

Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur

Autor(en): **Keussen, Rudolf**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **7 (1917)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403903>

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.

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

IV.

Die Bruchlinie, die zwischen der rechtlich und politisch verfassten Kirche und der christlichen Gesinnungsethik zutage getreten war, zu schliessen, ist seit dem 12. Jahrhundert immer wieder mit den verschiedensten Mitteln versucht worden. Nicht nur die Kirche fühlte sich dazu verbunden, wenn sie den Anspruch aufrecht halten wollte, den Vollgehalt des christlichen Lebens in sich zu bewahren. Auch der Staat musste einer Gesinnung mit Abneigung, ja mit Feindschaft begegnen, die sich der kirchlichen Regelung entzog und damit dem gefährlichen Gedanken die Bahn öffnete, dass die theokratische Organisation nicht schon in sich den vollen Besitz der göttlichen Gnade sichere, diesen vielmehr durch mancherlei Zugeständnisse an die Welt und ihre Ordnungen schmälere. Denn auch das kaiserliche Imperium war als eine theokratische Organisation gedacht und ihre Gewalt sollte von Gottes Gnaden sein. Trotz aller geschichtlichen Umwandlungen, die, wie Otto von Freising zeigt, nicht unbemerkt bleiben konnten, sollte die Mystik ihres Ursprungs für Kirche und Staat das göttliche Recht auch ihrer gegenwärtigen Verfassung sichern und es erschien wie ein Angriff auf ihr ganzes Wesen, wenn man alles Gewordene hintenansetzend das angenommene ursprüngliche Idealbild zum Zeugen gegen ihre Gegenwart anrief. Es ist kein Zufall, dass Kaiser und Papst sich gegen Arnold von Brescia vereinigten, der für die Kirche das Ideal der evangelischen Armut, für das Imperium die Souveränität des römischen Volkes wieder herstellen wollte. Denn wie gegensätzlich sich auch Kirche und Kaisertum zueinander stellten, sobald die Frage der Vorherrschaft im Gottesstaate verhandelt wurde, in der Wahrung des theokratischen Machtgedankens verfolgten sie den gleichen Weg. Kein Gebiet des Lebens sollte es geben, das sich ihm entzog. — Allerdings

war die Kirche hier insofern im Vorteil, als sie mit der Verwaltung der Sakramente auch das religiöse Gnadenleben ihrer Regelung unterwerfen konnte, ein Gebiet, in dem zu herrschen dem Staat versagt bleiben musste. Um so mehr stützte dieser sich auf den Gedanken, dass er in der von Gott gewollten Naturordnung alles sozialen Lebens wurzle. Und für diese Auffassung bedeutete die kirchliche Lehre eine wesentliche Stärkung, dass auch der Urzustand, der dem Menschen in dem Besitz der übernatürlichen Gerechtigkeit die höchste sittliche Würde sicherte, dennoch rechtlicher und politischer Abhängigkeitsbeziehungen nicht hätte entbehren können¹⁾. Denn damit war die Folgerung gegeben, dass die Gnade auch im Erlösungsstande den Menschen nicht aus seiner sozialen und politischen Gebundenheit entheben könne und wolle, weiter die Folgerung, dass die Kirche den Staat als eine von Gott gewollte unentbehrliche Naturordnung des menschlichen Lebens anerkennen müsse, während umgekehrt der Staat die Vollendung der ihm zugewiesenen sittlichen Erziehungsaufgaben an der Menschheit nur durch die Unterstützung der Kirche gewährleistet sah. Aus diesem Verhältnis erklärt sich für Staat und Kirche die eigentümliche Verschmelzung ihres Wesens, vermöge deren der Staat ein durchaus geistliches Gepräge erhielt und in dem Schutze der religiösen und sittlichen Lebensordnung eine wesentliche Aufgabe erblickte²⁾, während die Kirche in der Verfolgung der gleichen Ziele zum politischen Rechtsorganismus auswuchs. Ferner erklärt sich aus diesem Verhältnis, dass das mittelalterlich religiöse Denken die Beziehung Gottes zur Welt und zur Menschheit durch einen juristisch gefassten Gesetzesbegriff verständlich zu machen versucht hat, eine Konstruktion, auf die wir im folgenden noch vielfach zurückzugreifen haben.

¹⁾ Vgl. die Belegstellen aus Thomas v. Aquin in meinem vorhergehenden Aufsatz, Internat. kirchl. Zeitschrift, 1917, Heft 1, S. 54, Anmerkung 2, und K. Sauter, Dantes Monarchie, S. 39.

²⁾ Vgl. hierzu die Formeln bei der Kaiserkrönung, v. Eicken, Mittelalterl. Weltanschauung, S. 373, Über die Abhängigkeit des mittelalterlichen Strafrechts von der kirchlichen Moral, ebenda, S. 559—575 und besonders 575 f. Am stärksten ist der geistliche Charakter des mittelalterlichen Staates wohl in Johannes v. Salisbury „Polycraticus“ herausgearbeitet, s. O. Willmann, Gesch. des Idealismus II/2, 437f., und C. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis, 1862, S. 160—173 u. S. 342—351.

In der Richtung dieses Denkens lag zunächst die Annahme, dass die Menschheit Gott gegenüber einen geschlossenen Verband bilde. Seine ideale Verkörperung findet dieser Verband in der Kirche, wobei die Tatsache nicht weiter viel ins Gewicht fällt, dass grosse Teile der Menschheit ausserhalb des kirchlichen Verbandes lebten. Die gemeinsame Abstammung aller von Adam¹⁾, die Erlösung aller durch Christus²⁾ soll das Recht dieser gedanklichen Konstruktion gewährleisten. So schliesst denn die *ecclesia* als ein allumfassendes Gebilde auch die weltlichen Ordnungen in sich ein³⁾. Denn auch diese sind dem mystischen Körper eingegliedert, dessen unsichtbares Haupt Christus ist⁴⁾. Auf die Ausgestaltung dieser Anschauung haben zweifellos die paulinischen Vorstellungen bestimmend eingewirkt⁵⁾. Denn gleich diesen will sie die innere Verbundenheit und göttliche Beseeltheit des kirchlichen Gemeinschaftskörpers zu zwingendem Ausdruck bringen. — Wie alles Seiende in dem göttlichen Schöpferwillen seinen Ursprung findet, so wird auch das menschliche Leben aus unseliger Vereinzelung in die Gemeinschaft mit Gott nur durch die Aufnahme in die Kirche und in den mystischen Leib Christi zurückgeführt. Somit ist „Ein-

¹⁾ „*Omnes homines sunt natura unum*“ (Thom. v. A., Comm. in IV sentent. dist. 24, q. 1 a 1, quaestiuncula 1, object. 3) et „*possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt.*“ S. th. II, 1. q. 81 a 1. Cf. N. Thoemes, Commentatio literaria et critica de S. Thomae Aquinatis operibus ad ecclesiasticum, politicum, socialem statum „*reipublicae christianae*“ pertinentibus, Berolini, MDCCCLXXIV, p. 109.

²⁾ S. th. III, q. 8 a 3, 6 u. 7.

³⁾ O. Gierke, Genossenschaftsrecht, 3. Band, S. 517, 518, Anmerkung 8, S. 520 u. 540. — Thomas v. A., S. c. Gent. IV, 76. — Lect. 2, ad Ephes. IV. — Universale Ausdehnung der Kirche nicht nur über das Diesseits, sondern auch das Jenseits mit Purgatorium und Himmel. Thomas, Opusc. 7, art. Sanct. Eccles. Cath. b. Thoemes, p. 111 f.

⁴⁾ Thom. v. A., S. th. II, 1, q. 81 a 1 u. III, 8, a 1 u. 2, „*genus humanum consideratur quasi unum corpus quod vocatur mysticum, cuius caput est ipse Christus et quantum ad animas et quantum ad corpora*“, dazu Troeltsch, Soziallehren I, 293, Anmerkung 128, S. 297 f., Anmerkung 131, u. Willh. Müller, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung, bei Thomas v. Aquin, in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XIX, Heft 1, herausgegeben v. Cl. Baeumker, S. 46 f., Anmerkung 1. — K. Vossler, Die göttl. Komödie I, 2, S. 415. Gierke, S. 537, Anmerkung 44.

⁵⁾ Röm. 12, 4 ff, I, Corinth. 12, 12 ff., Ephes. 1, 22 f.

heit die Wurzel alles und somit auch des gesellschaftlichen Seins“¹⁾).

Der organische Einheitsgedanke durchdringt daher nicht nur als kirchliches Einheitsgefühl die mittelalterliche Christenheit, er beherrscht in ihr auch die sozialen und politischen Anschauungen. In diesen kommt allerdings die Mystik des christlichen Grundgedankens nicht mehr so rein zur Geltung; denn er ist in weitem Umfang durch Aufnahme stoischer und mehr noch aristotelischer Anschauungen neutralisiert. So wird das thomistische Staatsbild sehr viel realistischer in seinen Einzelzügen, als seine religiös-spiritualistischen Grundlagen vermuten lassen²⁾. Unsere Darstellung wird das in der Folge noch deutlich zu machen haben.

Vorerst aber gilt es, das gedankliche Gerüste zu zeichnen, in das die Begriffe der thomistischen Ethik und Staatsphilosophie hineingebaut sind. Unbewusst hat Thomas auch für dieses Gerüste einen Gedanken verwendet, der ihm seinem ganzen Gehalt nach dem Umkreis der Offenbarungsreligion zu entstammen schien, der aber, wie die geschichtliche Nachprüfung zeigt, Form und Gepräge dem Geist der stoischen Philosophie verdankt: es ist der Begriff des Gesetzes. — Als „ewiges Gesetz“ (*lex aeterna*) stellt er die der göttlichen Weltvernunft immanente Ordnung der Dinge dar und diese setzt sich, da in der göttlichen Wesenheit Vernunft und Wille dasselbe sind, in eine allumfassende Regel für alles Geschehen um³⁾. Das Naturgesetz (*lex naturalis*) ist daher die durch den göttlichen Willen be-

¹⁾ O. Gierke, *Genossenschaftsrecht* III, 515. — Thomas v. Aquin, *De regimine principum* I, 1, 2, 3, 12, S. th. II, 1, q. 105 a 1, obj. 2. Hier wird die Notwendigkeit der Monarchie auf dieser Grundlage erwiesen, dazu Müller, a. a. O., S. 84 n. 2 u. 3. Dante, *Mon. I. c.*, 5—16, Für die Auffassung, dass die Einheitsordnung der menschl. Gesellschaft die göttliche Ordnung des Kosmos nachbilde, s. Thomas v. Aquin, *S. c. Gent.* III, 81, IV, 1 ff. Ja es heisst „*binarius numerus infamis*“ u. die päpstl. Theorie wirft ihren Gegnern das ketzerische *ponere duo principia* vor (Bulle „*Unam sanctam*“), Gierke III, 516 a 3, 520 a, 9. 546 a 68.

²⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen bei Troeltsch, *Soziallehren*, S. 333 f. u. R. Eucken, *Thomas v. Aquin und die Kultur der Neuzeit*.

³⁾ Thomas v. A., *S. th. II*, 1 q. 93 a 1 „*lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*“, vgl. dazu *I. c.* a 4 ad 1 u. q. 91 a 1. Troeltsch, a. a. O., S. 255 f., S. 257, Anmerkung 117. K. Werner, *Thomas v. Aquin II*, 541 f. Für den Zusammenhang dieser Lehren mit der stoischen Lehre vom sittlichen Naturgesetz, s. Troeltsch, a. a. O., 156—165, u. P. Barth, *Die Stoa*, 1903, S. 167 f.

wirkte Übertragung der *lex aeterna* auf die geschaffene Welt¹⁾. Es ist in dieser überall wirksam, aber nicht überall bewusst. Die vernunftlose Natur ist ihr zwar unterworfen, aber nur die vernünftigen Wesen nehmen vermöge ihrer Einsicht an der von der göttlichen Vernunft befassten ewigen Gesetzesordnung teil²⁾. Diese Einsicht äussert sich insbesondere als praktische Vernunft gegenüber dem menschlichen Willen. Sie gibt diesem das Gesetz (*regula*) des Handelns³⁾. Somit entstammt das Naturgesetz des sittlichen Handelns letzten Endes dem ewigen und göttlichen Gesetz und ist unveränderlich wie dieses⁴⁾. Aber indem es sich als praktische Vernunft dem Gewissen kundgibt⁵⁾, sieht es sich vor Schwierigkeiten gestellt, die die absolute Geltung der sittlichen Forderungen bedrohen. Denn das Reich des Handelns ist das Reich des Relativen und stellt notwendig auch die praktische Vernunft unter einschränkende Bedingungen, mit denen sie sich abfinden muss⁶⁾. Schon diese metaphysische Überlegung lässt die thomistische Ethik in die Kasuistik hinübergleiten, in eine Methode des Denkens, die ihr verderblich werden müsste, wenn nicht das christliche Ethos sie auf diesem Wege aufgehalten hätte. Denn die Norm des Handelns, zu der das Naturgesetz den Menschen verpflichtet, ist bei Thomas so allgemein gehalten, dass sie den widersprechendsten Deutungen Raum liesse. Sie lautet dahin, dass das Gute zu tun und zu erstreben, das Böse zu meiden sei⁷⁾. Erst durch die Verbin-

¹⁾ S. th. II, 1 q. 91 a 1 u. 2.

²⁾ L. c. „patet, quod *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*“ u. ebendort ad 3 — q. 90 a 4. Die *lex naturalis* ist *lex promulgata*, indem „*Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam*“. Hier tritt die juristische Form des Verhältnisses im Denken des Thomas hervor, vgl. auch O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, S. 610 f., Anmerkung 256.

³⁾ S. th. II, 1 q. 76 a 6 u. S. th. I, q. 79 a 11, cf. Thoemes, l. c. p. 44 u. 55.

⁴⁾ S. th. II, 1 q. 94 a 4—6, q. 97 a 1, Gierke, a. a. O., III, 610 f., Anmerkung 256. W. Müller, a. a. O., S. 65 f. Basilius Antoniades, *Die Staatslehre des Thomas ab Aquins*, Leipzig 1890, S. 80 f., cf. auch S. th. II, 2 q. 57 a 2.

⁵⁾ S. th. II, 1 q. 94 a 1 ad 2 „*synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis*“.

⁶⁾ S. th. II, 1 q. 94 a 4 „*ratio practica negotiatur circa contingentia*“, cf. a 3 u. 5, 97 a 1, Thoemes, l. c. p. 80. Müller, a. a. O., S. 22. Gierke, 630, Anmerkung 260.

⁷⁾ „*Quod bonum est faciendum et persequendum et malum vitandum*.“ Das Gute aber wird durch eine „*inclinatio naturalis*“ der Seele wahrgenommen. Den verschiedenen Neigungen entspricht dann der *ordo praeceptorum legis naturae*, S. th. II, 1 q. 94 a 2.

dung mit aristotelischen und christlichen Gedanken erhält die „ratio boni“ als Prinzip des sittlichen Handelns eine bestimmtere Fassung; erst dadurch gliedert sie sich zu einem System der sittlichen Lebensgüter, in dem der Reihe nach die Erhaltung des Individuallebens, die Erhaltung des Lebens der Gattung und ein Leben „secundum naturam rationis“ als erstrebenswerte Lebensziele erscheinen¹⁾. Das „nach der Natur der Vernunft“ geordnete Leben gibt — hierin ist Thomas ganz Aristoteliker — der menschlichen Lebensführung erst sittlichen Gehalt²⁾. Aus ihm sollen sich die Forderungen des sozialen Gemeinschaftslebens, soll sich vor allem als höchstes Lebensziel, das der Erkenntnis der Wahrheit geweihte Leben entwickeln lassen. Thomas vollzieht hier, genau so wie 1000 Jahre vor ihm Clemens von Alexandrien, eine merkwürdige Synthese zwischen griechischer Gnosis und christlicher Ethik, eine Synthese, die zugleich eine Verschiebung der Zielsetzung des christlichen Ideals zugunsten der Gnosis ist³⁾. Doch hiermit werden wir uns noch zu befassen haben, wenn wir die thomistische Lehre vom höchsten Gut besprechen.

Die einheitliche Zielsetzung für die christlich erleuchtete praktische Vernunft und für das philosophische Wahrheitsstreben gilt nicht nur für die Vollendungsstufe des sittlichen Lebens, sie beherrscht ebenso auch die diese erst vorbereitende Stufe der Lebensführung und Offenbarung. Hier gehen das Naturgesetz des Philosophen und der Dekalog des Theologen Hand in Hand. Dieser bringt nur zur Entfaltung, was in jenem schon enthalten ist und beide geben als „lex timoris“ der gleichen religiösen Stimmung Ausdruck⁴⁾. Es ist die Stimmung des

¹⁾ Die *inclinatio naturalis secundum naturam rationis* führt den Menschen „ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat“ l. c.

²⁾ S. th. II, 1 q. 94 a 3. Hier wird ganz aristotelisch ausgeführt: „cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem.“

³⁾ Vgl. hierzu E. Troeltsch, *Augustin* 1915, S. 65 f. u. 69 f. u. Fr. J. Winter, *Studien zur Geschichte der christl. Ethik*, Bd. I, Die Ethik des Clemens von Alexandrien, Leipzig 1882, S. 90 f., 93, 97, 102 u. besonders 109 f.

⁴⁾ Über die Ergänzung der Vernunft aus der Offenbarung, des Naturgesetzes aus dem Dekalog, s. Troeltsch, *Soziallehren* I, 262, dazu S. th. II, 1 q. 98 a 5, q. 100 a 3. — Über das alttestamentl. Gesetz als *lex timoris*, s. S. th. II, 1 q. 107 a 1 ad 2.

Menschen, der noch unter der Herrschaft der Sünde und darum auch der Sündenstrafe steht und durch äusseren Zwang zum Guten angehalten werden muss. Hier greift nun die Gnade mit ihrer Offenbarung der *lex amoris* ein. Sie stellt die sittliche Entwicklung des Menschen auf eine höhere Stufe, indem sie ihn aus innerem Antrieb und freier Neigung dem höchsten Gute sich zuwenden lässt. Doch unterlässt Thomas nicht zu bemerken, dass diese dem christlichen Glauben gemässe Stufe des sittlichen Lebens keineswegs von allen Gläubigen erreicht werde¹⁾. Wie aber die tatsächliche Erfahrung Abstufungen der sittlichen Lebensführung erkennen lässt, so ist auch die Theorie der sittlichen Lebensführung bei Thomas als Entwicklungs- und Stufenmoral gedacht²⁾. Der allgemeine Grundsatz des scholastisch-religiösen Denkens „Die Gnade vollendet die Natur, aber hebt sie nicht auf“³⁾ findet hier fruchtbarste Anwendung. Ruht doch das Ganze des sittlichen Lebens auf einer Wechselbeziehung zwischen beiden: Denn die menschliche Natur soll zwar durch die Gnade über sich selbst erhoben werden⁴⁾, aber doch so, dass sie damit zugleich zu sich selbst, zum Stand ihrer ursprünglichen Vollkommenheit zurückkehrt. Der *status naturae integrae* bildet somit das Anfangs- und Schlussglied der ganzen sittlichen Entwicklung. Ihr Anfang lässt das absolute Naturgesetz zur vollen Auswirkung gelangen; aber dieses Gesetz ist, wie oben schon erwähnt wurde (S. 228), „*lex aeterna*“. — Wer ihm ganz unterworfen ist, der tritt damit in den Gnadenstand eines heiligen und gerechten, dem göttlichen Willen entsprechenden, d. h. vollkommenen Lebens ein⁵⁾. — Nun erfährt

¹⁾ L. c. „*aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novae legis*“.

²⁾ Die thomistische Ethik als Entwicklungsmoral, s. S. th. II, 1 q. 106 a 3, q. 107 a 1, dazu die Ausführungen bei Troeltsch, Soziallehren I, 269, 271, 276 f., 278, Anmerkung 122, S. 282 u. 291, Anmerkung 127.

³⁾ S. th. I, q. 8 a 8 ad 2 „*Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati*“. Cf. I, q. 2 a 2 ad 1, „... praesupponit . . . gratia naturam . . . ut perfectio perfectibile“.

⁴⁾ Cf. S. th. II, 1 q. 110 a 1.

⁵⁾ Dieser Gnadenstand ist allerdings ein durch übernatürliche göttliche Kräfte bewirkter; in ihm wird die aktive Willenseinigung des Menschen mit dem göttlichen Willen von diesem so unterstützt, dass die ursprüngliche *imago Dei* der menschlichen Natur in eine *similitudo Dei* verwandelt wird, s. Troeltsch, Soziallehren I, 266, S. th. II, 1 q. 109 a 3.

allerdings der Natur- und Gnadenstand des Menschen durch die Einwirkung der Sünde eine tiefgreifende Veränderung¹⁾. Das Naturgesetz kann jetzt nur noch in bestimmter Begrenzung zur Geltung kommen; zu seiner Durchsetzung bedarf es des Zwanges und der Strafe²⁾. Eben dieser Mittel bedient sich auch noch das zu seiner Ergänzung bestimmte alttestamentliche Gesetz. Aber die sittliche Erziehung des Menschen findet dann in dem durch das sakramentale und sittliche Erlösungswerk Christi wieder gewonnenen vollkommenen Leben seinen Abschluss, in dem das Ideal des *status naturae integrae* von neuem erreicht wird und damit ein Lebensstand, der in der *lex amoris* eine vollkommene Durchdringung von Natur und Gnade offenbart³⁾. Unter dem Gesichtswinkel einer solchen Betrachtung hätte vielleicht auch Thomas ein bedingtes Einverständnis zu dem kühnen Satze Abaelards äussern können, dass die sittlichen Vorschriften des Evangeliums nur eine Wiederherstellung des von den Philosophen befolgten Naturgesetzes seien⁴⁾.

Wahrscheinlicher jedoch, dass er die Bedeutung dieses Satzes durch eine Reihe von Vorbehalten eingeschränkt hätte. Denn wenn auch die Fäden von Natur und Gnade, von Gesetz und Offenbarung in der thomistischen Ethik zusammenlaufen

¹⁾ S. S. th. II, 1 q. 85 a 1 u. 3—5.

²⁾ Vgl. Troeltsch, S. 378.

³⁾ Vgl. Troeltsch, a. a. O., S. 267. Doch ist der Satz „In der Erlösung handelt es sich nicht mehr um tunlichste Wiederherstellung des absoluten Naturgesetzes vermittelt der Kirche, sondern um eine mystische Seligkeit und Liebe, die mit dem Naturgesetz überhaupt nichts mehr zu tun hat, das bei absoluter wie bei relativer Gestalt doch immer an die sinnlich körperliche Wirklichkeit und an die natürliche Endlichkeit gebunden bleibt“ unrichtig. Die Lehre von der *resurrectio carnis* bringt zum Ausdruck, dass in den *status gloriae* die Wiederherstellung der sinnlichen Natur des Menschen und damit des absoluten Naturgesetzes einbegriffen ist, vgl. hierzu auch die Begründung für die Sichtbarkeit der Sakramente, S. c. Gent. IV, 56.

⁴⁾ Abaelard. *Theol. christ.* I, 2. „Si enim diligenter moralia Evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud, quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat“, b. Stöckl, A., *Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters*, Bd. I, S. 233, Anmerkung. Die gleiche Anschauung auch im *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, s. Reuter, *Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter*, Bd. I, 4. Buch, IV, S. 198 ff. u. 202 f. Vgl. auch die Behauptung, dass die Philosophen in ihrem Leben die höchste sittliche Vollkommenheit, d. h. die asketische erreicht hätten. *Theol. christ.* 414, 419, 424, Reuter, l. c. I, 191.

und sich verschlingen, so bleiben sie doch verschiedener, ja gegensätzlicher Art¹⁾. Sie verschlingen sich in dem Gedanken, dass die Norm der praktischen Vernunft in dem Streben nach dem Guten gegeben sei —, sie offenbaren ihre gegensätzliche Natur, sobald man fragt, worin das erstrebenswerte Gute bestehe. Denn alsdann zerlegt es sich in eine Wertreihe von Gütern, die durchaus wesensverschiedene Abstufungen in sich fasst²⁾. Die krönende Spitze dieser Wertreihe bildet das einzige absolute Gut für den Menschen: Die Seligkeit in Gott; ihm nachgeordnet sind die vielfachen Güter im Bereiche des individuellen und sozialen Lebens³⁾. — Auf das engste verknüpft finden wir ferner Natur und Gnade in dem Begriff des Gesetzes als der von Gott gewollten, dem menschlichen Gemeinschaftszweck angepassten sittlichen Ordnung⁴⁾. Aber diese Ordnung ist als relatives, durch die Sünde in seinen absoluten Forderungen eingeschränktes Naturgesetz, wesensverschieden von der Ordnung, die durch die Gnadensittlichkeit der *lex amoris* begründet wird. Zugleich erweist sich die naturgesetzliche Ethik mit ihren „*virtutes morales*“, durch welche nur die natürlichen Willensregungen diszipliniert werden⁵⁾, der höheren Ethik unterlegen, die durch Glaube, Liebe und Hoffnung als „*virtutes infusae*“ den Willen zu übernatürlicher Heiligkeit führt⁶⁾. Die Gnade bringt eben aus sich eine höhere Lebensform hervor als die Natur, wenngleich sie nur einer religiösen und sittlichen Aristokratie zugänglich ist. Denn die gesetzliche Bindung der natürlichen Moral, die alle verpflichtet, wird in

1) Vgl. hierzu Troeltsch I, 269.

2) Vgl. oben S. 5.

3) S. th. II, 1 q. 4 a 5 „*Duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita, et alia perfecta, quae in dei visione consistit*“, cf. S. c. Gent. III, 37, u. Comm. Pol. I, 10.

4) *Lex = quaedam rationis ordinatio ad bonum commune*, S. th. II, 1 q. 90 a 4.

5) „*Virtutes morales*“ zur Disziplinierung der *inclinatio appetitiva*, S. th. II, 1 q. 57 a 1, sie bestehen daher „*in perfectione intellectus practici et voluntatis*“, s. Thoemes, l. c. p. 67, u. sind wesentlich gleich den *virtutes cardinales*, S. th. II, 1 q. 61 a 1.

6) Glaube, Hoffnung und Liebe als *virtutes infusae* „*quas deus in nobis sine nobis operatur*“, S. th. II, 1 q. 67 a 1, 2 u. 3. Sie sind daher eigentlich keine menschlichen Tugenden, sondern *virtutes superhumanae vel divinae*, l. c. q. 61 a 1.

der christlichen Kirche durch den freiwilligen Gehorsam derer übertroffen, die den Räten des Evangeliums folgen und vermöge ihrer Vollkommenheit recht eigentlich das regnum Christi bilden¹⁾. Sie allein sind berufen, das höchste Lebensideal der *vita contemplativa* zu verwirklichen, das, wie Thomas sagt, mehr auf den Verkehr mit Gott und den Engeln gerichtet ist als auf den Verkehr mit den Menschen²⁾. Insofern sich in dieser Zielbestimmung die Liebe zu Gott unmittelbar kundgibt³⁾, besitzt das beschauliche Leben auch höheren Wert und ist verdienstvoller als das tätige Leben der Weltleute⁴⁾.

Nun aber ist es merkwürdig, dass Thomas, indem er das christliche Gnadenleben in seiner höchsten Steigerung und Kraftanspannung zu zeichnen unternimmt, im weitesten Umfang der Verführung der aristotelischen Denkweise unterliegt. Denn zunächst bedeutet für ihn die *vita contemplativa* eine intellektuelle Tätigkeit⁵⁾, die in der Betrachtung der Wahrheit ihr Objekt findet⁶⁾. Alle Wahrheitserkenntnis aber wurzelt in Gott⁷⁾. Daher ist die Erkenntnis Gottes das letzte Ziel unseres geistigen Lebens und zugleich die Ursache unserer höchsten Beseligung. Diese wird also nur auf dem Wege der Erkenntnis erreicht⁸⁾. — Auf ihm allein gelangt die wesentlich auf Er-

¹⁾ S. hierzu Troeltsch, a. a. O., S. 292.

²⁾ S. th. II, 1 q. 3 a. 5.

³⁾ S. th. II, 2 q. 182 a. 2.

⁴⁾ S. th. II, 2 q. 152 a. 2 u. 4 q. 182 a. 2, vgl. hierzu auch Stöckl, *Gesch. d. mittelalterl. Philosophie*, Bd. II, S. 702 f., u. J. Baumann, *Die klassische Moral des Katholizismus*, *Philos. Monatshefte*, 1879, S. 456 f.

⁵⁾ S. th. II, 2 q. 180 a. 7 ad 1 „dicendum quod *vita contemplativa licet essentialiter consistat in intellectu*“.

⁶⁾ S. th. II, 1 q. 57 a. 1 „*consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus*“, cf. auch S. th. I, q. 79 a. 11.

⁷⁾ S. th. I, q. 16 a. 5 u. 6, vgl. dazu Keussen, *Thomas v. Aquin, Sein Verhältnis zum Christentum und zur Philosophie*, *Internat. kirchl. Zeitschr.*, 1911, Heft 1, S. 44.

⁸⁾ S. c. Gent. III, 25, 38—63. S. th. I, q. 26 a. 2, II, 1 q. 57 a. 1 ad 2. Die Betätigung der intellektuellen Tugenden „*est quaedam inchoatio perfectae beatitudinis quae in contemplatione veri consistit*“. Das Objekt der Seligkeit aber ist Gott „*quod est summum speculabile*“. — L. c. II, 1 q. 3 a. 4 u. namentlich 5, „*oportet quod beatitudo sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi objecti: optima autem potentia est intellectus, cuius objectum optimum est bonum divinum*“. — Vgl. dazu J. Baumann, a. a. O., S. 451 f., Ziegler, *Geschichte d. christl. Ethik*, S. 284, M. de Wulf, *Gesch. d. mittelalterl. Philosophie* (übers. v. Eisler), S. 304 n. 323.

kenntnistätigkeit angelegte menschliche Natur¹⁾ zur Vollendung. Sie vollendet sich, indem sie sich denkend in Gott versenkt²⁾. Denn damit wird sie Gott ähnlich, dessen wesentliche Tätigkeit ja gleichfalls ein Denken und Erkennen seiner selbst ist³⁾. „Die Vernunft, wenn sie doch das Herrlichste ist, denkt sich selbst und ihr Denken ist ein Denken des Denkens⁴⁾.“ Diese aristotelischen Sätze kann man ohne Einschränkung auch als die Schlusssätze der thomistischen Metaphysik bezeichnen. Das Selbstdenken Gottes findet in dem Gottdenken des Menschen sein Nachbild. — Allerdings reicht, diese Bemerkung hat schon Aristoteles gemacht, das Denkvermögen des Menschen nicht aus, um im Erkennen Gott gleich zu werden⁵⁾. Dieses notwendige Zugeständnis benutzt Thomas, um seiner aristotelisch gedachten Lehre vom höchsten Gut ein christliches Gepräge aufzudrücken. Die letzte Erkenntnis von Gott vermag nicht der Mensch sich selbst zu geben: sie ist göttliche Gnadenmitteilung, die als *visio beatifica* den Seligen in der ewigen Welt zuteil wird⁶⁾. „In statu praesentis vitae“ kann auch die denkende Betrachtung des weltabgewandten Heiligen die letzten Geheimnisse des göttlichen Wesens nicht durchschauen⁷⁾, es sei denn, dass er für kurze Zeit (*per aliquod tempus*) durch mystische Entrückung gleich Paulus in den Himmel versetzt werde⁸⁾. Das normale christliche Bewusstsein besitzt nur im Glauben, der übrigens als *virtus infusa* gleichfalls eine mystische Gnadengabe ist⁹⁾, einen Schlüssel, der ihm die Pforte zu den über-

¹⁾ *Operatio propria hominis est intelligere*. S. c. Gent. II, 76, cf. S. th. II, 2 q. 182 a 1.

²⁾ S. c. Gent. III, 37.

³⁾ S. c. Gent. III, 25 „*Deo assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est*“, cf. dazu S. c. Gent. I, 45 „*quod intelligere Dei est sua essentia*“ u. Stöckl, a. a. O., S. 183.

⁴⁾ Aristoteles *Metaph.* XII, 9, 1074 b. 17 ff., cf. 7, 1072 b. 24 ff., u. *Eth. Nik.* X, 8, 1178 b. 5 ff.

⁵⁾ Als Grund führt Aristoteles an, dass es sich nicht dauernd in der göttlichen Klarheit erhalten könne. *Metaph.* XII, 7, 1072 b. 14 ff.

⁶⁾ S. c. Gent. III, 42 u. 43.

⁷⁾ S. th. II, 1 q. 3 a 2 u. 6, II, 2 q. 180 a 5, S. c. Gent. III, 39.

⁸⁾ S. th. S. c. Gent. III, 40. S. th. II, 2 q. 175, wo in einer merkwürdig nüchternen Art die ekstatischen Visionen des Paulus besprochen werden, vgl. dazu die Bemerkung bei Ziegler, *christl. Ethik*, S. 295.

⁹⁾ Als „*virtutes infusae*“ gelten Thomas die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, „*quas deus in nobis sine nobis operatur*“, S. th. II, 1 q. 67 a 1, 2 u. 3.

aber nicht widervernünftigen göttlichen Wahrheiten¹⁾ öffnet, und zwar durch symbolische Erkenntnis (analogice). Die Entfaltung dieser Erkenntnis wird aber zuletzt doch wieder dem intellectus speculativus als Aufgabe zugewiesen²⁾. Der Intellekt bleibt das seiner Natur nach bevorrechtete Mittel, durch das wir uns der göttlichen Wahrheit und damit der Seligkeit als dem höchsten Gute nähern können³⁾. Thomas selbst hat zweifellos in der so empfundenen „Seligkeit der Abstraktionen“ einen Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit zu kosten geglaubt⁴⁾. Noch spüren wir die Stärke dieser Empfindung in dem Satz, dass die Wahrheit, also ein intellektuelles Gut, das Ziel des ganzen Universums sei⁵⁾.

Mit dieser intellektualistischen Zielsetzung steht Thomas ganz im Banne der griechisch-aristotelischen Denkweise. Die Vollendung der menschlichen Erkenntnis schliesst die Vollendung der menschlichen Natur und somit auch ihres sittlichen Wesens in sich ein. Der unbedenkliche Anschluss an diese, dem christlichen Empfinden ursprünglich fremde Theorie, lässt sich wie für die altchristliche Gnosis so auch für Thomas aus verschiedenen Gründen erklären. — Zunächst aus der fast ausschliesslich theologischen Einstellung des Erkenntnistriebes! Alle Wahrheit wird auf Gott bezogen⁶⁾ und nur durch diese Beziehung beseligt sie auch das menschliche Begehren⁷⁾. Auf diese Voraussetzung ist denn auch der Satz gegründet, dass der intellectus speculativus das Instrument der höchsten Glückseligkeit sei⁸⁾. Dazu kommt als ein weiterer Grund die Gleichstellung des dem Leben der Betrachtung sich hingebenden Denkers mit dem weltabgewandten, von der Gottesliebe erfüllten Aszeten. Der intellectus speculativus führt eben nur solche Jünger in das Reich der göttlichen Wahrheit ein, die zugleich für den intellectus practicus die Pflicht der Entsagung gegen-

¹⁾ Für diese Unterscheidung vgl. S. c. Gent. I, 6 u. 7.

²⁾ Vgl. hierzu meine Ausführungen in dem Aufsatz über Thomas von Aquin, Internat. kirchl. Zeitschr., 1911, Heft 1, S. 59.

³⁾ Vgl. M. de Wulf, Geschichte d. scholast. Philosophie, Nr. 273, S. 253. Ziegler, a. a. O., S. 284.

⁴⁾ S. dazu de Wulf, a. a. O., 273, S. 253.

⁵⁾ S. c. Gent. I, 1, cf. S. th. II, 2 q. 167 a 1.

⁶⁾ Cf. S. th. I, q. 16 a 5 u. 6.

⁷⁾ S. th. II, 1 q. 5 a 6, c. Gent. III, 53.

⁸⁾ S. th. II, 1 q. 1 a 8, cf. l. c., q. 57 a 6.

über allen Bedürfnissen ihrer sinnlichen Natur anerkennen und diese Entsagung bewähren, indem sie in Befolgung der evangelischen Räte ihr Leben durch die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams binden¹⁾. — Die Weltfremdheit des in seine theologischen Spekulationen versunkenen Mönches wird damit, so scheint es, von Thomas zum sittlichen Ideal erhoben. Ihm fließt in der Zelle stiller Betrachtung alle Seligkeit zu, die dem Menschen hier auf Erden erreichbar ist²⁾, während er zugleich den Genuss ewiger Seligkeit in einem künftigen Leben erhoffen darf. Griechische und christliche Wertmassstäbe sind in diesem Bilde verschmolzen, das in der thomistischen Ethik mit dem Anspruch auftritt, die höchste Stufe sittlicher Lebensführung zu bezeichnen.

Aber ein charakteristischer Zug dieser mittelalterlichen Ethik ist es nun, dass dieses höchste Ideal nicht alle verpflichtet. Es wendet sich vielmehr, mit Kant zu reden, an die „Volontäre der Sittlichkeit“, die durch eigene Naturanlage und göttliche Gnade gewillt und befähigt sind, den schmalen Weg asketischer Weltentsagung zu gehen. Der Satz, dass das Ziel der menschlichen Gesellschaft dasselbe sei wie das des Einzelmenschen³⁾, bedarf daher bestimmter Einschränkungen. Wohl verbindet das Streben nach Glückseligkeit die Menschheit zu einem gemeinsamen Ziel. Aber weder sind die Wege tugendhaften Lebens, die zu ihm hinführen, als solche gleichen Wertes, noch auch ist das erreichte Ziel völlig gleicher Art. Denn auch die Seligkeit im Jenseits zeigt Abstufungen, die dem nicht gleichmässigen Verdienst der Lebensführung im Diesseits entsprechen⁴⁾. Dem verschiedenen Grade der sittlichen Annäherung

¹⁾ Durch die Befolgung der evangelischen Räte wird die religio begründet, „*quae statum perfectionis profitetur*“, S. th. II, 1 q. 108 a 4.

²⁾ Die Ausübung der intellektuellen Tugenden bedeutet „*quaedam inchoatio perfectae beatitudinis quae in contemplatione veri consistit*“, S. th. II, 1 q. 57 a 1.

³⁾ „*Oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est unius hominis*“, de regim. principum I, 14.

⁴⁾ „*Cum finis proportionaliter respondeat his quae sunt ad finem, oportet quod sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participant finem . . . intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter praeparantur ad finem, quaedam enim sunt maioris virtutis, et quaedam minoris, virtus autem est via ad felicitatem, oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, qua quidam perfectius, quidam minus perfecte divinam substantiam videant*, S. c. Gent. III, 58.

an Gott ist die Beseligung der vollendeten Geister angepasst. Auch in ihrer Vollendung zeigt somit die sittliche Welt noch verschiedene Abstufungen. Mit ihren Wertstufen gliedert sie sich dem metaphysischen Stufenreiche ein, das in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit die göttliche Güte und Vollkommenheit zur Darstellung bringt¹⁾. Wie bei Augustinus sind auch bei Thomas sittliche, ästhetische und metaphysische Gedanken ineinander verwoben, um dem abgeschlossenen Weltbilde im Ganzen den Charakter einer Theodizee zu verleihen. Auch das Böse gehört darum in die Welt hinein, die berufen ist, Gottes Gerechtigkeit, die Schönheit und Harmonie seines Schöpfungswerkes, die Vollkommenheit seines Wesens zu offenbaren. Die göttliche Zweckbestimmung beherrscht das Universum in allen seinen Teilen, nur dass die widerstrebenden Kräfte in ihm die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, dem sie sich innerlich entfremdet haben, als unseligen Zwang und Verdammnis empfinden müssen²⁾. Aber auch ihr Widerstreben bleibt der Allmacht des göttlichen Willens und Gesetzes unterworfen und kann daher weder die sittliche noch die ästhetische Harmonie des Universums stören. Vielmehr müssen zu dieser das Böse und Hässliche einen geradezu notwendigen Beitrag liefern. Das sittliche Weltbild wäre unvollkommen, wenn es nicht ebenso die Güte und Barmherzigkeit Gottes an den zur Seligkeit Berufenen, wie seine strafende Gerechtigkeit gegenüber den zur Verdammnis bestimmten zur Darstellung brächte³⁾. Und disharmonisch wäre auch das ästhetische Weltbild, wenn nicht das Licht der Liebe und Erkenntnis in seiner Verteilung über das Reich der Seligen abgetönt würde, bis es sich endlich im Schattendunkel unseliger Bosheit und Unwissenheit ganz

¹⁾ Vgl. hierzu Karl Werner, Thomas von Aquin I, 526, und meine Abhandlung über Thomas von Aquin, Internat. kirchl. Zeitschr., 1911, S. 49.

²⁾ Vgl. K. Vossler, Die göttliche Komödie I, 1. S. 173 f.

³⁾ S. th. I, q. 23 a 5 ad 3. In diesem Gedanken liegt die Begründung für die viel angefochtene thomistische Lehre, dass die Seligkeit der Seligen im Himmel durch den Anblick der Leiden der Verdammten vermehrt werde. Ihr Empfinden kann wohl im Sinne des Thomas als triumphierende Genugtuung über das Walten der göttlichen Gerechtigkeit bezeichnet werden. Diese Erklärung erscheint uns einfacher und verständlicher als die komplizierte psychologisch-metaphysische Überlegung, mittelst deren Vossler in seinem Buche über die göttliche Komödie den thomistischen Gedanken begreiflich machen will.

verliert. Auf dem Kontrast und dem Ausgleich aller Werte beruht eben die Harmonie der göttlichen Weltordnung¹⁾. Diese erscheint als das Allumfassende, demgegenüber eine metaphysische Isolierung gar nicht möglich ist, während der Versuch einer sittlichen Isolierung sich durch das Empfinden des Ungenügens und der Unseligkeit selbst bestraft. — Als eine organisch verbundene und ästhetisch ausgeglichene Mannigfaltigkeit stellt sich also das Bild der Weltwirklichkeit für Thomas in seinen verschiedenen Stufen dar. Verbunden und ausgeglichen werden diese Stufen durch das göttliche Gesetz, dessen Wirksamkeit durch die metaphysische und sittliche Wesensart der Stufen bedingt ist. Anders äussert sich daher das Gesetz in der bewusstlosen Natur, anders in der Welt der vernünftigen und frei wollenden Geister, anders gegenüber der gefallenen und sündigen Menschheit und anders im Reiche der erlösenden Gnade. — Aber das bleibt bei aller Einzelausgestaltung der leitende Schlussgedanke der thomistischen Metaphysik: Gott beherrscht durch sein Gesetz die Welt in allen ihren verschiedenen Formen und Werten. Auf den theokratischen Welt herrschaftsgedanken ist dieser Weltbegriff abgestimmt. — Mit ihm steht, wie wir sehen werden, der die thomistische Ethik und Gesellschaftslehre durchdringende hierarchische Weltherrschaftsgedanke in genauem Einklang. Ein von der göttlichen Gnade erfülltes und der priesterlichen Leitung unterstelltes Lebenssystem, das ist der Sinn der thomistischen Weltanschauung.

(Fortsetzung folgt.)

Bonn.

Rudolf KEUSSEN.

¹⁾ Vgl. hierzu die Dissertation von W. Molsdorf, Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung des Thomas von Aquin, Jena 1891, und besonders auch S. th. I, q. 23 a 5 ad 3 u. 65 a 2.
