt aus Gebäuden, Einwohnern und Gesetzen besteht» (z. B. «Die Nachkommen Kains» 52), kommt es mehr darauf an, nicht die gewöhnliche, irdische, sondern die besondere, eigentliche Stadt zu betrachten. «Ueber die Träume» 2, 246 bringt eine reiche Ausführung dieses Themas: «Das Strömen des Flusses erfreut die Stadt Gottes» (Ps. 45, 5). Was für eine Stadt? Denn was jetzt die heilige Stadt (ἱερά πόλις) ist, in der sich auch der heilige Tempel (ἅγιος νεώς) befindet, ist fern von Meer und Flüssen gebaut worden; daher ist es klar, daß er etwas anderes als das offen Darliegende allegorisch (wörtlich: durch versteckte Meinungen, δι' ὑπονοιών) darlegen will.» Weiter heißt es ebenda 2, 248: «Stadt Gottes nennt er auf der einen Seite die

<sup>127</sup> Näheres darüber bei K. L. Schmidt, Artikel βασιλεία im Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, 1933, S. 575 f.

<sup>128</sup> Ueber den Gegensatz von ἱερός und ἅγιος s. o. S. 34 f.

<sup>129</sup> Vgl. das Register mit zahlreichen Stellenangaben in den Indices von H. Leisegang, Bd. VII, 1926/30, der Philo-Ausgabe von L. Cohn und P. Wendland, 1896 ff. Ueber unser Thema bei Philo findet sich ein umfassender Abschnitt bei H. Leisegang, Denkformen, 1928, S. 377 ff., der im wesentlichen mit einem früheren Aufsatz desselben Verfassers über den «Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei», Archiv für Kulturgeschichte 16, 2 (1926), übereinstimmt: «Für jedes Motiv und für jeden Terminus, den Philon hier braucht, finden wir bei Augustinus einen entsprechenden Gedanken und das entsprechende lateinische Wort. Die geistige Stadt (νοητή πόλις) taucht bei ihm auf als spiritalis Hierusalem...» (S. 382). Die Uebereinstimmung zwischen Philo und Augustin wird so erklärt: «Zwischen beiden steht als Vermittler der Lehrer Augustins, Ambrosius, den man mit Recht den ‚Philo latinus‘ genannt hat, der Philon häufig zitiert, ja seitenlang fast wörtlich ausschreibt» (S. 392).

Welt (den Kosmos, τὸν κόσμον), die den ganzen Mischkrug des göttlichen Trankes aufnahm<sup>130</sup> . . . , auf der anderen Seite) aber die Seele des Weisen (ψυχὴν τοῦ σοφοῦ), von der gesagt wird, daß Gott auch in ihr einherwandle wie in einer Stadt; denn es heißt: ‚Ich werde in euch wandeln, ich werde euer Gott sein‘ (Lev. 26, 12).» Die Deutung der letztgenannten Stelle ist recht bezeichnend: die alttestamentliche Aussage nach dem hebräischen Urtext bezieht sich auf das Wandeln Gottes «unter euch», d. h. «mitten in eurer Mitte» o. ä., während erst die griechische Uebersetzung (ἐν ὑμῖν) «in euch», wie es dann bei Philo geschieht, auf die Seele und weiter auf die Polis als Seele gedeutet werden kann. Der Repräsentant einer solchen Seele ist Abraham, der Heimat und Familie verläßt und sich in das ihm von Gott angelobte Land begibt (Gen. 12, 1), das zu verstehen ist als ein «guter und reicher und ganz seliger Staat» (πόλις ἀγαθὴ καὶ πολλὴ καὶ σφόδρα εὐδαίμων), «Ueber die Einzelgesetze» 3, 83. Die Bürger dieses Staates — so ebenda 2, 45 — fußen «nur mit dem Körper unten auf der Erde, ihrer Seele aber verleihen sie Flügel, um sich zum Himmel aufzuschwingen und die dort befindlichen Dinge genau ansehen zu können, wie es wahrhaften Weltbürgern geziemt (οἷα χρὴ τοὺς τῷ ὄντι κοσμοπολίτας γενομένους<sup>131</sup>), die die Welt als ihren Staat, ihre Heimat betrachten und als ihre Mitbürger die Jünger der Weisheit, weil solchen die Tugend, der die Leitung des Gemeinwesens (τὸ κοινόν) anvertraut ist, das Bürgerrecht (τὸ πολίτευμα) verliehen hat.» Diejenigen, die durch wissenschaftliche Erkenntnis die Vorstellung vom Schöpfer und Leiter des Alls zu gewinnen vermochten, haben den Weg «von unten nach oben» (κάτωθεν ἄνω) eingeschlagen; denn wie in einen wohlgeordneten Staat (εὖνομος πόλις) sind sie in die Welt eingetreten», «Ueber Belohnungen und Strafen» 41. Mit einem Baumeister, der sich eine «gedachte Stadt» (νοητὴ πόλις) ausmalt, ist der genannte Welterschöpfer in der darnach genann-

<sup>130</sup> Vgl. Plato, Timaeus 41 D ff.

<sup>131</sup> Der hier angenommene Text findet sich in L. Cohns Addenda et Corrigenda, Bd. V, S. XXX, seiner Ausgabe an Stelle des überlieferten Textes: οἷα χρηστοὶ τῷ ὄντι κοσμοπολίται γενομένοι.

ten Schrift «Ueber die Weltschöpfung» 18 f. zu vergleichen und dabei als Gründer der «Großstadt» (μεγαλόπολις) zu verstehen, womit eine eigentümlich stoische Vorstellung festgehalten ist<sup>132</sup>. Was es mit dieser «Großstadt» auf sich hat, ergibt sich ebenda 142 f., wo uns der erste Mensch (vor dem Sündenfall) als der einzige «Weltbürger» (κοσμοπολίτης) begegnet; «denn Haus und Staat (πόλις) war ihm die Welt, da noch kein Gebäude aus Baustoff und Stein und Holz gebaut war: in ihr wohnte er wie in der Heimat (πατρίς) ... Da aber jeder Staat mit guter Gesetzgebung eine Verfassung (πολιτεία) hat, so mußte natürlich der Weltbürger nach derselben Verfassung leben wie in der ganzen Welt. Diese Verfassung ist das vernünftige Naturgesetz (ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος), das man besser (göttliche) Satzung (θεσμός) nennt, da es göttliches Gesetz (νόμος θεῖος) ist, nach dem einem jeden das ihm Gebührende zuteil wird. Dieser Staat und diese Verfassung (πόλις καὶ πολιτεία) mußten aber schon vor den Menschen Bürger haben, die mit Recht Großbürger (μεγαλοπολίται) genannt werden könnten, da sie dazu bestimmt waren, den großen Umkreis zu bewohnen und im größten und vollkommensten Staatswesen (πολίτευμα) eingeschrieben zu werden.» Den «Großbürgern» stehen entgegen die «Kleinbürger», die «Kleinstädter» (οἱ μικροπολίται). Philo verwendet diesen Begriff in einer allegorischen Auslegung von Gen. 26, 32, «Ueber die Träume» 1, 39: «Nun werden vielleicht einige Kleinstädter glauben, daß der Gesetzgeber eine so lange Erörterung über das Graben von Brunnen anstellt; diejenigen aber, die im größeren Vaterland (als Bürger) eingeschrieben sind, d. h. in dieser unserer Welt (οἱ δὲ δὴ μείζονι ἐγγραφέντες πατρίδι, τῷδε τῷ κόσμῳ), und vollkommeneren Gedanken haben, werden genau wissen, daß sich die Forschung der Sehenden und Schaulustigen nicht auf vier Brunnen, sondern auf die vier Teile des Weltganzen richtet, auf Erde, Wasser, Luft und Himmel.» Mit solchen Erörterungen schreibt Philo dann dem

<sup>132</sup> Vgl. J. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, 1921 ff., Bd. III, S. 37 ff.

ersten Menschen als dem Weltbürger die Eigenschaft des stoischen Ideals vom Weisen zu. Das ist der Prototyp des «Weltbürgers», der in vollster Harmonie mit dem Welt- und Naturgesetz lebt und bestrebt ist, ganz nach dem Willen des so zu verstehenden Weltlenkers zu handeln, um auf diese Weise das Ziel allen sittlichen Strebens, die denkbar größte Annäherung an Gott, zu erreichen. Diese pantheistische Politie ist z. B. bei Diogenes Laertius 7, 88 weithin mit denselben Ausdrücken, die dem Stoiker Zenon zugeschrieben werden, belegt. Aehnliches findet sich bei Mark Aurel 5,27. Mit dieser kosmischen Einstellung verbindet sich eine ausgesprochen psychologische. So wird in der Schrift Philos «Ueber die Trunkenheit» 101, Exod. 9, 29 («Sobald ich aus der Stadt gegangen bin, werde ich meine Hände ausbreiten zum Herrn, und die Stimmen werden aufhören») auf den sonnenklarsten, reinsten Geist bezogen, der in der Polis des Körpers und des sterblichen Lebens eingeschlossen ist wie in einem Gefängnis, dieses aber durch Abtötung der Affekte verlassen kann. Das alles ist dem Menschen verfügbar gemacht, wenn er sich einem «Staat und einer Rechtsordnung» (πόλις καὶ κατάστασις) zugehörig fühlen darf, wo das Schöne und das Wahre um seiner selbst willen geehrt wird, «Ueber die Einzelgesetze» 1, 323. Damit soll aber nicht die Erhabenheit Gottes verkürzt werden: «Gott allein ist eigentlich Bürger» (μόνος κυρίως ὁ θεὸς πολίτης ἐστίν), heißt es in der Schrift «Ueber die Cherubim», 121; und ebenda wird weiter gesagt: jedes Geschöpf ist nur «Beisasse und Fremdling» (πάροικος καὶ ἐπίλυτος); die sogenannten Bürger aber tragen diesen ihren Namen mehr mißbräuchlich als wahrheitsgemäß. Solchem Abstand der Menschen von Gott entspricht die Gleichheit der Menschen untereinander. In der Schrift «Ueber die Unveränderlichkeit Gottes», 176, wird verlangt, daß es unter den Menschen keine Machtunterschiede gibt, damit die ganze Welt wie ein einzelner Staat die beste aller Staatsverfassungen, nämlich die Demokratie, genieße. Und das alles ist immer wieder ein innerseelischer Vorgang. Die Seelen (ψυχαί) werden als «Welt-

bürgerinnen und Gottgeliebte» (κοσμοπολίτιδες καὶ θεοφιλεῖς) bezeichnet, «Ueber die Träume» 1, 243. In der Abhandlung «Ueber die Verwirrung der Sprachen», 107 f., wird im Anschluß an Gen. 11, 4 («Wohlan, wir wollen uns jetzt eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze zum Himmel reicht») die bekannte platonische Lehre von der Entsprechung des Aufbaus des Staates mit dem der Seele entwickelt: «Unter Städten versteht der Gesetzgeber nicht nur die auf der Erde gegründeten, deren Baustoff Stein und Holz bilden, sondern auch solche, die die Menschen in ihren Seelen errichten und herumtragen. Diese Seelen sind die Urbilder (ἀρχέτυποι), da sie göttlicher Gestalt sind; die irdischen Staaten dagegen sind die Nachahmungen (μιμήματα), da sie aus vergänglichem Stoff bestehen.» Das hat dann eine bestimmte Folge hinwiederum für die irdischen Staaten: die Demokratie, die sich auf eine die Gleichheit achtende Verfassung stützt, entspricht dem Wesen Gottes, weil die Gerechtigkeit seine Begleiterin ist. Etwas anderes ist die Pöbelherrschaft, die Ochlokratie, in der die Ungleichheit bewundert wird und Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit herrschen <sup>133</sup>.

<sup>133</sup> Auch sonst betont Philo, daß die Demokratie die beste Staatsverfassung sei: «Der Weise ist eifrig bestrebt, die Demokratie, die beste der Staatsverfassungen, statt der Tyrannen- und Dynastenherrschaften in der Seele herzustellen und das Gesetz und das Recht statt Gesetzlosigkeit und Ungerechtigkeit», «Ueber Abraham», 242; «Denn was hienieden mangelhaft ist, hat die Ungleichheit gestiftet; was aber in rechter Ordnung ist, hat die Gleichheit gemacht, die innerhalb des Weltganzen, um es recht genau auszudrücken, als Wohlordnung (Kosmos) erscheint, innerhalb der Städte aber als die bestgeordnete, vor allen Verfassungen ausgezeichnete Demokratie, im Körper als Gesundheit und in der Seele als Tugendhaftigkeit», «Ueber die Einzelgesetze» 4, 237; «Der Reuige soll gleichsam aus der schlechtesten der schlechten Verfassungen, aus der Ochlokratie, in das aufs beste eingerichtete Staatswesen, in die Demokratie, eintreten», «Ueber die Tugenden», 180. Andererseits aber stellt Philo in seiner Schrift «Ueber die Flucht und das Finden», 10 f., den Erzvater Jakob als den Repräsentanten derer hin, «die gesagt haben, der Geist sei gekommen, um alles in Ordnung zu bringen und die Unordnung im Seienden, die aus der Vielherrschaft herrührte, zur Ordnung einer am Gesetz sich orientierenden Herrschaft, nämlich der Königsherrschaft, zu bringen». E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, 1935,

Bei solchen staatsrechtlich-philosophisch unterbauten Polis-Vorstellungen dürfte auch das Verbum πολιτεύεσθαι eine ebenso gefärbte «politische» Bedeutung haben. In der Schrift «Ueber die Verwirrung der Sprachen» 78 sehen die Seelen den himmlischen Raum, in dem sie als Bürger leben (πολιτεύονται), als ihr Vaterland an, den irdischen Raum aber, in dem sie als Beisassen wohnten (παρώκησαν), als Fremde. Oeffters heißt es («Ueber die Einzelgesetze» 4, 226; «Ueber die Tugenden» 161; «Ueber Belohnung und Strafe» 4), daß Moses es mit denen, «die ihm entsprechend Bürger sind» (κατ' αὐτὸν πολιτευόμενοι), zu tun hat. Wo bei den Israeliten Moses mit seinem Gesetz steht, da steht sonst in der Welt auch das Gesetz (νόμος), die gesetzliche Ordnung (εὐνομία) oder auch die Gewohnheit (συνήθεια). Noch enger staatsrechtlich ist die Bedeutung des Verbums, wenn der Staatsmann (ὁ πολιτευόμενος), den man Joseph zu nennen pflegt, in die Mitte zwischen Pharaon und das väterliche Haus gestellt ist, damit er in gleicher Weise mit Aegypten, d. h. dem Körperlichen wie mit dem Seelischen, das im Vaterhaus aufbewahrt wird, Berührung habe; so wird in der Schrift «Ueber Abrahams Wanderung» 159 f., Gen. 50, 7 f., gedeutet<sup>134</sup>. Unter Joseph steht Jethro, der «ein Gebilde hochmütigen Dünkels, einen Staat und eine Staatsverfassung zusammengelaufener und durcheinandergemischter Menschen (πόλιν καὶ πολιτείαν συγκλύδων καὶ μιγάδων ἀνθρώπων)» darstellt, «Ueber die Trunkenheit» 36. Ueber Jethro und Joseph steht Moses.

Durchaus staatsrechtlich ist auch der Gebrauch von

---

S. 29, schreibt dazu: «Das überrascht eigentlich bei Philo, der ein leidenschaftlicher Freund demokratischer Ideale ist» und zieht zur Erklärung den aristotelisch-peripatetischen Gedanken von der Welt als der Monarchie Gottes heran, dessen sich Philo als erster unter den philosophisch gebildeten Theologen bemächtigt habe. M. E. muß aber auch wohl an ein Factum erinnert werden, das es dem Philo möglich machte, sowohl die Demokratie als die Monarchie zu verherrlichen: nach der Meinung der damaligen Zeit verkörperten die ersten römischen Kaiser eine Einheit von Monarchie und Demokratie gegenüber der Anarchie und Ochlokratie.

<sup>134</sup> Dabei wird ἡλωσῆφ Gen. 50, 8 gegen den hebräischen Text nicht als Genetiv, sondern als Nominativ verstanden.

πολιτεία, welches Wort immer mit «Staatsverfassung», «Staatsverwaltung», «Staatskunst» wiedergegeben werden kann und neben entsprechenden Künsten oder Eigenschaften genannt wird: so neben Sittenbildung, Verwaltungs-, Regierungskunst und Gesetzgebungswissenschaft, «Ueber die Trunkenheit» 92 oder auch neben Frömmigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, was öfters vorkommt. Soweit über die Politie nachgedacht wird, geschieht es wiederum im stoischen Sinne. «Ueber Joseph» 31 nennt die «Einzelverfassungen» (κατὰ μέρος πολιτεῖαι) als Zusätze der einen Naturverfassung; vgl. ebenda 38. In der Abhandlung «Ueber den Dekalog» 155 ist es Gott, der die «schädlichen Staatsverfassungen» (ἐπίβουλοι πολιτεῖαι) aus dem Himmel verbannt hat.

Das Wort πολίτευμα schließlich, das uns bei Philo schon begegnet ist, wird in demselben Sinne gebraucht oder auch in dem allgemeineren Sinne von «Staatswesen». Nach der Ausführung «Ueber Joseph» 69 hat der rechte Staatsmann das Verlangen, «in das größte und beste Staatswesen» (τὸ μέγιστον καὶ ἀριστον πολίτευμα) aufgenommen zu werden. An der oben genauer wiedergegebenen Stelle «Ueber die Einzelgesetze» 2, 45 wird das rechte Staatswesen mit der Tugend (ἀρετή) gleichgesetzt. In diesem Satz haben wir die Quintessenz der politisch-philosophischen Staatslehre Philo's, bei der von der alttestamentlich-jüdischen Anschauung vom rechten Staatswesen als einer eschatologischen Größe nichts zu spüren ist. An sich könnte Philo von einer «Himmelsstadt» (οὐρανόπολις) und von «Himmelsbürgern» (οὐρανοπολίται) sprechen — beide Ausdrücke kommen indes nicht bei ihm vor —; jedenfalls sind aber von ihm angesprochen die «Bürger des Himmels und der Welt» (οὐρανοῦ καὶ κόσμου πολῖται), «Ueber die Ewigkeit der Welt» 90: der Himmel ist der recht verstandene Kosmos.

### **Exkurs zur neueren Beurteilung des «Politikers» Philo.**

Der alte Streit, ob und inwieweit Philo politisch ernst zu nehmen sei, hängt mit der Frage zusammen, ob dieser alexandrinische Jude überhaupt ernst zu nehmen sei. Man mag sich gedrängt fühlen, die Frage nach

der Person und dem Werk Philos so zu formulieren, wenn man sich neuere denkbar absprechende Voten vergegenwärtigt. Einen ebenso lebendigen wie reichen Ueberblick der umfassenden Philo-Forschung bietet Walther Völker in seiner im vorigen Exkurs genannten Philo-Monographie, S. 1—47, wo höchstens eine Beachtung der wichtigen Erörterungen von Erik Peterson (s. Anm. 133) zu vermissen ist. Aeltere Arbeiten Petersons zieht heran: Erwin R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus, Practice and Theory*, with a general Bibliography of Philo by H. L. Goodhart and E. R. Goodenough, 1938. Auf S. 121 ff. ist dort ein besonders bezeichnendes Beispiel für das Ernstnehmen des Politikers Philo mitgeteilt: «An interesting attempt to apply the political philosophy of Philo in the sixteenth century is represented in the dedication of Bellier's French translation of Philo.» Pierre Bellier nennt Philo in seiner im Jahre 1575 erschienenen Uebersetzungsausgabe einen «*auteur tres-eloquent, et philosophe tres-graue*» und empfiehlt dessen politische Ideologie dem damaligen französischen Kanzler, weil ihre Beherzigung nur von gutem Einfluß auf die praktische Politik sein könne. Auf der anderen Seite hat dieser für die Politik beanspruchte jüdisch-griechische Denker in einer ganz anderen Richtung stark nachgewirkt, nämlich, wie Völker, a. a. O., S. 13, aufzeigt, die jüdische und christliche Mystik (Ambrosius, Moses Maimonides, Kabbala, Renaissance-Mystik, russische Mystik, neurussische Sophia-Spekulation) beeinflußt, wofür besonders bezeichnend sein mag, daß der Jude Philo auf Ikonen der russisch-orthodoxen Kirche zu finden ist. Wie nun Völker dem mit diesen Andeutungen gegebenen Thema in seiner Bemühung um aszetische und mystische Theologie energisch nachgeht, so sieht anderseits Goodenough im Anschluß an die von ihm selbst mitgeteilte Probe einen wirklichen, und zwar leidenschaftlichen Politiker, der seinem Volk mit Mut und Geschick gedient habe.

Es erscheint sinnvoller, die Spannweite Philos, der zweifelsohne Mystiker und Politiker gewesen ist, zu betrachten und zu verarbeiten, als allerlei voreiligen neueren und neuesten Verdikten nachzugeben, die dazu einem mehr oder weniger versteckten Antisemitismus verhaftet sind und jedenfalls der Komplexität von Philos Person und Werk nicht gerecht werden können. Die schärfsten und peinlichsten Anwürfe, die als solche kaum zu überbieten sind, hat Eduard Schwartz in seiner auch sonst inquisitorischen Abhandlung «*Aporien im vierten Evangelium*», Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Klasse, 1908, S. 537—56, angehäuft: da erscheint der immer wieder apostrophierte «*alexandrinische Rabbiner Philo*» als ein «*flacher Schwätzer*» mit «*Fetzen platonischer, stoischer, neupythagoräischer, skeptischer Doctrin*» usw. usw. Ähnlich absprechend urteilt Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Bd. II, 1921: «*... ein großer Geist ist er (Philo) nicht gewesen*», um aber doch gleich hinzuzufügen: «*aber ein ehrliches, wenn auch beschränktes Streben tritt überall hervor.*» Richard Reitzenstein, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, S. 30, hält Philo seinen «*wahllos aufgegrif-*

fenen philosophischen Flitterkram» vor, nachdem er in einem früheren Buch, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 110, von dem «wundervollen Abschnitt Quod deus sit immutabilis 122—139» gesprochen hat. Noch differenzierter urteilen nicht nur jüdische (diese bei aller öfters betonten Distanz gegen Philo begreiflicherweise), sondern auch christliche Theologen. Zu dem uns hier beschäftigenden Thema liefert einen Beitrag Hermann Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese, Bd. I, 1914, S. 146 f., wo «man an Philo religiöser Persönlichkeit trotz manch schönen Gedankens und vieler Wärme der Empfindung doch die markige Kraft vermißt, die Welt und Menschen unter die Füße tritt»; «Philo ist der Typus eines weltfremden, weltängstlichen Gelehrten, dessen religiöse Bedeutung zu überschätzen man sich nicht dadurch bestimmen lassen darf, daß man in seinen Schriften manche Perle findet.» Völker, a. a. O., S. 45, fragt mit Recht dagegen: «... aber warum hat man dann gerade ihn als Führer einer Gesandtschaft nach Rom geschickt?» Zuletzt hat Georg Bertram in der Theol. Literaturzeitung 64 (1939), Sp. 193 bis 199 eine Besprechung der genannten Werke von Goodenough und Völker mit der Ueberschrift: «Philo als politisch-theologischer Propagandist des spätantiken Judentums» versehen. Vieles Richtige und Wichtige, was hier gesehen und gesichtet ist, wird schwer beeinträchtigt durch eine offenkundige Gleichsetzung des Juden Philo mit dem modernen Juden, wie ihn sich die neueste antisemitische Propaganda mit ihren üblen Verallgemeinerungen denkt. Der Verfasser beleuchtet «die praktische und theoretische Haltung Philos in der politischen Auseinandersetzung des Judentums mit der hellenistischen Umwelt, dem aufkommenden Antisemitismus und der römischen Regierungsgewalt» durch die politischen Traktate Philos, deren Methode als «schlau und frech» bezeichnet werden. Tadelnd wird vermerkt: «Im besonderen wendet sich Philo gegen die „Anmaßung“ Roms und braucht damit ein in der jüdischen Apokalyptik gängiges Stichwort.» Es wird dabei verschwiegen, daß die ersten Christen gerade in diesem Punkte weithin nicht anders gedacht haben und daß von einem «geistigen Widerstand gegen Rom in der antiken Welt» überhaupt gesprochen werden muß. Jedenfalls wird in der oben, S. 79 f., genannten gleichnamigen Untersuchung von Harald Fuchs auf S. 49 Philo, der nur dort einmal vorkommt, in diesen Widerstand eingeordnet. Zum Schluß sagt Georg Bertram: «Trotz all seines Geschwätzes von Freimut und Freudigkeit, die Philo im Sinn der griechischen Philosophie usurpiert, vermag er nicht, klar und wahr, freudig und frei von dem Glauben zu zeugen, als dessen Bote er sich darstellt.» Es leidet keinen Zweifel, daß diese Worte in ihrer gewollten Schlagartigkeit weniger auf den jüdisch-hellenistischen Gelehrten als auf christlich-abendländische, insbesondere christlich-deutsche Gelehrte und nun gerade der allerneuesten Zeit zutreffen.

Die Problematik und Tragik des Philosophen und Politikers Philo ist einmal die aller Juden, die sich gegen den Messias Jesus von Nazareth sperren, und dann die eines Hellenisten, der die jüdische Eschatologie trotz gewisser gebliebener Restbestände in ein Philosophem verwandelt

hat. Wenn auch Philo abgesehen von der Philosophie von allerlei orientalischen religiösen Strömungen her erklärt werden muß, so eignet ihm im ganzen eben doch die Haltung des spätantiken Philosophen. Und wenn schon Verdikte ausgesprochen werden sollen, dann wolle man bedenken, daß Friedrich Nietzsche in seinen «Streifzügen eines Unzeitgemäßen», Stück 1, und in seinem «Willen zur Macht», Stück 195, in Seneka einen «Toreador der Tugend» und in einem Stoiker überhaupt einen «arabischen Scheich in griechische Windeln und Begriffe gewickelt» gesehen hat.

2. Im Gegensatz zum Philosophen Philo mit seinen weit ausgreifenden Erörterungen ist Josephus<sup>135</sup> auch in der uns hier beschäftigenden Frage ein einigermaßen schlichter Historiker, dem es als solchem nicht darauf ankommt, mit platonisch-stoischen Mitteln eine Polis-Anschauung zu entwickeln, der sich vielmehr darauf beschränkt, das Werden und Sein seines Volkes historisch-politisch zu verstehen. Jeder Einzelne, der im Judentum steht, nimmt damit Anteil am politischen Gesamtleben, ist Bürger (πολιτεύεται). Von sich selbst erzählt Josephus in seiner Selbstbiographie, 12: «Ich fing an, mich politisch zu betätigen (πολιτεύεσθαι) im Anschluß an die Sekte der Pharisäer.» In den «Altertümern» 12, 38 werden die Männer genannt, «die der Gesetzgebung entsprechend politisch handeln». Ebenda 4, 45 heißt es von Gott: er ist der, «der uns den Gedanken der Gesetze und die Anordnung der Verfassung (διάταξιν πολιτείας) vorlegte». Da solches Handeln der jüdischen Gemeinschaft religiös-kultischen Zwecken dient, ist Josephus geneigt, die Mysterien für eine Analogie zu halten. Er geht aber diesem Gedanken nicht weiter nach, während Philo die jüdische Frömmigkeit in der Form und in der Sache ganz nahe an die Mysterien herangerückt hat. Josephus ist das Politische an sich wichtiger. In den «Altertümern» 19, 281 wird in einem kaiserlichen Brief von den Juden in Alexandria gesprochen, die ein «gleiches Bürgerrecht» (ἴσος πολιτείας) erlangt haben. Dieser Hinweis auf das Bürgerrecht der jüdischen Minderheit führt auf das

<sup>135</sup> Das einschlägige Material bei A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, 1932, passim.

πολίτευμα als eine Kolonie, Landsmannschaft, die mit besonderen Privilegien ausgestattet ist<sup>136</sup>. Abstammung und Gesetz einigen das jüdische Volk, das demzufolge an jedem Ort einen festen politischen Verband (σύστημα) bildet; so in der Schrift «Gegen Apion» 1, 32: «...wo immer ein zu unserem Geschlecht gehörender Verband besteht...» Dieser Verband also wird πολίτευμα genannt (vgl. ebenda 2, 145; «Altertümer» 1, 8) und hat seine besonderen Vorsteher (τοῦ πολιτεύματος οἱ προεσθηκότες, ebenda 12, 108). Von den Juden, denen Esra beim Laubhüttenfest das Gesetz vorgelesen hatte, wird erzählt, daß sie ihm «dankten für die Verbesserung dessen, wodurch in der (politischen) Gemeinde das Gesetz übertreten worden war (τῶν περὶ τὸ πολίτευμα παρανομηθέντων, ebd. 11, 157).

Den allein maßgebenden Unterschied zwischen den Staaten der sonstigen Welt und dem Staat des Judentums — für beide Seiten wird das Wort πολίτευμα vorgezogen — stellt Josephus in seiner Kampfschrift «Gegen Apion» 2, 165 so dar: «Unendlich sind im einzelnen die Verschiedenheiten der Sitten und Gesetze bei den Menschen: hier hat man die Gewalt über die Staaten (τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων) Monarchien, dort der Herrschaft weniger und anderwärts den Volksmassen überlassen. Unser Gesetzgeber aber hat auf keine solche Regierungsform geachtet, sondern den Staat, wie man mit einem etwas gezwungenen Wort sagen könnte, zu einer Gottesherrschaft gemacht (ὡς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα), indem er Gott die Herrschaft und Gewalt anheimgab und die Masse überredete, auf ihn als den Urheber alles Guten hinzusehen...» Ebenda 2, 185 wird die rhetorische Frage gestellt, was man an dem guten Gesetz der Juden zu ändern habe: «Etwa die Einrichtung des Staates überhaupt (ἄρα γε τὴν ὅλην κατάστασιν τοῦ πολιτεύματος)? Wo aber fände sich eine vortrefflichere und gerechtere Verfassung als die, welche Gott, den Lenker des Weltalls, an die Spitze stellt...?» So ist Josephus der Urheber des Wortes «Theokratie» geworden. Ueber das zuletzt Gesagte hinaus hat er dabei nicht

<sup>136</sup> S. o. S. 9.

eine bestimmte Staatstheologie oder -philosophie entwickelt. Da er als jüdischer Apostata und Römerfreund von der Messias- und Reichgotteshoffnung absieht, ist der Gedanke der Theokratie keineswegs eschatologisch bestimmt. Andererseits kann auch von keiner philosophischen Umbildung gesprochen werden. Josephus nennt wohl einige Male Plato, aber ganz allgemein und oberflächlich — jedenfalls nicht so, wie Philo Plato benutzt hat — und ist an konkreten politischen Problemen interessiert, die mit denen der Sittlichkeit zusammenhängen. Gegen Ende der Polemik «Gegen Apion» wird die Staatsauffassung der Lakedämonier getadelt: «Ihnen kann man nur wohl mit Recht vorwerfen, daß sie sich abstoßend aufführten, weil sie niemand das Bürgerrecht (πολιτεία) verleihen oder den Aufenthalt erlauben; wir (Juden) aber nehmen, obwohl wir die Nachahmung fremder Sitten verschmähen, dennoch mit Freuden alle auf, die sich uns anschließen wollen. Und das ist doch wohl, wie ich glaube, ein Zeugnis von Menschenfreundlichkeit und Großmut.»

3. In der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments, der sogenannten Septuaginta-Bibel, soweit sie eine hebräische Vorlage hat, kommt die Polis mit ihren Bürgern in betonter Weise nur im Zusammenhang mit der Rede vom irdischen und vom himmlischen Jerusalem vor<sup>137</sup>. Weder politische noch philosophische Gedanken spielen in diesem Bezirk eine wirkliche Rolle.

Ungemein bezeichnend ist es dann aber, daß πολιτεύεσθαι, πολιτεία, πολιτευμα sich nur in solchen Septuaginta-Schriften finden, die keine hebräische Vorlage haben. Das einige Male in den Makkabäer-Büchern (II 6, 1; 11, 25; III 3, 4; IV 2, 8. 23; 4, 23; 5, 16<sup>138</sup>) vorkommende Verbum πολιτεύεσθαι könnte an sich mit «wandeln» übersetzt werden. Da aber an allen genannten Stellen die Begriffe «Gesetz» (νόμος), bzw.

<sup>137</sup> Vgl. dazu den obigen Abschnitt C.

<sup>138</sup> Das bei E. Hatch und H. Redpath, A Concordance to the Septuagint, 1897 ff., und von E. Lohmeyer zu Phil. 1, 27 für Esra 8, 13 beanspruchte πολιτεύεσθαι findet sich dort nicht.

«Sitten» (ἔθη) hinzugesetzt sind, schwingt zum mindesten ein «politischer» Sinn mit. Und darüber hinaus ist 4. Makk. 2, 8 und vor allem 2, 23 ähnlich wie bei Philo das Reich Gottes, auf die das «Wandeln, Bürgersein nach dem Gesetz Gottes» (πολιτεύεσθαι κατὰ νόμον τοῦ θεοῦ) gerichtet ist, zu einem Kapitel der Tugendlehre gemacht, wenn das Reich als «besonnen, gerecht, gut und männlich» bezeichnet wird. Das Substantiv πολιτεία bedeutet 3. Makk. 3, 21. 23 «Bürgerrecht», dagegen 2. Makk. 4, 11; 8, 17; 13, 14; 4. Makk. 3, 20; 8, 7; 17, 9 «(Staats)Verfassung». Dabei handelt es sich immer um Israel mit seinen heilsgeschichtlichen Privilegien. Das ergibt sich besonders deutlich aus der Zusammenstellung 2. Makk. 13, 14: Judas Makkabäus «ermahnte seine Leute, zu kämpfen... für Gesetz und Tempel, für Heimatstadt, Vaterland und Verfassung» (für das hier stehende Wort πολιτεία hat Luther: «Regiment», die Zürcher Bibel: «bürgerliche Rechte»). Israels Feinde wollen das alles auflösen, wie das 4. Makk. 17, 9 von der Macht des Tyrannen gesagt ist (διὰ τυράννου βίαν, τὴν Ἑβραίων πολιτείαν καταλύσαι θέλοντος). 2. Makk. 6, 23 könnte wegen der Hinzufügung von ἀναστροφή (Wandel), die Bedeutung «Lebensweise» angenommen werden. Da aber sofort darnach von der νομοθεσία (Gesetzgebung) gesprochen wird, ist wiederum ein ethisch-politischer Sinn unverkennbar. — Das in der Septuaginta-Bibel nur 2. Makk. 12, 7 vorkommende πολίτευμα (τῶν Ἰσραηλῶν) heißt dort eindeutig: «Staatswesen», «Gemeinwesen».

## **F. Abriss der griechischen (und römischen) Polis-Lehre.**

(Staatsrecht, Philosophie, Theologie.)

Die bisherigen lexikographischen und exegetischen Ausführungen dieser Blätter haben auf den großen Umfang und die beträchtliche Wichtigkeit der antiken, insbesondere griechischen Staatslehre<sup>139</sup> im Zusammenhang mit der Betonung

<sup>139</sup> Aus der Fülle der kaum übersichtbaren Literatur seien einige neuere Arbeiten hervorgehoben. Zur allgemeinen Staats-

der Polis führen müssen. Ein ungemein weitschichtiges Thema hat sich in Umrissen gezeigt. Schon der Wortgebrauch gewisser Ableitungen weist auf die Heiligkeit, die Göttlichkeit der Polis hin<sup>140</sup>. Bei alledem ist im Griechentum von frühe an die Frage nach den vorhandenen Staatsformen, nach der besten Staatsform gestellt worden<sup>141</sup>. Für die mit griechischen Gedanken arbeitenden Juden und Christen stehen als die gepriesenen Lehrer des rechten Staates im Vordergrund Plato und die Stoiker, auf die nicht nur da und dort angespielt wird, die vielmehr öfters ausdrücklich zitiert werden<sup>142</sup>. Die Auflösung der Polis im Zeitalter des Hellenismus<sup>143</sup> hat das Nachdenken über den wahren Staat nicht untergehen lassen, sondern eher noch verstärkt, wenn auch verwandelt, indem im Anschluß an Platos Idealisierung, Ethisierung und Psychologisierung der Polis ein pantheistischer Kosmopolitismus<sup>144</sup> im Staatsgedanken, nicht so sehr im Staatsleben, wie es dann von den Römern

lehre: M. Layer, Geschichte der Staatstheorien, in: Teubners Handbuch der Staats- und Wirtschaftskunde I: Staatskunde (o. J.); L. Waldecker, Allgemeine Staatskunde, 1927; H. Krabbe, Kritische Darstellung der Staatslehre, 1930. Zur griechischen und römischen Staatslehre: U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Staat und Gesellschaft der Griechen, in: Die Kultur der Gegenwart, IV, 1, 1910; B. Niese, Staat und Gesellschaft der Römer, ebenda; B. Keil, Griechische Staatsaltertümer, in: A. Gercke und E. Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, III, 1911; K. J. Neumann, Römische Staatsaltertümer, ebenda; P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 2. u. 3. Auflage 1912; H. Swoboda, Griechische Staatskunde = 3. Aufl. von G. Busolt, Griechische Staats- und Rechtsaltertümer, IV, 1, 1, 1920; V. Ehrenberg, Der griechische und hellenistische Staat, in: A. Gercke und E. Norden (s. o.), 3. Aufl., III, 3, 1932; R. Stark, Res publica, philol. Dissertation Göttingen, 1937. Zur griechischen und römischen Staatsphilosophie: Von den Darstellungen der antiken Philosophie in erster Linie F. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, 12. Aufl., hrsg. von K. Praechter, 1926. Zum platonischen Staat: E. Howald, Die Briefe Platons, 1923; P. Friedländer, Platon, Eidos, Paideia, Dialogos, 1926; H. Heyse, Idee und Existenz, 1935.

<sup>140</sup> S. o. S. 2.

<sup>141</sup> S. o. S. 6 f.

<sup>142</sup> Besonders deutlich bei Clemens Alexandrinus, s. o. S. 58 f. Vor ihm hat schon Justinus Martyr den Plato zitiert, s. o. S. 51.

<sup>143</sup> S. o. Anm. 7.

<sup>144</sup> S. o. Anm. 21, S. 43 und S. 87 f.

bestimmt wurde, geradezu Triumphe feierte. Unter Verwendung der biblisch-eschatologischen Rede vom himmlischen Staatsbürgertum vertreten jüdische und christliche «Apologeten» von Philo bis zu Origenes und darüber hinaus eine platonisch-stoische Staatslehre, indem die Seelen als die Urbilder (ἀρχέτυποι) und die irdischen Staaten als die Nachahmungen (μιμήματα) der eigentlichen Politie verstanden werden und damit der Weise als der eigentliche Staatsbürger hingestellt wird<sup>145</sup>. Diese Tugendlehre verlangt den Weg von unten nach oben (κάτωθεν ἄνω<sup>146</sup>) als Sicherung einer politisch-sozialen Existenz für den Christen. Der betonte Anschluß an Plato und die Stoa macht die Frage dringlich, ob und wie sich damit die jüdisch-christliche Eschatologie verträgt, bei der ja nun der Weg von oben nach unten (es müßte also ἄνωθεν κάτω heißen) aufgezeigt wird.

Es gilt, diese vorläufigen Feststellungen in einen größeren Rahmen zu rücken, der die griechische Polis-Lehre einigermaßen in ihrem Ausmaß erkennen läßt. Dieses Ausmaß ist von Anfang an durch große Antithesen und auch Synthesen bestimmt. Das kommt daher, daß der Staat einerseits ein Gebilde ist, in dem man recht und schlecht lebt, ohne darüber sonderlich nachzudenken, daß er aber andererseits als etwas ursprünglich im Göttlichen Gebundenes verstanden wird.

Die ältesten griechischen Dichter und Denker sprechen mit großen und schönen Worten von der Würde des Staates. Mythos und Philosophie reichen sich die Hand. Wenn Plato in seiner reichen Sprache von der Polis mit guten Gesetzen (εὖνομος πόλις) als der Mutter mit ihrem Recht (δίκη) und ihrer göttlichen Verfassung (θεία πολιτεία) kündigt, so gehen diese Kennzeichnungen<sup>147</sup> auf die älteste Zeit des Griechentums zurück. Zeus ist es, der bei Homer den Königen Szepter und Fürstengewalt, Macht und Recht verleiht. Des Zeus Gemahlin ist die Satzung, das Gesetz (θέμις) und gebiert

<sup>145</sup> Vor allem bei Philo, s. o. S. 84 f.

<sup>146</sup> Wiederum bei Philo, s. o. S. 86.

<sup>147</sup> Die Belegstellen für diese und die folgenden Ausdrücke in den Lexica.

ihm neben den Moiren die Horen, deren Namen bei Hesiod Eunomia, Dike und Eirene (Friede) lauten. Zeus gilt als der «Städtische» (πολιεύς), der die Polis Beschützende (πολιοῦχος), ebenso Athene als die «Städtische» (πολιάς). Das Gebet richtet sich an die Schutzgötter der Polis (ὦ πολιοῦχοι θεοί). Die Könige von Zeus' Geschlecht (βασιλείς διογενεῖς) erkennen die so sich gebende Göttlichkeit der Polis an, die Tyrannen verletzen sie.

Da die ältere griechische Philosophie vorwiegend Naturphilosophie war, so scheinen in ihr solche Staatsgedanken keinen Platz zu haben. Wenn das aber dennoch der Fall ist, so könnte das dahin verstanden werden, daß hier am Staatsleben nicht weiter beteiligte Philosophen einem auf dem Götterglauben beruhenden schlichten und doch unbedingten Konservatismus huldigten. Bei genauerem Zusehen zeigt sich jedoch, daß gegenüber einer ursprünglichen unerschütterten Sicherheit das Fragen und Forschen über den Staat beginnt, wobei dann sofort metaphysisch die Polis als Auswirkung des Kosmos und die Dike als Ausdruck kosmischer Notwendigkeit betrachtet wird. Heraklit gibt sich über sein Denkunternemen Rechenschaft, wenn er die Forderung, daß «das Volk um sein Gesetz kämpfen soll wie um seine Mauer» (Frgm. 44<sup>148</sup>), so begründet: «Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen (d. h. dem Verstand...) wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker. Genährt werden ja alle die menschlichen Gesetze von einem einzigen, dem göttlichen. Herrscht es doch so weit, wie es will, und es reicht aus für alle (und alles) und ist noch darüber» (Frgm. 114). «Das Interesse des Staates soll man unter allem am höchsten stellen, damit er gut verwaltet werde... denn ein wohlverwaltetes Staatswesen ist der größte Hort» ist ein Satz des Demokrit von Abdera (Frgm. 252), der dabei die Atomistik vertrat, ohne die Seele zu vernachlässigen, die er im Rahmen des sich bei ihm entgöttlichenden Kosmos sieht:

<sup>148</sup> Diese und die folgenden Vorsokratiker-Zitate bei H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 5. Aufl., hrsg. von W. Kranz, 1934—37.

«Einem weisen Manne steht die ganze Welt offen. Denn das Vaterland einer trefflichen Seele ist das Universum» (...ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρίς ὁ εὖμπαρ κόσμος, Frgm. 247). Immer wird die praktisch-ethische Abzweckung betont, wie das schon bei Xenophanes geschehen ist, der eine Polis mit guten Gesetzen (εὐνομίη πόλις) für wichtiger hält als die Sportsiege ihrer Bürger (Frgm. 2).

Mit diesen wenigen Beispielen ist im Ansatz die beispielhafte Geschichte des griechischen Staatsdenkens und -lebens gekennzeichnet. Es vermählen sich hier Theorie und Praxis, bzw. Philosophie und Staatsrecht, wobei immer im Anschluß an den Mythos ein geradezu theologischer Anspruch, der dann immer mehr verwandelt und schließlich auch verneint wird, im Hintergrunde vorliegt. In mannigfachen Abwandlungen und Gegensätzen zeichnet sich ab die ebenso reiche wie tragische Geschichte der griechischen Polis. Es zeigt sich ein ebenso großartiger wie dann doch nicht bewältigter Dualismus: Himmel und Erde; Zukunft und Gegenwart; Hoffnung und Besitz; Traum und Wirklichkeit; Begeisterung und Nüchternheit; Nachgrübeln und Rechtsordnung; Recht und Macht; Sittlichkeit und Recht; Entschiedenheit und Ausgleich; Eindeutigkeit und Zweideutigkeit; Werden und Vergehen; Gedanke und Stoff; Weite und Enge; Tiefe und Flachheit. Eingespannt in diese Gegensätze sind die Fragen der Theorie und Praxis im Hinblick auf Kollektivum und Individuum, im Hinblick auf Kosmopolitismus und Nation.

Während bei Heraklit trotz des beginnenden Abstreifens des mythischen Kleides der ins All gebettete Staat damit seine besondere Erhabenheit hat und die Gegenmächte «Recht» und «Kampf» eine Einheit bilden, sind die Sophisten die ersten, die alles und damit auch den Staatsgedanken problematisieren. Das Individuum mit seinen wachsenden Erfahrungen löst sich aus der Gemeinschaft heraus. Die Beobachtungen, die man bei anderen Völkern und Staaten macht, führen zur Relativierung des Nomos, der sich von der Dike befreit. In ihren «Doppelreden» (δίσσοι λόγοι) heben die Sophisten den konstitutiven

Unterschied zwischen «gerecht» und «ungerecht» (δικαιον και ἄδικον) auf: was das eine Mal gerecht sei, könne das andere Mal ungerecht sein<sup>149</sup>. Der Nomos ist nicht mehr als König der Götter und Menschen der göttlichen Dike verhaftet, sondern ein Tyrann, der vieles wider die Natur erzwingt. Kritias (Frgm. 25) vertritt die Meinung, daß kluge Einzelmenschen den tierischen Urzustand durch Gesetze überwunden hätten, «damit das Recht Tyrann sei und die Gewalt zur Sklaverei habe<sup>150</sup>».

Die genannten Gedanken der Vorsokratiker und Sophisten haben in der Form des Pro und Contra bei allen folgenden Staatsphilosophen und Staatsrechtlern nachgewirkt. Die Meinungen der hier zu nennenden Griechen und Römer sollen nur in ganz großen Zügen vorgeführt werden.

Das Polis-Denken des Sokrates ist auf die bei den Sophisten entschwundene Dike gerichtet. In seinem problemreichen Kampf mit den Sophisten, der von Plato dargestellt und aufgenommen ist, stirbt er nach dem Befehl der Polis, die auch und gerade noch in ihrem Verfall von der Herrschaft der Dike zeugt. Für Plato ist Sokrates der einzige wahrhaft politische Mensch gewesen (Gorgias, 521 D).

Plato selbst sucht den wahren Staat und findet den Idealstaat als das Reich der Ideen. Ueber sein (staats)philosophisches System hinaus, innerhalb dessen seine Schriften über den Staat, über die Gesetze und über den Staatsmann der Staatsfrage besonders gewidmet sind, kann man sich über seine «politische» Gesamthaltung am besten eine Vorstellung auf Grund seines berühmten (sicherlich echten) 7. Briefes machen<sup>151</sup>: Hier blickt der Greis auf seine Jugend- und Mannesjahre zurück. Wie jeder echte Grieche und vollends Athener

<sup>149</sup> Bei Diels, a. a. O., Nr. 90.

<sup>150</sup> Vgl. H. Kleinknecht und G. Schrenk, Artikel δικη im Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, 1935, S. 180 ff.

<sup>151</sup> P. Friedländer (s. Anm. 139) geht von diesem Brief aus, indem er das Stück 324 B—326 B interpretiert, um so Platos «Mitte und Umkreis» zu bestimmen.

wollte der Jüngling «sich sofort auf die Politik werfen» (ἐπι τὰ κοινὰ τῆς πόλεως εὐθὺς ἰέναι, Epistel 7, 324 B) und mußte dabei die tiefe Problematik erleben, die in sein Leben die große Wende brachte: «So sah ich mich gezwungen, nur noch die wahre Philosophie anzuerkennen und festzustellen, daß man allein von ihr ausgehend vollständig erkennen könne, worin Gerechtigkeit im Staate und im Leben des Einzelnen bestehe» (... ὡς ἐκ ταύτης [scil. τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας] τὰ τε πολιτικά δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν, 326 B). Dieses Sicheinsetzen für die Polis als den athenischen Stadtstaat<sup>152</sup> hat Plato durch sein ganzes Leben begleitet. Zum Griechischen in seiner Ethik gehört diese enge Verbindung mit der Politik. Während jedoch die ältere griechische Auffassung die sittlichen Aufgaben fast völlig im Staate aufgehen läßt, führt Plato in der Nachfolge des Sokrates die politischen Aufgaben auf die sittlichen zurück. Damit hängt zusammen, daß dem Staat mit seinem Aufbau durch Stände usw. die Seele mit ihren Teilen usw. entspricht<sup>153</sup>.

Aristoteles, auf den die vielgenannte Bestimmung des Menschen als des «politischen Lebewesens» (ζῷον πολιτικόν) zurückgeht, macht bei Plato starke Anleihen. Auch ihn beschäftigt die Frage nach dem besten Staat. Doch darin, wie er als bewußter Empiriker das Problem anfaßt, rückt er von aller Utopie ab und damit auch vom platonischen heroischen Idealismus. In seinem ausgesprochenen Sinn für kritische Analyse und Systembildung gibt er der bestmöglichen Lösung der Staatsfrage den Vorzug und landet so in einem einigermaßen mechanischen Utilitarismus und Materialismus. Das Geheimnis des unbestrittenen Erfolgs seiner Staatslehre beruht auf einem mit praktischem Sinn gepaarten theoretischen Mittelmaß. Seine Antwort lautet: die beste Staatsverfassung ist diejenige, die zum Gemeinwohl aller eingerichtet und verwendet wird.

<sup>152</sup> Vgl. U. v. Wilamowitz-Möllendorff (s. Anm. 139), S. 3: «Unleugbar aber ist, daß die athenische Demokratie die vollkommenste Verkörperung des hellenischen Staatsgedankens ist: den ersten Staat, der auf Freiheit und Bürgerpflicht gegründet ist, soll die Welt mit Ehrfurcht anschauen, solange sie selbst diese Grundlagen anerkennt.»

<sup>153</sup> S. dazu die Tabelle bei Ueberweg-Praechter (s. Anm. 139), S. 275.

Und dieses Gemeinwohl aller wird mit der irdischen Glückseligkeit der Staatsbürger gleichgesetzt.

Während Plato und Aristoteles bei aller sonstigen Verschiedenheit als echte Griechen ihren staatstheoretischen Erörterungen die ihnen bekannte Polis, d. h. den Stadtstaat, den Kleinstaat zugrunde legen, wollen sie nicht wahr haben, daß dieser Staat längst in der Auflösung begriffen ist und einerseits der Individualismus und andererseits der Kosmopolitismus heraufzieht. Bezeichnend für die Würde und Macht des Polis-Gedankens ist, daß dieser damit nicht aufgegeben, sondern umgebildet wird. Schon neben Plato und Aristoteles entwickeln sich andere Philosophenschulen, die, in manchen Punkten an die Sophisten anknüpfend, ganz entgegengesetzte Anschauungen über den Staat vortrugen. Kyniker und Kyrenaiker sind unter sich verschieden in der Ausfüllung dessen, was Tugend ist, wenn jene die Askese, diese den Lebensgenuß preisen, aber darin einig, daß sie beide mit dem Lob der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) des Einzelmenschen die Gleichgültigkeit gegen den konkreten Staat lehren. In diesem Zusammenhang ist der Begriff des «Weltbürgers», des «Kosmopoliten» aufgekommen. Als Diogenes von Sinope «gefragt wurde, woher er sei, antwortete er: ich bin Weltbürger» (ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, κοσμοπολίτης, ἔφη), so erzählt Diogenes Laertius 6, 63<sup>154</sup>. Er fühlt sich «ohne Stadt (Staat), ohne Haus, der Heimat beraubt, als Bettler, als umherirrender Mensch, der von der Hand in den Mund lebt» (ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος κτλ.), ebenda 6, 38. Schon sein Vorgänger Antisthenes hat über ein bloßes Ortsbürgertum und über die Demokratie seinen ganzen Sarkasmus ausgeschüttet<sup>155</sup>.

<sup>154</sup> Von dieser Stelle nimmt seinen Ausgangspunkt J. Mewaldt in seinem Aufsatz über «Das Weltbürgertum in der Antike», in: Die Antike, Bd. II (1926), S. 177 ff., und gibt im Anschluß daran eine reizvolle Darstellung der antik-philosophischen Polis-Idee.

<sup>155</sup> J. Burekhardt, Griechische Kulturgeschichte, Bd. III, hrsg. von F. Staehelin und S. Merian, 1930, S. 358, leitet die Apolitie der Kyniker aus deren wohl egoistischer Bedürfnislosigkeit ab, fügt aber hinzu: «Indes ist die Apolitie ein allgemeiner Zug der Philosophen und die natürliche Reaktion gegen den Despotismus der Polis.»

Die Stoiker stellen im Anschluß an die Kyniker in den Mittelpunkt ihrer Ethik den selbstgenügsamen Weisen, der durch seine freiwillige Unterwerfung unter das Naturgesetz über die äußeren Verhältnisse erhaben ist. Von hier aus aber sind sie, anknüpfend an die alte naturwissenschaftliche, kosmologische Tradition<sup>156</sup>, auf Grund ihrer monistisch-pantheistischen Metaphysik doch zu teilweise neuen Gedanken über den Staat gelangt. Der Mensch erkennt sich selbst als Teil des Weltganzen und damit die übrigen Menschen als Verwandte, gleichartige, gleichberechtigte Wesen, die füglich als vernünftige Wesen durch das Band der Gemeinschaft zusammengehalten werden. Wenn zunächst auf den konkreten Einzelstaat als die nächste Gemeinschaft hingewiesen wird, so ist doch dieser nur etwas Vorläufiges. Denn darüber steht der Weltstaat, in dem die einzelnen Staaten nur «Häuser» sind und in dem alle Menschen als Glieder und Bürger durch Gerechtigkeit verbunden sind. Im Grunde wird in dieser Betrachtung zum erstenmal der Mensch und nicht der Staatsbürger als Teilhaber der höheren Gerechtigkeit und Gleichheit gesehen. Aber dieser Mensch wird nun gerade als Bürger des wahren Staates genannt. Und der Herrscher und zugleich der Inhalt des so verstandenen Kosmos sind die ewigen, unabänderlichen Naturgesetze, also das Naturrecht. Alles Wesentliche darüber findet sich schon bei dem Begründer der stoischen Schule, Zenon von Citium. Plutarch (in seiner Schrift über das Glück oder die Tugend Alexanders 1, 6, 329 A) überliefert, daß die Politie des Zenon auf den einen Hauptpunkt abziele, «daß wir nicht nach Städten oder Völkern wohnen, durch eigene Rechte voneinander getrennt, sondern daß wir alle Menschen für Volksgenossen und Mitbürger halten, daß es ein Leben und eine Ordnung gibt wie bei einer Herde, die auf derselben Weide durch Gemeinschaftsordnung aufgezogen wird<sup>157</sup>». Das ist

<sup>156</sup> S. o. S. 100. Vgl. R. Bultmann, Artikel  $\zeta\omega\eta$  im Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, 1935, S. 24 f.: «In der Stoa herrscht der  $\zeta\omega\eta$ -Begriff der naturwissenschaftlichen Tradition.»

<sup>157</sup> S. J. v. Arnim, Stoicorum veterum Fragmenta, 1921 ff., Bd. I, S. 60 f., wo auch die folgenden Zenon-Stellen mitgeteilt sind.

anders als bei Plato, der nicht in solcher Weise alle Menschen in den Kosmos, in die gemeinsame Ordnung einspannt. Wenn aber Zenon den Eros als Gott und als Mitarbeiter «für das Wohl der Polis» (πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν, bei Athenaeus 13, 561 C) hinstellt und die Selbstgenügsamkeit und Besonnenheit betont, weil wie beim einzelnen Menschen, so auch in der ganzen Polis das Glück von der Tugend herkomme (bei Plutarch, Leben des Lykurg 31), so ist schon den Alten der Zusammenhang mit Plato aufgefallen (ebenda). Mit der von Clemens Alexandrinus (Strom. 4, 172, 2 f.) als stoisch bezeichneten Vorstellung, daß eigentlich der Himmel die Polis sei<sup>158</sup>, hängt Zenons Meinung zusammen, man sollte weder Tempel errichten noch Götterbilder, weil es kein Gebilde gäbe, das der Götter würdig sei (bei Plutarch, Ueber die Widersprüche der Stoiker 6, 1, 1034 B). Das ist von Kirchenvätern wie Clemens Alexandrinus (Strom. 5, 76, 2) stark unterstrichen und wiederum in Zusammenhang mit Plato gebracht worden. Der nächste große Stoiker, Chrysippus, bietet darüber hinaus sachlich nichts Neues. Es sei hier nur mitgeteilt, daß er die Polis versteht als einen Haufen von in derselben Lage lebenden Menschen, der von einem Nomos geleitet wird (bei Dion, Reden 36, 20). Das ist allgemein griechisch gedacht, aber doch auch wieder spezifisch stoisch, weil der Stoiker nicht nur an die konkrete Polis, sondern an die ganze Welt denkt<sup>159</sup>. Auf Chrysippus geht der solchem Nachdenken gerecht werdende Ausdruck «Großstadt», «Großstaat» (μεγαλόπολις) zurück, der ausdrücklich mit dem Kosmos gleichgesetzt wird. Ebenso steht es mit dem wiederum bei Chrysippus vorkommenden Ausdruck «Weltbürger» (κοσμοπολίτης).

Der wie die Stoa vom Individuum ausgehende Epikur hat solche Gedanken nicht ausbilden können. Im Gegensatz zu den platonischen und stoischen Gedanken über die Polis hat bei den hellenistischen Juden und bei den christlichen Kirchen-

<sup>158</sup> S. o. S. 58 f.

<sup>159</sup> Bei J. v. Arnim, a. a. O., Bd. III, S. 80 f., unter der Ueberschrift: De civitate.

vättern die epikuräische Staatslehre mit ihrer atomistisch-materialistischen Metaphysik keinen Einfluß gehabt. Höchstens mag sich mehr stimmungsmäßig Epikurs Abstinenz gegenüber dem Staat, die dem sich selbst genügenden Weisen empfohlen wird, bei Juden und Christen ausgewirkt haben.

Mit den genannten Schulen sind die schöpferischen Leistungen der griechischen Philosophie auf dem Gebiet der Staatslehre erschöpft: die Skeptiker, Eklektiker, Neuplatoniker, Neupythagoräer haben nichts Eigentümliches und Neues in der Polis-Lehre hervorgebracht.

Ueber die römische Staatsphilosophie ist schließlich nur wenig zu sagen. In der Staatstheorie, nicht in der Staatspraxis sind die Römer immer die Schüler der Griechen geblieben. Wie Epiktet folgen Seneka und Mark Aurel den vorgeführten stoischen Gedanken. Bei Seneka ist ausdrücklich der Anschluß an die Stoa in seiner Schrift «Ueber die Ruhe des Geistes» 1, 7 durch den Mund des Freundes Serenus betont, der sich entschließt, den Anweisungen seiner Lehrer zu folgen und sich in den Strudel der Staatsgeschäfte zu stürzen, ohne Verlangen nach Ehrentiteln, sondern nur mit dem Wunsch, allen seinen Mitbürgern, ja der ganzen Menschheit zu dienen, und dabei seine Lehrer nennt: «Festen Entschlusses und besonnen folge ich dem Zenon, dem Kleantes, dem Chrysippus, von denen jedoch keiner selbst sich auf Staatsgeschäfte einließ, obschon jeder von ihnen dazu mahnte.» Der Eklektiker Cicero gibt dem Naturrecht einen römisch-nationalen Anstrich und denkt vom konkreten Staat so hoch, daß es für ihn unter allen Gemeinschaften nichts Gewichtigeres und Kostbareres gibt als die res publica (Ueber die Pflichten 1, 17, 57).

Eine neue Lage für die römischen Untertanen und damit auch für die Christen im römischen Weltreich wird dann mit dem Kaiserkult geschaffen, bei dem — staatsrechtlich gesehen — jenseits der griechischen Polis-Lehre asiatische Einflüsse wesentlich geworden sind.

### G. Folgen und Folgerungen:

βασιλεία, ἐκκλησία, πόλις — Reich, Kirche, Staat.  
(Theologie als Eschatologie und Christologie.)

Durch den Abriß der griechischen (und römischen) Polis-Lehre mit ihren staatsrechtlichen und -philosophischen Grundlagen und Auswirkungen, in die vom ältesten griechischen Mythos her theologische Ansprüche hineinspielen, ist für die neutestamentlichen Polis-Aussagen vollends deutlich geworden, und zwar sozusagen negativ durch die Gegenüberstellung, was durch die innerbiblische Exegese dieser Aussagen schon gesichert war: Soweit das Neue Testament von der Polis und der Staatsbürgerschaft betont spricht, geht es wie bei dem Reich Gottes und bei der Kirche, der die Reichspredigt gilt, um eine eschatologisch-christologische Sache, d. h. um die biblische Rede von der Himmelsstadt, die im Alten Bund geweissagt und im Neuen Bund als Christusgeschehen erfüllt ist. Mit dem sich so gebenden Gegensatz zur antiken Polis tut sich bezeichnenderweise ein Gegensatz auch und gerade zu den spätjüdischen und altchristlichen Polis-Aussagen auf, die bei ihrer Ethisierung und Psychologisierung eine christologische Eschatologie gemindert und weithin ganz verloren haben. Das platonisch-stoische Pathos mit seinem Hinweis auf Idee und Weltbürgertum (Eidos und Kosmos) — nur Plato und die Stoa haben eigentlich in jüdischen und christlichen Polis-Aussagen nachgewirkt — entspricht dem biblischen Pathos mit seinem Hinweis auf das himmlische Bürgertum insofern, als hier wie dort der Rahmen der einzelnen Polis gesprengt ist. Aber dieses Pathos hat hier und dort eine andere Grundlage und damit einen anderen Sinn. Wenn die platonisierende stoische Wendung, daß eigentlich der Himmel die Polis sei, bis in den Wortlaut hinein der paulinischen Gewißheit vom Bürgertum, das im Himmel ist, entspricht, so darf dennoch nicht der andere Sinn verkannt werden, weil eben die Grundlage eine andere ist. Der stoische Pantheismus mit seinem Absehen von der Eschato-

logie ist etwas völlig anderes als der biblische Theismus mit seiner Bejahung der Eschatologie. Im Grund bleibt die philosophische Rede über Gott und seinen Bezirk, wie wir sie in der Bemühung von Platonikern und Stoikern um die himmlische, die wahre Polis kennengelernt haben, letztlich gebunden in die Selbstbehauptung des Menschen und seines Bezirkes. Man mag sich das Gesagte klar machen an einem Frage- und Antwortspiel, das der Spötter Lukian von Samosata im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, der nicht nur ein Gegner der Christen war, in seiner «Versteigerung» (Βίων πράσις, Vitarum auctio), in der die Häupter der berühmtesten Philosophenschulen wie Sklaven zum Verkauf ausgetrieben werden, in Kap. 17 vorführt. Dort wird Sokrates gefragt, auf welche Weise er lebe, und antwortet: «Ich bewohne irgendeine Polis, die ich mir selbst (um)gestaltet habe, ich benutze aber eine fremdartige Polisverfassung und halte für Gesetze meine Gesetze» (οἰκῶ μὲν ἑμαυτῷ τινα πόλιν ἀναπλάσας, χρῶμαι δὲ πολιτεία ξένη καὶ νόμους νομίζω τοὺς ἐμούς<sup>160</sup>). Philosophen wie Plato, Aristoteles, Zenon wird vorgehalten, daß sie keine Soldaten gewesen seien, Sokrates, daß er als Soldat Angst gehabt habe. Von Plato heißt es, daß er «in der von ihm (um)gestalteten Polis wohne, indem er die Polis-Verfassung und die Gesetze benutze, die er verfaßt habe» (ἐν τῇ ἀναπλασθείσῃ ὑπ' αὐτοῦ πόλει οἰκεῖν χρώμενος τῇ πολιτείᾳ καὶ τοῖς νόμοις οἷς συνέγραψεν), «Wahre Geschichte» (Ἀληθῆς ἱστορία) 2, 17. In solchen boshaften Karikaturen steckt ein Stückchen Wahrheit: ein circulus anthropologicus vitiosus ist unverkennbar; der Mensch kommt aus seinem eigenen Kreis nicht heraus. Die davon freie biblische Rede vom Bürgertum in der himmlischen Polis umfaßt sowohl das Reich Gottes als die Kirche. Die himmlische Polis in ihrem eigentlichen Sinn ist das Reich Gottes selbst. Soweit die Christen als Himmelsbürger auf Erden leben, wird die himmlische Polis durch die Kirche dargestellt, die für das von ihr verkündigte Reich Gottes bestimmt ist. Dieser Hoffnungszustand

<sup>160</sup> S. diese Stelle bei M. Dibelius, Der Hirt des Hermas, 1923, S. 551, wo von einem «gedachten oder geglaubten Lebensideal» gesprochen wird.

ist im Neuen Testament und darüber hinaus im altkirchlichen Schrifttum durch bezeichnende Parallelausdrücke positiv und negativ unterstrichen. Positiv: die Christen sind der Tempel (ναός), das Haus (οἶκος), die Hausgenossen (οἰκεῖοι), der Bau (οἰκοδομή) Gottes. Negativ: die Christen sind auf der Erde Beisassen, Fremdlinge (πάροικοι, παρεπίδημοι, ζένοι). Der konkrete Staat auf Erden wird der Würde der Polis entkleidet, indem der Anspruch (nicht der Inhalt!) der griechischen Polis auf die christliche Polis, das himmlische Jerusalem, übertragen und darauf beschränkt wird. Soweit der irdische Staat im Neuen Testament gewertet wird, erscheint er als eine Engel-, d. h. als eine Zwischenmacht, als etwas durchaus Wirkliches und Wichtiges, aber doch als etwas Vorläufiges und Nichtletztliches. Das ist eine Betrachtung, die dann für die Einschätzung der Staatsmacht in der Johannes-Apokalypse, Kap. 13, ihre Folgerungen hat<sup>161</sup>. Das Reich Gottes wird sein, wenn es keine Staaten mehr gibt. Die Kirche, der dieses Reich verheißen ist, befindet sich im Gegenüber zum Staate, weil sie selbst auf den wahren Staat, die himmlische Polis, ausgerichtet ist<sup>162</sup>.

<sup>161</sup> Näheres darüber bei K.L. Schmidt, Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments, in: Theol. Blätter, 16 (1937), Sp. 1—16.

<sup>162</sup> Dieses Gegenüber hat neuerdings H. Heyse (s. Anm. 139) an verschiedenen Stellen seines Buches durchaus richtig erkannt. In dem Abschnitt «Griechentum und Christentum» betont Heyse, der sich für das griechische Seins- und Staatsverständnis entscheidet: «So kehrt... der griechische Begriff der Politeia in einem neuen Sinn im Neuen Testament wieder» (S. 104); er versucht «aufzuzeigen, wie die... griechischen Grundworte bereits im Neuen Testament ihr christliches Gegenbild finden» (ebenda), und zitiert Phil. 3, 20.

### Nachtrag zur Anschauung vom «neuen Jerusalem».

Nach dem Abschluß der vorliegenden Arbeit ist mir bekannt geworden: A. Causse, *Le mythe de la nouvelle Jérusalem du Deutéro-Esaie à la III<sup>e</sup> Sibylle*, Extrait de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* Novembre-Décembre 1938, Paris, 1939, p. 1—38. Der Verfasser behandelt: I. La glorification de Jérusalem et le rassemblement des dispersés. II. Les sanctuaires et la signification sociologique des assemblées de fête dans l'Orient sémitique. III. Les «montées» à Jérusalem. Jérusalem-Sion capitale de la Diaspora, centre du monde. IV. Le grand pèlerinage eschatologique et la vision de l'Eglise juive. V. Pèlerinages et réveil religieux dans le syncrétisme oriental hellénistique. VI. L'appel de la III<sup>e</sup> Sibylle aux païens et la vision du pèlerinage eschatologique. Diese Uebersicht zeigt den reichen Inhalt und das besondere Interesse der Abhandlung. Es wird veranschaulicht, wie der Glaube an das neue Jerusalem im Exil angesichts des Zusammenbruchs wächst und besonders in Jes. 60 seinen Ausdruck findet. Wie im alten Orient Heiligtümer und Festversammlungen — letztere in ihrer soziologischen Bedeutung — zu verbuchen sind, so wird vollends Jerusalem nicht nur der Mittelpunkt für die jüdische Diaspora, sondern für die ganze Welt. Die große Wallfahrt nach dem neuen Zion am Ende der Tage mit dem Ausblick auf die jüdische Gemeinde der Heilszeit erfüllt das jüdische Denken bis hin zum 3. Buch der Sibyllinischen Orakel und hat mancherlei Parallelen im Hellenismus. Causse nimmt S. 36 Bezug auf die oben, S. 105, zitierte Zenon-Aussage über die Politie und betont: «En tout cas, les vrais Grecs étaient plutôt mal préparés pour comprendre cette eschatologie juive qui devait leur apparaître comme une fantaisie de barbares.» Und S. 37 f. heißt es eindeutig klar: «Jérusalem était aussi pour Jésus l'omphalos du monde, et pour les premiers chrétiens, la notion d'Eglise était une notion hiérosolymocentrique.»

---

