

# Ausschau : Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur

Autor(en): **Keussen, R.**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **5 (1915)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403861>

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

# AUSSCHAU.

---

## **Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur.**

---

Das Wort des Heraklit, dass der Krieg der Vater aller Dinge sei, trifft auch in dem Sinne zu, dass das Mass der subjektiven Beurteilung, der er in seiner tatsächlichen Auswirkung unterworfen ist — ganz abgesehen von der Frage nach dem Recht oder Unrecht der Kriegführenden —, so verschieden ist, wie nur möglich. Die einen verabscheuen ihn als einen Rückfall in atavistische Barbarei, die anderen sehen in ihm einen Heros, der mit starker Hand Überlebtes und Veraltetes beseitigt und junger, unverbrauchter Volkskraft Raum und Recht verschafft. Man hat ihn als eine Fortsetzung der Politik des Staates nur mit gewaltsamen Mitteln beschrieben und auf der anderen Seite die Anwendung solcher Mittel als ein Unrecht verschrieen, das das Ziel aller Politik, die friedliche Verständigung unter den Völkern, immer wieder bedrohe und unmöglich mache. — Die Verteidiger des Friedensgedankens pflegen jedoch ihre Verurteilung des Krieges viel weniger mit politischen Gründen zu stützen — denn sie fühlen wohl, wie wenig ihre politischen Ziele gegenüber den realen Machtinteressen der Einzelstaaten bedeuten — als durch das Mittel sittlicher und religiöser Bewertungen. Mit diesen glauben sie an die Einsicht und das Gewissen der Menschheit appellieren zu können: Der Krieg sei der schlimmste Zerstörer der menschlichen Kulturgemeinschaft; er sei der offene, aus Sünde und Selbstsucht geborene Widerspruch gegen den Reichsgottesgedanken. Eine von christlicher Kultur durchdrungene Menschheit werde notwendig sich dem Ideal des ewigen Friedens zuwenden, so wie es einst Prophetenmund verkündigt: Jehovahs Wort wird richten zwischen den Nationen und Recht sprechen zahlreichen Völkern; und sie werden ihre

Schwerter umschmieden zu Pflugscharen und ihre Spiesse zu Sichel; nicht mehr wird Volk wider Volk das Schwert erheben, noch werden sie fürder zum Kriege sich üben. (Jes. 2, 4.)

Je deutlicher diese Erwartungen ein chiliastisches Gepräge an sich tragen, um so leidenschaftlicher pflegt das Gemüt sich an sie zu hängen. Fast einem Angriff auf das Gebot der Nächstenliebe scheint es gleichzukommen, wenn man ihre Geltung für unsere Welt und ihre politischen Zustände bestreitet. Der Staat wird in seinen sittlichen Verpflichtungen dem Individuum gleichgesetzt, und, wie es in einer Kundgebung des unter Carnegies Patronat stehenden „Kirchlichen Friedensvereins“ (Church Peace Union) heisst: „Rechtschaffene Leute töten nicht, stehlen nicht, nehmen nicht Rache, erledigen ihre Zwistigkeiten nicht mit Eisen und Pulver. Gelten diese Grundsätze nicht auch für ganze Nationen?“ — In Verfolgung der gleichen Gedankenrichtung wird dann gefragt: „Wie weit können Christi Lehre und Übung, nicht Widerstand zu leisten, auf Nationen angewendet werden? Ist Christi Lehre praktisch durchführbar?“<sup>1)</sup> — Schon die Meinung, dass dem Individuum jegliche gewaltsame Selbsthilfe verboten sei, lässt sich nicht aufrecht halten. Angriffen auf Leib und Leben darf auch der einzelne kraft des Rechtes der Notwehr in gleicher Art begegnen. Das Naturrecht wird hier durch die christliche Ethik nicht aufgehoben. Der Staat aber hat in einem ihm aufgezungenen Kampfe ungleich wichtigere Rechte und Interessen zu vertreten wie das Individuum. Es ist daher, wie auch Bischof Herzog in seinem Hirtenbrief über Christentum und Kultur nachdrücklich betont hat, kein Zweifel, dass die christliche Ethik dem Staate das Recht zu einem Verteidigungskriege unbedingt zugestehen muss. Das Recht zur Führung eines Krieges wird man nur dann in jedem Falle ablehnen, wenn man die individuellen Rechte und Interessen, die im Kriege verletzt werden, höher bewertet als das vom Staat vertretene und geschützte Gesamtinteresse des Volkes. Eben in dieser Bevorzugung individueller Lebenswerte gegenüber der Pflicht sozialer und nationaler Selbsterhaltung, „in der Unterschätzung des Staates und seines Wesens und seiner Lebensnotwendigkeiten liegt die Schwäche aller Theorien vom ewigen Frieden“<sup>2)</sup>. —

<sup>1)</sup> Siehe «Der Katholik», Bern, 1915, Nr. 13, S. 103.

<sup>2)</sup> Rud. Smend, Krieg und Kultur. Tübinger Kriegsschriften. Heft 8, 1915, S. 14.

Was aber würde vollends aus einem Staatswesen werden, das als politische Gemeinschaft den Grundsatz verwirklichen wollte, man dürfe dem Bösen und dem Unrecht nicht widerstreben! Es müsste mit sich selbst in Widerspruch treten, sich selbst als Idee aufheben. Denn gewiss hat Plato nicht nur darin recht gesehen, dass er geschichtlich Werden und Wachstum des Staates an die Ausbreitung der wirtschaftlichen Bedürfnisse einer Volksgemeinschaft gebunden sein liess; auch für seine sittliche Notwendigkeit hat er die tiefste Begründung geboten, indem er den Staat zum Repräsentanten der Idee der Gerechtigkeit machte. — Wie aber könnte der Staat sich als Idee auch in dem Bewusstsein der Staatsglieder behaupten, wenn er sich selbst durch freie Zulassung des Bösen zerstören liesse, wenn er gegen Gewalt und Unrecht keinen Schutz mehr böte! Eine Verzichtleistung auf das eigene Recht, eine Selbstüberwindung gegenüber erfahrenem Unrecht, wie sie das Gebot Christi ins Auge fasst, kann dem einzelnen als freie Liebestat, als „Opfer“ im eigentlichen Sinne zugemutet werden, nicht aber dem Staate, der im Boden der natürlichen Sittlichkeit und der von ihr erzeugten Rechtsbildung wurzelt und ihn nicht verlassen kann, ohne sich selbst aufzugeben. Nur dadurch, dass diese Bodenständigkeit des Staates übersehen wird, ist es möglich, an ihn sittliche Forderungen zu stellen, die mit seinem Wesen und der geschichtlichen Entwicklung, die er erfahren hat, unvereinbar sind. Der Staat zeigt den gleichen naturhaften Lebensinstinkt und Willen, wie die von ihm befassten Volksindividualitäten. Für diese wie für ihn gilt Spinozas Satz: „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.“ (Eth. III, prop. 6.) Schwerlich aber werden sich der Lebenswille und die Individualität eines Volkes erhalten und durchsetzen, ohne auf Widerstände zu stossen und in Kämpfe verwickelt zu werden. Im einzelnen Falle mag es gelingen, die durch die Volksindividualitäten, durch den politischen und wirtschaftlichen Gegensatz der Staaten bedingten Verwicklungen aufzulösen und auszugleichen (nur zu leicht bildet sich auf Grund eines solchen Ausgleichs die Illusion, es sei, was einmal gelungen ist, immer möglich); im ganzen aber drängen diese naturhaft gebundenen Gegensätze zum gewaltsamen Austrag, zur kriegerischen Auseinandersetzung. In diesem Sinne ist und bleibt der Krieg ein Schicksal, das, wie man wohl mit Recht

gesagt hat, nicht viel anders hingenommen werden muss wie Katastrophen im Naturleben, die aller menschlichen Voraussicht spotten, wie Erdbeben, Sturmfluten, Hungersnöte usw. Auch diese werden, wie noch die Erfahrung der letzten Jahre gelegentlich des Erdbebens in Messina gezeigt hat, für das religiöse Empfinden zum schwersten Anstoss, der überwunden werden muss, wenn anders sich die religiöse Weltbetrachtung in ihrem Rechte behaupten soll.

Nun liegt ja allerdings der Einwand nahe genug: Gottes Absichten und Fügungen in Hinsicht auf die Totalität des Welt- und Naturgeschehens vermögen wir nicht zu durchdringen, noch viel weniger zu beeinflussen, aber das Gewebe der rein menschlichen Beziehungen im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben lässt sich durch unsern Willen richten und ändern. Soll nicht gerade hier die Eigenmacht unseres geistigen Lebens zur Offenbarung kommen? Soll nicht die Natur durch den Geist verklärt und geheiligt, der naturhaft gebundene Wille auf eine höhere Stufe der Sittlichkeit gehoben werden? Stellt nicht die Lehre Christi dem alttestamentlichen Gesetz „Auge um Auge“, „Zahn um Zahn“ das Gebot der Feindesliebe und die Aufforderung entgegen, dem Bösen nicht zu widerstreben, vielmehr es ausschliesslich durch die Macht des Guten zu überwinden? Wird nicht durch den Reichsgottesgedanken die volle Verwirklichung der Nächstenliebe gefordert und damit jeder gewaltsame Kampf auf wirtschaftlichem und politischem Gebiete verboten? — Diese Fragen rühren zweifellos an ethische und geschichtsphilosophische Probleme, die zu allen Zeiten als eine schwere Last gerade den ernstesten Christen auf dem Herzen gelegen haben. Ihr Widerspruch gegen den Staat und sein „unheiliges Wesen“ hat gerade aus diesen Quellen seine Nahrung gesogen. Nur an Tolstoi braucht hier erinnert zu werden. Und doch beruht die Kritik, die er und seine Gesinnungsverwandten an der durch Gewalt gestützten Rechtsübung des modernen Staates üben, nicht nur auf dem Unvermögen, die Grundlagen des Staatslebens überhaupt zu begreifen, sondern ebenso auch auf einem Missverständnis dessen, was die christliche Sittlichkeit in dieser Welt leisten kann und soll.

Sie übersieht zunächst, dass die Gesinnungsethik der Bergpredigt und des Neuen Testaments in einem Rahmen gefasst ist, der wesentlich durch die zeitgeschichtliche Vorstellung von

dem bevorstehenden Weltende gefärbt ist. Die Überzeugung wirkt auch auf das sittliche Verhalten bestimmend ein, dass man sein Recht nicht in der in unaufhaltsamer Auflösung befindlichen Welt der irdischen Gewalthaber suchen soll, sondern bei dem ewigen Gott, der die Sanftmütigen das Land erben lassen wird. So zieht sich die Reichsgottesgemeinde auf sich selbst zurück und nimmt Anteil an der Welt nur so weit sie Objekt der Mission, der Bekehrung ist, solange Gott für diese noch Zeit lässt, d. i. bis zum Tage des bevorstehenden Gerichts. — Aber dieser Rahmen zeitgeschichtlicher Vorstellungen kann zerbrechen, und der ewige Gehalt der neutestamentlichen Ethik bleibt. — Es bleibt das Gebot der Nächstenliebe in der umfassenden Erweiterung, die seine Anwendung auch auf den Feind fordert; es bleibt die Herzensgüte, die dem Schuldigen immer wieder zu vergeben bereit ist, die glühende Kohlen auf das Haupt des Widersachers sammelt und ihn durch ihre Arglosigkeit entwaffnet; es bleibt die Vollkommenheit der Liebe, die nichts für sich selbst sucht und alles glaubt, hofft und duldet. Solche Liebe kann nicht äusserlich erzwungen werden; in ihr entfaltet sich die Gnadenerfahrung eines Herzens, das von der Vaterliebe Gottes durchdrungen ist. Diese Liebe, die reinste Blüte christlicher Sittlichkeit, wächst nicht aus dem Verhältnis des Menschen zum Menschen hervor, sondern nur aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott, sie wurzelt ganz im religiösen Boden. Sie bedeutet darum eine Stufe der Sittlichkeit, die höher steht als das Ideal der Humanität, soweit dieses auf die natürlichen Gefühle der Sympathie und das Prinzip der Gerechtigkeit gegründet wird. Die Sittlichkeit des „do ut des“ ist ja nach der Bergpredigt auch bei Heiden und Zöllnern üblich.

Von hier aus wird es erst verständlich, dass die christliche Ethik die Sphäre des natürlichen Rechts zunächst unberührt lässt: denn sie steht über ihr. Ausdrücklich hat Jesus es abgelehnt, sich zum Sachwalter in einem Streite ernennen zu lassen, der die Grenzen des Eigentumsrechts in einem bestimmten Falle festsetzen wollte. Das war nicht seines Berufes. Scharf charakterisiert er das Gewaltrecht, das Staat und Fürsten gegen die ihnen unterworfenen Völker zur Anwendung bringen, als ein von der Dienstbereitschaft der christlichen Liebe durchaus verschiedenes Prinzip des sittlichen Handelns. Für die Jünger Jesu gilt: „Wer der erste sein will, der soll aller Diener sein“

(Marc. 10, 44). Die Seele der christlichen Dienstbereitschaft ist der Opfergedanke, der in höchster Steigerung selbst die Hingabe des Lebens fordert. „Niemand hat grössere Liebe, als dass er sein Leben lässt für seine Freunde.“ — Gewiss fordert auch der Staat im Kriege die Lebenshingabe; aber er stellt diese Forderung in weitem Umfang unter den Zwang militärischer Pflichterfüllung und des Gehorsams. — Im ganzen dürften schon diese wenigen Züge genügen, um den wesentlichen Unterschied zwischen der christlichen Gesinnungs- und Liebesethik und der natürlich erwachsenen oder philosophisch konstruierten Gesetzes- und Gerechtigkeitsethik klar erkennen zu lassen. Jene ist individualistisch in ihrem Ausgangspunkt, sofern sie sich auf die Gesinnung der einzelnen gründet, sozial in ihren Zielen, da sie eine Gemeinschaft erstrebt, in der das Gebot der Nächstenliebe vollkommen verwirklicht ist. Die Bindung zwischen Individuum und Gemeinschaft aber sichert der religiöse Gedanke, dass alle Kinder des himmlischen Vaters, alle Brüder Christi, des erstgeborenen unter vielen sind, und dass jede Menschenseele vor Gott gleichen Wertes ist. — Die Gerechtigkeitsethik dagegen ist sozial in ihrer Begründung; sie erfasst den einzelnen von vornherein als Glied der staatlichen Gemeinschaft, indem sie dabei den antiken Gedanken voraussetzt, dass der Staat wenigstens ideell früher sei als das Individuum, das nach Anlage, Erziehung und Bildung durchaus auf das Gemeinschaftsleben angewiesen und ihm verpflichtet sei. Das Ziel dieser Ethik dagegen ist wieder individualistisch; denn, was sie will, ist das grösste Glück der einzelnen. Sie hofft es zu erreichen, indem sie die Einzelinteressen zu möglichstem Ausgleich bringt und in solchem Ausgleich das wohlverstandene Eigeninteresse gewahrt sieht. — Die christliche Gesinnungsethik ist die Ethik des freien Menschen, an dessen opferbereiten Willen sie immer wieder appelliert. Die Gerechtigkeitsethik ist die Ethik des durch soziale Bindung Verpflichteten, dem diese Verpflichtung dauernd in Form des Gesetzes und des Zwanges vor Augen geführt wird. Die christliche Ethik ist in ihrem letzten Grunde eine staatslose Ethik; sie führt zu freier Liebesgemeinschaft, zur Bildung der Kirche als freier Glaubensgemeinschaft — aber sie kennt in ihrem ursprünglichen Wesen keine rechtlichen Verpflichtungen und keinen irgendwie gearteten äusseren Zwang. — Die Gerechtigkeitsethik ist, wie die platonische Gedanken-

konstruktion in ganz einzigartiger Form und für alle Zeiten gezeigt hat, Staatsethik, damit aber eine Ethik, die der Macht, des Zwanges, des Kriegerstandes bedarf, um sich in ihren Forderungen durchzusetzen.

Aus dieser Verschiedenheit im Wesen der christlichen Ethik und der Gerechtigkeitsethik ergeben sich ebenso tiefgreifende Verschiedenheiten im Wesen der Gemeinschaften, die wir zur Pflege und Verwirklichung des Sittlichkeitsideals in dem einen wie in dem anderen Falle berufen ansehen: der Kirche und des Staates. „Die Kirche“, sagt Rudolf Sohm in seinem Kirchenrecht, „ist kraft ihres Ideals und Wesens die Christenheit, das Volk und das Reich Gottes, der Leib Christi auf Erden. Es ist undenkbar, dass das Reich Gottes menschliche (rechtliche) Verfassungsformen, dass der Leib Christi menschliche (rechtliche) Herrschaft an sich trage. Das Wesen des Rechts ist dem idealen Wesen der Kirche entgegengesetzt. Wie Rechtsordnung mit dem Wesen des Staates in Einklang, so steht Rechtsordnung mit dem innersten Wesen der Kirche in Widerspruch“<sup>1)</sup>. „Die Gedanken des Urchristentums bedeuten einen kühnen, von der Kraft christlichen Glaubens emporgetragenen Idealismus. Sie bedeuten die Überzeugung, dass Kirchenrecht (Rechtsordnung der Ecclesia) nicht bloss unmöglich, sondern ebenso *unnötig* ist. Die Macht der Liebe ist stärker als die Macht der Sünde, und vor allem: der Geist Gottes ist mächtiger in der Ecclesia als der Geist der Welt. Das ist die entschlossene Glaubensüberzeugung der ersten Zeit. Darum bedarf es keiner Rechtsordnung. Rechtsordnung, Zwangsordnung, formale Befugnisse ertönen vielmehr den Geist der Kirche!“<sup>2)</sup> Die Kirche als ideale Gesinnungs-, Glaubens- und Gnaden-Gemeinschaft verkennt den Boden, auf dem sie steht, verkennt auch die ihr eigentümlichen Aufgaben, wenn sie sich richtend und scheltend in den Streit der Völker und in den Kampf der Staaten einmischen will. Sie nimmt mit der Rechtssphäre und der Entscheidung von Rechtsfragen ein Gebiet für sich in Anspruch, das längst von anderer Seite, eben vom Staate besetzt ist. Ebenso vergeblich ist es,

---

<sup>1)</sup> R. Sohm, Kirchenrecht. I. Band, 1892, S. 2.

<sup>2)</sup> A. a. O., S. 162. Trotz prinzipieller Zustimmung zu den Anschauungen Sohms glauben wir, dass er die „aus der Macht der Sünde“ gefolgerte Notwendigkeit einer Rechtsbildung in der Kirche unterschätzt.



wenn sie den Gedanken des ewigen Friedens als politische Forderung erhebt; denn nur mit politischen Machtmitteln lässt sich im Leben der Staaten der Friede aufrechterhalten. Die Anwendung solcher Machtmittel aber würde die Kirche ebenso in einen Widerspruch mit sich selbst bringen, wie der Staat seinem Wesen widerspricht, der von der ihm verliehenen Zwangsgewalt im gebotenen Falle keinen Gebrauch macht.

Welche Stellung bleibt nach all dem für Christentum und Kirche in der Welt greifbarer Interessen und realer Machtmittel noch übrig? Bedeutet nicht der Verzicht auf diese zugleich eine Verzichtleistung auf jeden tatsächlichen Einfluss in einer Welt, die immer nur den Erfolg anzubeten und die Macht zu verehren bereit ist? — Der politische Katholizismus hat sich gegenüber diesen Fragen längst entschieden, — der religiöse Katholizismus nimmt sie zum Anlass, das Problem des Reiches Gottes und seiner Wirkungen von neuem zu durchdenken. Das Evangelium allerdings scheint hier ein Problem gar nicht zu kennen. Das Reich Gottes lebt in der unsichtbaren Welt des Geistes: es kommt nicht mit Schaugepränge; man kann nicht sagen, es sei hier oder dort; es ist in uns. Doch wenn auch das Reich Gottes wie ein verborgener Schatz im Geiste ruht, so kann es doch nicht in seiner Verborgenheit bleiben. Die Gesinnung drängt durch den Willen zur Tat. Wie eine Stadt, die auf einem Berge liegt, soll sie überall sichtbar werden. Wirkungslos darf das Evangelium nicht bleiben, wenn es nicht dem tauben Salze gleichen soll. Als „Kraft Gottes“ durchdringt es das Leben seiner Bekenner, und so völlig sind sie seiner Wirkung gewiss, dass Johannes zu einer Zeit, wo die Welt wie ein drohendes Ungeheuer am schmalen Wege der kleinen Christengemeinde lag, die Worte niederschreiben konnte: Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. Wenn wir irgend eines Zeugnisses für die Anschauung bedürften, dass Evangelium und Kirche ihren Sieg über die Welt nur auf den Gewinn der sittlichen Freiheit gründen, die das Evangelium denen erschliesst, die seine Wirksamkeit als Kraft Gottes an sich erleben, — so sind diese Apostelworte beweisend. Denn sie sind für die Zeit, in der sie gelten, unmöglich, wenn der Sieg des christlichen Glaubens in einer politischen Machtstellung der Kirche, in der Beherrschung der wissenschaftlichen Kulturwelt durch christliche Gedanken gesucht wird.

Allerdings bereitet sich schon bald nach dem apostolischen Zeitalter eine Verschiebung der Massstäbe vor. Indem der christliche Glaube als seelischer Machtfaktor in immer weiteren Kreisen sich verbreitet, wächst die Kirche zum realen Machtfaktor heran: hinter ihr stehen die begeisterten und opferbereiten Gemeinden, nach wenigen Generationen schon die für Schlagworte empfänglichen, leicht zu fanatisierenden Massen der Grossstädte. Gleichzeitig erweitert sich die kirchliche Organisation und nimmt immer mehr einen formal-juristischen Charakter an. Ihren Abschluss findet die Entwicklung in dem Staatskirchentum eines Theodosius und Justinian für das oströmische, in dem Staatskirchentum Karls des Grossen für das weströmische Imperium. Es liegt nur in der Konsequenz der Tatsachen, wenn das Papsttum mit dem ihm zugefallenen geistlichen Imperium auch ein unbeschränktes Recht auf die politische Weltherrschaft verbindet und damit freilich in einem ganz veränderten Sinne die Wahrheit des Satzes erweisen will: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“.

Nicht viel anders verläuft die Entwicklung in dem Verhältnis des Christentums zur wissenschaftlichen Kultur. Das Bemühen der ältesten Apologeten beschränkt sich vorerst auf die Absicht, die Weisheit dieser Welt als Torheit vor Gott zu erweisen. Aber schon die alexandrinische Katechetenschule strebt über diese nur negativ kritische Leistung hinaus. Eine philosophische Rechtfertigung des christlichen Glaubens erscheint schon Clemens und Origenes als das höchste, wissenschaftlich erstrebenswerte Ziel. — Diesem Ziel aber musste sich auf die Dauer die Philosophie und ihre Methode, als das Mittel zu diesem Ziel zu gelangen, unterordnen und so bildet sich die an Autoritäten sich orientierende scholastische Methode, deren höchste Autorität naturgemäss der durch die Kirche offenbarte christliche Glaube selbst ist. Der bekannte Satz, dass die Philosophie der Theologie als Magd zu dienen habe, drückt sinn- gemäss das Ergebnis dieser Entwicklung aus. Mehr und mehr aber gestaltete sich dieser Dienst zu einem Zwangsdienste um, der unter der eifersüchtigen und peinlichen Überwachung der geistlichen Autoritäten geleistet wurde. In allen ihren Teilen wurde die christliche Lehre einer fortschreitenden dogmatischen Bindung unterworfen, bis schliesslich für eine individuelle Ausgestaltung der Glaubensüberzeugung kaum noch ein Streifen

Boden übrig blieb. Dafür war allerdings die „Herrschaft“ der katholischen Lehre in den christlichen Staaten und Völkern um so sicherer gestellt, wenigstens für eine auf den Schein zielende Berechnung. — Nur dass diese Berechnung trügen musste, sobald die Kräfte, die man zu einem Zwangsbündnis zusammengeschlossen hatte, ihr eigentümliches Wesen und damit ihre auseinanderstrebende Natur zur Offenbarung brachten.

Der mittelalterliche Universalstaat, erwachsen auf dem Boden der Vorstellung einer allgemeinen Christenheit (Ranke), verflüchtigte sich zu einer abstrakten Idee, als um die Wende des 13. Jahrhunderts das Nationalbewusstsein und mit ihm die Nationalstaaten in Europa zu erstarken und sich in ihrer Eigenart politisch zu organisieren begannen. Wie sehr diese Entwicklung auch auf die kirchliche Organisation einwirkte, zeigt die Tatsache, dass 100 Jahre später auf den Reformkonzilien nach Nationen abgestimmt wurde. — Das geistliche Imperium über die Welt zerbrach an dem Missverhältnis zwischen den Ansprüchen, die es erhob, und den Leistungen, die es zustande brachte. Seinem idealen Begriff nach wollte und sollte es das Reich Gottes auf Erden darstellen. In Verfolgung ihrer politischen Ziele aber war die römische Kurie genötigt, sich der gleichen Intriguen und der gleichen gewaltsamen Massnahmen zu bedienen wie die weltlichen Machthaber, deren Gewalt nach der Meinung Gregors VII. vom Teufel stammte. — Die sittliche Volkskultur des Mittelalters verleugnete trotz der kirchlichen Feste und Gebräuche, mit denen sie umspinnen war, weder die Neigung zu altüberliefertem heidnischen Aberglauben noch eine recht massive Freudigkeit des Sinnenlebens, die von einer Verklärung des Natürlichen durch den Geist häufig weit entfernt war. — Die scholastische Glaubensphilosophie aber ist, entgegen aller Anpreisung ihrer Bedeutung als *philosophia perennis*, nicht imstande gewesen, der nominalistischen Zersetzung ihrer Ergebnisse und ihrer Methode zu begegnen. Am Ausgang ihrer Entwicklung stossen wir in der Renaissance auf die verzweifelte Lehre von der doppelten Wahrheit, wonach ein Satz theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne und umgekehrt. Wie dieser Satz die Notwendigkeit, das unnatürliche Bündnis zwischen Glauben und Wissen in der Form, in der die Scholastik es vertreten hatte, zu trennen, mit grellem Licht beleuchtet, so bringen die dem Reformationszeitalter folgenden religionspoli-

tischen Kämpfe mit ungleich grösserem Nachdruck die Notwendigkeit zur Offenbarung, zwischen den christlichen Kirchen und dem modernen Staatswesen eine Trennung zu vollziehen. — Nun ist kein Zweifel, dass die Säkularisierung der Wissenschaft im weitesten Umfang gelungen ist (ob sie ganz gelingen kann, ist eine Frage, der wir nicht nachgehen wollen), nicht aber die Säkularisierung der Staaten. Schon die Rechtsstellung der Kirchen innerhalb der meisten modernen Kulturstaaten bringt das zum Ausdruck, darüber hinaus aber die Tatsache, dass das allgemeine Bewusstsein mit Begriffen wie „christlicher Staat, christliche Kultur, christliche Völker“ wie mit sicheren Marken, die ihren festen Bedeutungswert haben, rechnet. Dass diese Rechnung auf zweifelhafte Werte aufgebaut sein könnte, hat uns das furchtbare Erlebnis dieses Krieges gezeigt. Es dürfte darum die Frage geboten sein, ob denn das Christentum, ob die christlichen Kirchen ihrem Wesen nach ein so enges Verhältnis zu Volksleben und Kultur und zuletzt zum Staat fordern.

(Eine abschliessende Betrachtung folgt im nächsten Heft.)

*Bonn.*

Rud. KEUSSEN.

---