

Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur

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

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403895>

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.

(Vgl. „Intern. kirchl. Zeitschrift“, 1915, Heft 2 und 3.)

III.

„Die augustinische Idee vom Gottesstaate, der von den christlichen Völkern im Rahmen der Kirche Gottes aufgerichtet werden sollte, war die fruchtbarste und verhängnisvollste Gabe zugleich, die das wachsende Mittelalter entgegennahm¹⁾.“ Das Verhängnis, das in dieser Gabe verborgen lag, hat Augustin selbst nur wie ein Schatten in seinem Verhalten in den donatistischen Streitigkeiten gestreift²⁾. Im ganzen bleibt ihm der widerspruchsvolle Gedanke des christlichen Machtstaates, d. h. die Möglichkeit einer realen Umsetzung des Begriffs des Gottesstaates in die Wirklichkeit des Weltstaates, ein unvollzogener, ja unvollziehbarer Gedanke. Er spricht wohl einmal davon, dass das römische Staatswesen durch eine „purgatio christiana“ einen ganz anderen Gehalt gewinnen könne; aber zuletzt hindert seine pessimistische Weltbetrachtung eine durchgreifende Ausbildung dieses Gedankens³⁾. Der Gottesstaat bleibt für ihn die verklärte Kirche der Heiligen, deren Abglanz dann auch auf der Kirche auf Erden ruht und ihren dogmatisch-religiösen und sittlichen Entscheidungen überirdische Autorität verleiht⁴⁾. Dass diese Autorität sich einmal gegen den Staat oder den Inhaber des Imperiums

¹⁾ K. Sauter, Dantes Monarchie, S. 6.

²⁾ S. meine Ausführungen „Internat. kirchl. Zeitschrift“, 1915, Heft 3.

³⁾ Vgl. hierzu besonders Ernst Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, S. 136 f., S. 154 f., Anmerkung 1. — Augustinus, de Civ. D. II. 29 u. V. 19.

⁴⁾ Vgl. H. Reuter, Augustinische Studien, Kapitel III, Die Kirche „das Reich Gottes“, besonders S. 120, 121, Anmerkung 1, S. 129 u. 150.

wenden könne, diese Möglichkeit hat Augustin überhaupt nicht erwogen. Soweit seiner kirchlichen Denkweise theokratische Bestrebungen einverleibt sind, zielen sie auf eine religiös-sittliche Beeinflussung des staatlichen Lebens durch die Organe der Kirche¹⁾. Ein patriarchalisches Freundschaftsverhältnis scheint ihm der für das Verhältnis des christlichen Staates zur Kirche erwünschte Zustand zu sein²⁾. In den Händen des Kaisers und seiner Beamten ruht dabei die regierende Gewalt; doch ihre Anwendung soll von dem Rate der Bischöfe geleitet werden, von ihrer moralischen Einwirkung sollen die Entschliessungen und Verordnungen der Behörden Zeugnis ablegen. Und zweifellos ist ein solches Bündnis auch im Sinne der kaiserlichen Politik gewesen, die in der Kirche eine Stütze ihrer Autorität erblicken mochte, deren sie in diesen Jahrhunderten dringend bedurfte, wo die Zersetzung des Heerwesens und des Beamtentums, wo die mit dem Zerfall der wirtschaftlichen Verhältnisse und dem wachsenden Steuerdruck fortschreitende Verarmung die beginnende Auflösung des römischen Imperiums und seiner Staatsmacht immer deutlicher hervortreten liessen³⁾. Ein Anlehnungsbedürfnis bestand also auf beiden Seiten, nur dass dieses entsprechend ihrer Eigenart beim Staate mehr durch politische, bei der Kirche mehr durch dogmatische, sittliche und auch durch kirchenrechtliche Beweggründe geleitet war. In ihrer Verfolgung machte sich der Staat die geistlichen Lebenszwecke und -normen zu eigen, während die Kirche dem theokratisch-absolutistischen Kaisergedanken huldigte⁴⁾. Das Ergebnis dieser Verbindung kann man etwa in dem Edikt des Kaisers Justinian an den Patriarchen Epiphanius ausgedrückt finden, in dem er sagt: Priestertum und Kaisertum seien die grössten Güter der Menschheit, indem jenes die göttlichen Dinge verwalte, dieses die menschlichen leite und in Obhut nehme. Der Sorge der Kaiser „circa vera dei dogmata et circa sacerdotum honestatem“ entspreche die Fürbitte, welche die

¹⁾ S. „Internat. kirchl. Zeitschrift“, 1915, S. 269, und E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, Bd. 1, S. 160 f.

²⁾ Reuter, a. a. O., S. 142 f.

³⁾ Vgl. hierzu die lebensvolle Darstellung von G. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit in d. alten Kirche, III. Buch, 1. Kapitel.

⁴⁾ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen, I, S. 192 f.

Priester allezeit bei Gott für die weltliche Regierung einlegten¹⁾. Dieses Programm hat allerdings weder Justinian noch seine Vorgänger und Nachfolger auf dem byzantinischen Thron gehindert, ohne Rücksicht auf die *honestas sacerdotum* den Bischöfen mit den brutalsten Gewaltmassregeln zu begegnen, die ihrer Kirchenpolitik widerstrebten. Die Lebensschicksale des Athanasius wie des Chrysostomus legen dafür Zeugnis ab. Zugleich sehen wir, wie die dogmatischen Formeln mit ihrem Anspruch, die *vera dei dogmata* zu sein, zu politischen Schlagworten und Parteinamen entarten, und wie der Gassenpöbel aufgeboten wird, um ihre gewaltsame Durchsetzung zu sichern. Im ganzen erweist sich das durch politische Interessen herbeigeführte und gehaltene Bündnis zwischen der alten Kirche und dem römischen Staatswesen in seinem religiösen und sittlichen Ergebnis als ein unerfreuliches. Die staatliche Gesetzgebung wurde von dem Geiste religiöser Intoleranz erfüllt²⁾. Dagegen ist es der Kirche nicht gelungen, schon infolge der asketisch weltverneinenden und staatsfremden Gesinnung, die ihre geistigen Führer beseelte, eine Wiedergeburt des antiken Staates durch eine Erneuerung seines politischen, sozialen und wirtschaftlichen Wesens herbeizuführen³⁾. Die dahin zielenden Wünsche Augustins sollten erst unter den Verhältnissen einer auf ganz anderer politischer und rechtlicher Grundlage erbauten Welt der Verwirklichung nahe gebracht werden. Erst die Verbindung der Kirche mit den germanischen Völkern und Staaten hat den christlichen Staat im engeren Sinne, d. h. den mittelalterlichen Staat geschaffen.

Der mittelalterliche Staat ist von dem Streben geleitet, dem christlichen Kulturgedanken auf allen Lebensgebieten durchgreifende Geltung zu verschaffen⁴⁾. Die Widerstände, die sich diesem Streben entgegenstellten, sind schon deshalb um vieles

¹⁾ Novella 6, Corp. iuris civilis, vol. III. b. Mirbt, Quellen z. Geschichte d. Papsttums etc., p. 74, No. 175.

²⁾ S. Heinr. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 2. Aufl. 1913, S. 134 ff.

³⁾ Troeltsch, Soziallehren, I, S. 179. „Eine innerlich einheitliche, christliche Kultur gab es weder tatsächlich noch in der Idee und im Prinzip. Der ganze Gedanke war dem Altertum fremd.“ Dazu Uhlhorn, Die Gesch. d. christl. Liebestätigkeit, Bd. II, S. 5 f., und Troeltsch, Augustin, S. 47 ff., Anmerkung.

⁴⁾ Eine gute Ausprägung dieses Gedankens bei A. Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert. 2./3. Aufl. 1902, S. 24 f.

schwächer als die, welche die alte Kirche bei der Bekehrung der römisch-griechischen Welt zu überwinden hatte, weil eine gebildete Oberschicht mit einer tief gegründeten und weit umfassenden Kulturüberlieferung bei den kulturlosen Germanen gar nicht in Frage kam¹⁾. Die Bekehrung der Massen aber durch staatliche Zwangsmassnahmen ist hier wie dort ebenso sehr durch politische wie durch religiöse Beweggründe veranlasst²⁾. Der Stand der Volkssittlichkeit wurde daher durch den Übertritt zum katholischen Kirchentum auch bei den germanischen Völkern kaum geändert. Schon ihr kriegerischer Charakter bot dem Einleben in christliche Gedankenweise grosse Schwierigkeiten. Sah sich doch Ulfilas aus diesem Grunde veranlasst, aus seiner Bibelübersetzung die Bücher der Könige fortzulassen³⁾, weil er befürchten zu müssen glaubte, dass die alttestamentlichen Kriegs- und Schlachtenschilderungen die Gemüter seiner Stammesgenossen aufreizen würden. Und auch im fränkischen Reiche mussten immer wieder gesetzliche Verbote ergehen, die Geistlichen und Bischöfe von der Beteiligung an der Jagd und am Kriege abzumahnem; mit wie geringem Erfolg, ersehen wir daraus, dass allein zwischen 886 und 908 zehn deutsche Bischöfe auf dem Schlachtfelde fielen⁴⁾. Überhaupt bildet die Klage über das weltliche Leben der Geistlichkeit einen immerwährenden Gegenstand der Verhandlungen auf den fränkischen Reichssynoden⁵⁾. Die Ehelosigkeitsverpflichtung der

¹⁾ Troeltsch, a. a. O., S. 200, Anmerkung, und Troeltsch, Augustin, S. 45.

²⁾ Hier besteht kein wesentlicher Unterschied der Politik bei Konstantin und seinen Nachfolgern, wie bei Chlodowech und Karl dem Grossen. — Ganz naiv schildert Gregor von Tours die Vermischung politischer mit religiösen Beweggründen, wenn er Chlodowech als Begründung für seinen Eroberungszug gegen die Westgoten die Worte in den Mund legt: „Es bekümmert mich sehr, dass diese Arianer noch einen Teil Galliens besitzen.“ Fränk. Gesch. II, S. 37.

³⁾ Th. Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik, S. 342.

⁴⁾ A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 653. Vgl. auch v. Eicken, a. a. O., S. 188.

⁵⁾ Hierüber und über die Habsucht der Geistlichen siehe die bewegliche Klage Karls des Grossen bei Hauck, Bd. II, S. 198 f.: „Wir wollen die Männer, welche die Hl. Schriften nicht allein selbst lernen, sondern auch andere lehren sollen, fragen: . . . was es bei ihnen heisst, die Welt verlassen oder, woran die, welche die Welt verlassen, von denen, welche ihr folgen, unterschieden werden können, ob daran allein, dass sie kein Schwert tragen und nicht öffentlich verheiratet sind. Auch muss man sie fragen, ob der die Welt

Priester hat erst die Reformbewegung von Clugny in Verbindung mit den Gewaltmassnahmen Gregors VII. einigermassen durchzusetzen vermocht. — Auch das Mönchtum hat weder im Merowingener-, noch auch im Karolingerreiche sich eine besondere Achtung erringen können, was bei dem sittlichen Tiefstand vieler Klöster wohl erklärlich ist, wobei für die herrschenden Kreise der Umstand sicher mitbestimmend war, dass man unbequeme Familienangehörige und lästige Mitbewerber sich häufig dadurch vom Halse schaffte, dass man sie „zu Mönchen scheeren“, d. h. im Kloster verschwinden liess¹⁾. Noch Alcuin hat sich, wiewohl selbst Mönch, über den religiösen und sittlichen Vorzug des Mönchslebens vor dem Weltleben recht zurückhaltend geäussert²⁾. Der barbarischen Roheit des sittlichen Lebens hat im Frankenreiche bis zur Zeit Karls des Grossen der Tiefstand der geistigen Bildung entsprochen³⁾. Die Klage Gregors von Tours ist kaum übertrieben: Die Pflege der schönen Wissenschaften sei in den Städten Galliens so sehr in Verfall geraten, dass sich kein Gelehrter finde, dem die Kunst der Rede zu Gebote stände, um in Prosa oder Versen die Begebenheiten der Gegenwart für die Nachwelt aufzubewahren. Seine eigene Chronik und auch die gleichgerichteten Werke seiner Nachfolger geben diesem Urteil insoweit recht, als sie uns zeigen, dass ihnen selbst die elementare grammatische Beherrschung der lateinischen Sprache fehlte⁴⁾. Alle Kultur, die Kultur der Sprache und der Wissenschaft, die Kultur des Rechtes und der Sittlichkeit, musste von der Kirche erst geschaffen oder unter Benutzung gegebener Rechtsgewohnheiten den eigenen Zwecken angepasst werden. Diese Leistung hat die Kirche zunächst im Dienste des Staates vollbracht.

verlassen hat, der nicht ablässt, Tag für Tag seinen Besitz zu vermehren, auf jede Weise und durch jeden Kunstgriff, indem er bald die Seligkeit des Himmels verheisst, bald die ewige Pein der Hölle droht, indem er im Namen Gottes oder irgendeines Heiligen die Reichen wie die einfältigen Armen ihrer Habe beraubt, den rechtmässigen Erben ihr Erbteil entzieht, dadurch eine Menge Leute in Armut stürzt und so zu Verbrechen und Übeltaten antreibt.“

¹⁾ v. Eicken, a. a. O., S. 188 f.

²⁾ A. Hauck, a. a. O., II, S. 139.

³⁾ W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 6. Aufl., 1893, Bd. I, S. 96.

⁴⁾ W. Wattenbach, a. a. O., S. 99 u. 106.

Denn das Verhältnis der Kirche zum Staat war im fränkischen Reiche rechtlich von vornherein auf eine ganz andere Grundlage gestellt als im römischen Staatswesen. Hier hatte sich die Kirche ihr kanonisches Recht selbst schaffen können, ohne dass dem Staat ein Einfluss auf diese Rechtsbildung möglich gewesen wäre. — Im Frankenreiche dagegen hat der Staat namentlich in den neu erworbenen germanischen Gebietsteilen durch Gründung von Bistümern, durch die von ihm berufenen und geleiteten Reichssynoden, durch Überwachung des kirchlichen Lebens die Kirche recht eigentlich erst organisiert oder, wo sie schon bestand, in strenger Vormundschaft gehalten¹⁾. Die eigentümliche Verschiebung in dem Rechtsverhältnis von Staat und Kirche, die hier zutage tritt, baut sich auf dem Eigenkirchenrecht auf, das dem Grundherrn und bei der gewaltigen Ausdehnung des Krongutes vor allem dem Könige das Eigentums- und Besetzungsrecht an den auf seinem Grund befindlichen Kirchen und Klöstern sicherte. So ist die fränkische Reichskirche von vornherein durch ihre Einbeziehung in das staatliche Lehenswesen und das in ihm wurzelnde Investiturrecht dem Staate dienstbar geworden²⁾. Aber in diesem Dienste hat sie dem Staate ihr eigenes Gepräge aufgedrückt, das, was Ehrhard treffend den „Klerikalismus“ des mittelalterlichen Kulturlebens genannt hat, die Beherrschung von Recht und Politik, von Wissenschaft und Kunst durch religiöse und kirchliche Gedanken³⁾. Dadurch wird, ohne dass zunächst die folgenschwere Bedeutung dieses Verhältnisses erkannt wird, die Kirche zu der den Staat inspirierenden Macht; er hat die Ideale zu verwirklichen, die sie ihm zeigt; darin findet er seine wesentliche Aufgabe. So fließt insbesondere durch die Politik Karls des Grossen ein starker Strom theologischer Interessen. Dabei werden die kirchlichen Gnadengaben in ihrem Werte für das menschliche Leben nicht nur in passiver Verehrung anerkannt, sondern von der kraftvollen Persönlichkeit des Kaisers aktiv benutzt, um den Kulturstand seines Reiches zu heben. Aus diesem Grunde übt er eine Art von patriarchalischer Oberaufsicht über das

¹⁾ Troeltsch, a. a. O., S. 179. v. Eicken, a. a. O., S. 175 f.

²⁾ Troeltsch, S. 196 f., und die Werke von U. Stutz, „Das kirchliche Benefizialwesen“ u. „Die Eigenkirche“.

³⁾ A. Ehrhard, a. a. O., S. 30 f.

wissenschaftliche, sittliche und soziale Leben der Kirche aus¹⁾. In der Verfolgung dieser Ziele wird das Kaisertum selbst zu einem religiös kirchlichen Amt, das sich keineswegs auf eine bloße Schutzherrschaft über die Kirche beschränkt²⁾. Die sittlichen Kulturaufgaben der Kirche gehören vielmehr ebenso sehr auch in den Bereich der staatlichen Politik, wie denn überhaupt für die mittelalterliche Staatswissenschaft die ethische Abzweckung des Staatswesens eine Selbstverständlichkeit ist³⁾. Die Eingliederung der kirchlichen Hierarchie in den Verwaltungsorganismus des Staates ist darum zwar zunächst eine durch staatsrechtliche und politische Bedürfnisse geforderte Notwendigkeit, die aber in der Gemeinsamkeit der ethisch erziehlichen Aufgaben für Staat und Kirche ihre tiefere Begründung findet. Die Ausbildung der bischöflichen Territorialgewalt in Verbindung mit dem Investiturrecht des Königs stellen daher nur die der Zeit angepassten staatsrechtlichen Formen dar, mittelst deren das Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Gewalt im Sinne des mittelalterlichen Staates erreicht werden sollte. Allerdings konnte sich dieser Synergismus von Staat und Kirche für beide Gewalten als eine Gefahr erweisen. Sie erhoben sich und sanken miteinander. Schon im Merowingerreiche griff der sittliche Tiefstand des Königshofes auch auf die Kirche über⁴⁾. Und die politische Willensschwäche Ludwigs des Frommen trug die Keime der Zersetzung nicht nur in das politische, sondern auch in das kirchliche Gefüge des Reiches. Zugleich trat hier

¹⁾ S. hierzu Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, Kapitel 4, über Karls Einfluss auf die geistliche Bildung. Hauck II, S. 116 ff. Troeltsch, a. a. O., S. 203.

²⁾ Hauck, a. a. O., II, S. 107 f. Über die religiöse Bedeutung des Kaisertums s. v. Eicken, a. a. O., S. 214 f. Die gleiche Auffassung auch bei Heinrich III. „Die Durchführung der ethischen Anforderungen des Christentums erscheint als das höchste Ziel der irdischen Herrschaft. Deshalb war Heinrich überzeugt, dass er in nicht minderem Masse als die Bischöfe zum göttlichen Dienst berufen sei.“ Er erschien als ein zweiter David, sein Reich wurde als ein heiliges bezeichnet. Hauck, III, S. 574 f. Vgl. auch Troeltsch, S. 201 f.

³⁾ Vgl. F. Kern, *Humana civitas*. Eine Danteuntersuchung. 1913. S. 3. „Die mittelalterliche Staatswissenschaft steigt aus der Ethik empor: das ist ihre Stärke und auch ihre Gefahr.“

⁴⁾ Beispiele s. bei F. Dahn, *Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker*, Bd. 3, S. 351 f., 446 ff., 769. Vgl. auch v. Eicken, S. 176 f. Über d. Zustände im 10. Jahrhdrt. s. Uhlhorn, II, S. 85 ff.

zum ersten Male deutlich eine weitere durch die Verbindung von Staat und Kirche aufgeworfene Frage an das Licht des Tages, eine Frage, die zwar im Merowingerreich und unter Karl dem Grossen auf Grund des fränkischen Rechtes zugunsten der Suprematie des Staates über die Kirche gelöst worden war, jetzt aber von neuem als fragwürdig erschien, die Frage nach der religiösen und sittlichen Rangordnung von Staat und Kirche. Denn in dem ungeheuren Kampfe zwischen Kaisertum und Papsttum, der das Thema der mittelalterlichen Geschichte bildet, steht hinter der politischen Auseinandersetzung immer wieder die Frage, wer auf Grund göttlichen und sittlichen Rechtes der arbiter mundi sei, der Kaiser oder der Papst.

Karl der Grosse hatte sich durchaus als „Leiter der Kirche“ gefühlt und in ihrer universalen Sendung auch seine Weltherrschaftsansprüche begründet gefunden¹⁾. Programmatisch äusserte er sich in einem Schreiben an Leo III.: „Unsere Aufgabe ist es, mit Hilfe Gottes die heilige Kirche Christi nach aussen gegen den Einbruch der Heiden und die Verwüstung durch die Ungläubigen mit den Waffen zu verteidigen und nach innen durch die Anerkennung des katholischen Glaubens zu festigen. Eure Aufgabe ist es, wie Moses mit zu Gott erhobenen Händen unsern Kriegsdienst zu unterstützen, damit das christliche Volk, dank Eurer Fürbitte, von Gott geführt und ausgestattet, stets und überall den Sieg über die Feinde seines Namens habe“²⁾. — Gegenüber Ludwig dem Frommen wiederholten zwar die Bischöfe auf einer Provinzialsynode zu Paris 829 noch die alten, aus der Zeit Karls überlieferten Formeln, dass Christus seine heilige Kirche den Kaisern zu regieren und zu bewahren übergeben habe, aber mit der Forderung, dass sich der König bei der Leitung der Kirche an das Urteil der Bischöfe binden solle. Und hinter dieser Forderung stand bereits die Theorie, dass die heilige Autorität der Bischöfe, die mit der königlichen Gewalt hauptsächlich die Welt regiere, um so schwerer wiege, weil die Priester im göttlichen Gericht auch für die Könige Rechenschaft ablegen müssten³⁾. Die priesterliche Gewissensleitung schloss also das Recht der Überwachung des sittlichen Verhaltens, dann

¹⁾ v. Eicken, a. a. O., S. 191 ff.

²⁾ Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, II, S. 109; ähnlich die Äusserungen Alcuins, II, S. 111.

³⁾ Hauck, a. a. O., II, S. 457.

aber auch der politischen Handlungen des Königs in sich ein. Doch erst Nikolaus I. sehen wir entschlossen, alle Folgerungen aus dieser Theorie zu ziehen. In dem Ehestreit Lothars II. fühlte er sich als den Verteidiger des Rechts und der Moral. Schon äusserte er sich: „Ein Fürst, der schlecht regiere; sei ein Tyrann und nicht ein König. Die Vertreter der Kirche seien verpflichtet, sich gegen einen solchen zu erheben und ihm zu widerstehen, nicht aber sich ihm zu unterwerfen. Sonst begünstigten sie seine Verbrechen“¹⁾. Auch in politischen Fragen müssten die Fürsten die päpstlichen Befehle befolgen oder die Strafe des Papstes gewärtigen²⁾. Staatliche Gesetze, die kirchlichen Rechten widersprächen, seien ungültig³⁾. — So bereitete sich unter den Händen dieses herrschgewaltigen Papstes das System vor, das die Kirche und das kirchliche Recht dem Staate überordnete und von den Fürsten pietätvollen Gehorsam gegenüber den Willensäusserungen des Papstes verlangte⁴⁾.

Allein noch fehlte der Kirche eine sichere Unterlage, auf die sie den Bau ihrer Ansprüche gründen konnte. Was Nikolaus erreichte, war zuletzt doch nur seiner starken Persönlichkeit zuzuschreiben. Erst zweihundert Jahre später waren seine Gedanken in den Gemütern so tief verankert, dass sie sich als eine wirkliche Macht dem kaiserlichen Weltherrschaftsgedanken entgegenstellen konnten. Diese Entwicklung aber ist in ihrem Erfolg wesentlich auf die von Clugny ausgehende kirchliche Reformbewegung zurückzuführen. Ihr Ziel war die Verselbständigung der Kirche durch Ablösung von allen weltlichen Abhängigkeitsbeziehungen. Der Weg zu diesem Ziele war: Kampf gegen alle kirchlichen Missbräuche, durch welche die Kirche mit der Welt verflochten und von den weltlichen Machthabern abhängig blieb, also Kampf gegen Priesterehe und Simonie, und Rückkehr zum altkirchlichen asketischen Ideal⁵⁾. Der Erfolg des Kampfes aber wurde gewährleistet durch die Sammlung

¹⁾ In einem Briefe an Bischof Adventius von Metz Hauck, II, S. 498, über die Unterscheidung des gesetzestreuen Königs und des unwürdigen Tyrannen, s. Troeltsch, Augustin, S. 164, Anmerkung.

²⁾ A. a. O., II, S. 497.

³⁾ A. a. O., II, S. 495.

⁴⁾ A. a. O., II, S. 496. Doch erkennt er gelegentlich an, dass die Priester „in bezug auf die irdischen Dinge“ den kaiserlichen Gesetzen unterworfen seien. A. a. O., II, S. 494. Bei seinem Tode rühmte ihn die Chronik des Regino: „Er habe den Königen und Tyrannen geboten, als ob er der Herr des Erdkreises gewesen wäre.“ v. Eicken, a. a. O., S. 202.

⁵⁾ Vgl. hierzu Troeltsch, S. 206 f.

aller kirchlichen Kräfte um den Papst als kirchlichen Einheitspunkt, ein Ziel, dem schon Bonifatius, Nikolaus I. und die pseudo-isidorischen Dekretalen vorgearbeitet hatten. Unterstützt wurde endlich die Erreichung dieses Zieles dadurch, dass mehr und mehr die religiösen und sittlichen Kulturaufgaben, die zu erfüllen Karl der Grosse als Pflicht des Staates angesehen hatte, wenn er auch zu ihrer Verwirklichung die Dienste der Kirche in Anspruch nahm, jetzt den Händen der weltlichen Macht entglitten. Der Staat wurde dadurch zu einem rein politischen Gebilde, das trotz aller Weltherrschaftsansprüche der Idee der Kirche als der Darstellung des Reiches Gottes auf Erden nichts Gleichwertiges entgegenzustellen hatte¹⁾.

Nach der päpstlich-kurialen Theorie erschien der auf die Führung des weltlichen Schwertes eingeschränkte Staat vollends als ein Gewaltwesen verderblicher Art, dessen Bändigung und Versittlichung nur durch die Unterwerfung unter den leitenden Willen der Kirche zu erwarten war. In dem berühmten Schreiben an Bischof Hermann von Metz erklärte Gregor VII.: „Wer wisse nicht, dass Könige und Herzöge von denen abstammten, die unter Nichtachtung Gottes durch Stolz, Raub, Treulosigkeit, Meuchelmord, zuletzt fast durch alle Frevel auf Antrieb des Teufels, des Fürsten der Welt, erfüllt von blinder Gier und unerträglicher Anmassung ihre Mitmenschen zu beherrschen erstrebt hätten? Wenn sie sich die Priester zu Füßen legen wollten, so seien sie mit dem Satan zu vergleichen, der auch dem Herrn zugemutet habe, vor ihm niederzufallen und ihn anzubeten“²⁾. — Aus einer dem Ambrosius unterschobenen Schrift „De dignitate sacerdotali“ wird eine Reihe von Sätzen angeführt und ihr Sinn in den Satz zusammengefasst, dass die priesterliche Würde mehr noch wie Gold dem Blei der königlichen Macht an Wert überlegen sei³⁾. Der geringste Vertreter der geistlichen Würde sei (durch die ihm verliehene geistliche Binde- und Lösegewalt) gewaltiger an Macht, als der mächtigste weltliche Herrscher⁴⁾. Von Anfang der Welt an habe es keine sieben Kaiser oder Könige gegeben,

¹⁾ Vgl. hierzu Hauck, a. a. O., Bd. III, S. 970, und v. Eicken, S. 217.

²⁾ Der Text abgedruckt bei K. Mirbt, Quellen z. Geschichte d. Papsttums u. d. röm. Katholizismus, 3. Aufl., No. 252, p. 123. — S. auch J. Langen, Geschichte d. röm. Kirche, Bd. IV, S. 110 f.

³⁾ Mirbt, a. a. O., p. 124. Langen, S. 111, Anmerkung 2.

⁴⁾ Hauck, III, S. 767.

die sich durch ein Tugendleben ausgezeichnet hätten gleich dem der unzählbaren Schar der Weltverächter. Dagegen befänden sich unter der Zahl der römischen Päpste von Petrus an fast hundert Heilige¹⁾. Fast mutet uns diese gregorianische Charakteristik von Kirche und Staat und ihrer Vertreter, der römischen Bischöfe und der weltlichen Fürsten, wie eine Wiederholung des alten Dualismus zwischen den Reichen des Lichtes und der Finsternis an. Auch Gregor vermeinte, dass das Licht der Kirche in die Finsternis der Weltreiche hineinscheine; aber merkwürdig ist es, dass ihm dabei gar nicht der Gedanke kam, die Verschiedenheit der sittlichen Lebenskräfte in beiden Mächten, von der er eine so schroffe Schilderung darbot (das Reich der Liebe im Gegensatz zum Reiche der Gewalt und Habgier), mache es für die Kirche unmöglich, nach weltlicher Herrschaft zu streben und sich die politischen Rechtsordnungen des Staates anzueignen. Im Gegenteil, sein Programm ist die Weltherrschaft der Kirche, ausgestaltet in den Formen der mittelalterlichen Lehnsverfassung. So hat er sich von dem Bischof Heinrich von Ravenna und ebenso auch von Robert Guiskard einen förmlichen Lehnseid schwören lassen²⁾. Und einen solchen, worin er sich die konstantinische Schenkung bestätigen liess, hatte er auch für den gegen Heinrich IV. zu erwählenden Gegenkönig vorgesehen³⁾. — Auf der anderen Seite hat Gregor, worauf besonders Hauck aufmerksam gemacht hat⁴⁾, keine Spur eines Verständnisses dafür gezeigt, dass die Durchführung seines Investiturverbotes bei der gegebenen politischen Rechtslage, wie sie sich namentlich seit Otto I. herausgebildet hatte, die völlige Vernichtung der königlichen Macht im Reiche mit sich führen musste. Erst Paschalis II. hat sich hierin, allerdings unter dem Zwang einer für ihn ungünstigen politischen Lage, zu Zugeständnissen bereit gefunden. Vorübergehend war er sogar entschlossen, den rein geistlichen Charakter der deutschen Kirche dadurch wiederherzustellen, dass er für die Bischöfe auf die Regalien, also ihre landesfürstlichen Rechte verzichten wollte; für die Kirchen sollten die Zehnten und freiwilligen Spenden genügen⁵⁾. Aber

1) Mirbt, p. 125.

2) Hauck, III, S. 764. — Vgl. auch III, S. 767, 822 u. Langen, Gesch. d. röm. Kirche, IV, S. 105.

3) Hauck, S. 825. Langen, IV, S. 114.

4) Hauck, III, S. 782.

5) Hauck, III, S. 891 f. Langen, IV, S. 246 f.

so sehr war die geistliche Würde schon mit weltlichen Gerechten und Wünschen verschmolzen, dass die beabsichtigte Lösung sich als unmöglich erwies. An dem entrüsteten Widerspruch der deutschen Bischöfe und Fürsten ist sie gescheitert¹⁾. — Übrigens war die Bereitschaft zu einem so umfassenden Verzicht auch in Rom nur ein vorübergehendes Aufflackern der bessern Einsicht. Im ganzen hat seit Gregor VII. die päpstliche Theorie von der Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt unverrückt festgestanden. Die Weltherrschaft des römischen Papstes beruht hiernach auf göttlicher Anordnung²⁾. Sie ist vorgebildet in der Natur. Wie in ihr die Sonne dem Tage, der Mond der Nacht ihr Licht geben, so umfasst die Kirche zwei Ämter und Würden, von welchen die geistliche, d. h. die Autorität des Oberpriesters, gleichsam das Tageslicht für die Seele, die weltliche, d. h. die königliche Gewalt, das Licht für die dunkle Welt der Körper ausstrahlt. Und wie der Mond sein Licht von der Sonne entlehnt und in seiner Grösse und Wesensbeschaffenheit, seiner Stellung und Wirkung geringer ist wie diese, so empfängt die königliche Gewalt von der Autorität des Oberpriesters ihren Glanz³⁾. — Das Charakteristische dieser Ausführungen ist, dass auch die *potestas regalis* als ein kirchliches Amt erscheint. Die Naturordnung der menschlichen Gesellschaft, deren Organisation die Kirche übernimmt und sich einverleibt, schliesst die geistliche und weltliche Gewalt als zwei in ihrem Range verschiedene Ämter in sich ein, wobei die geistliche der weltlichen so sehr überlegen erscheint, dass diese im Grunde nur ein dienendes Organ für jene ist. Begründet aber wird dieses Verhältnis weiterhin noch durch die Lehre, dass die Kirche über jeden Sünder, der sich gegen ihre sittlichen Gebote verfehlt, eine Buss- und Strafgewalt besitzt, in deren Bereich auch die politischen Handlungen der Staatsoberhäupter fallen⁴⁾. Unter solchen Voraus-

¹⁾ Hauck, III, S. 895. Ziegler, *Gesch. d. christl. Ethik*, S. 355.

²⁾ Innocenz III., *Decretale* ‚Novit‘ b. Mirbt, *Quellen*, No. 204, p. 140.

³⁾ Innocenz III., *Epist. lib. I*, 401. ‚Sicut universitatis conditor‘, Mirbt, No. 273, p. 141. Ein späterer Glossator berechnet hiernach das Verhältnis der Machtfülle von Kaiser und Papst nach dem Grössenverhältnis von Sonne und Mond: *Cum terra sit septies maior luna, sol antem octies maior terra, restat ergo, ut Pontificatus dignitas quadragies septies sit maior regali dignitate.* (*Gloss. ad Decr. Gregor. I. 1. tit. 33. c. 6.*) bei Sauter, *Dantes Monarchie*, S. 186, Anmerkung 3.

⁴⁾ *Decretale* ‚Novit‘. Mirbt, p. 140.

setzungen ist der von Innocenz III. aufgestellte Satz das selbstverständliche Ergebnis: nicht nur die Kirche, sondern die ganze Welt ist dem Petrus zur Regierung übergeben worden¹⁾. Ihren bezeichnendsten Ausdruck hat die hierarchische Weltmachtstheorie in der Lehre von den zwei Schwertern erhalten. Schon Petrus Damiani hat sie ausgesprochen, doch noch ohne die extrem kurialistische Prägung. Sie beschränkt sich bei ihm auf den Wunsch eines idealen Bündnisses zwischen sacerdotium und imperium zum Heile der Menschheit. „Selig, wenn sich das Schwert des Königtums mit dem Schwerte des Priestertums verbindet, so dass das Schwert des Priesters das Schwert des Königs mildert und das Schwert des Königs das Schwert des Priesters schärft“²⁾. — In der Folge aber ist die Lehre ganz im Sinne der Theorie von der direkten Gewalt des Papstes über die weltlichen Mächte ausgebildet worden. So haben sie Gregor IX., Innocenz IV. und namentlich Bonifaz VIII. benutzt, um ihre schrankenlosen Ansprüche auf die Leitung auch des weltlichen Imperiums zu rechtfertigen. Über das geistliche wie das weltliche Schwert besitzt die Kirche das Verfügungsrecht; sie überträgt zwar die materielle Schwertgewalt auf den Kaiser³⁾, der sie indessen nur auszuüben hat „nach dem Winke und der Zulassung des Priesters“⁴⁾. Denn die weltliche Gewalt muss nach Gottes Ordnung der geistlichen unterworfen sein und wird von ihr gerichtet, wenn sie Böses tut⁵⁾. Die geistliche Gewalt des Papstes aber kann auf Erden von niemandem gerichtet werden und ist allein Gott verantwortlich. — Der Traum eines durch die päpstliche Würde erlangten Übermenschentums wurde durch solche Anschauungen selbst in dem sonst nüchternen Denken eines Innocenz III. wachgerufen und liess ihn bei seiner Thronbesteigung den Papst als ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen bezeichnen⁶⁾. Geradezu ins Pathologische scheint der geistliche Machtgedanke

¹⁾ ‚Petro non solum universam ecclesiam sed totum reliquit saeculum gubernandum.‘ S. Hauck, IV, S. 686, Anmerkung 1.

²⁾ Sermo 69 b. Mirbt, No. 234, p. 114. Dort auch andere Belegstellen.

³⁾ Innocenz IV., ‚Eger qui levias‘, b. Mirbt, No. 300, p. 156.

⁴⁾ ‚Ad nutum et patientiam sacerdotis.‘ Bulle ‚Unam sanctam‘ Bonifaz VIII. b. Mirbt, No. 309, p. 162 ff.

⁵⁾ ‚Nam, veritate testante, spiritualis potestas terrenam instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit.‘ Bonifaz VIII., d. d. 1302, Nov. 18, c. 1. Extrav. comm. 1. 8., s. Kern, humana civilitas, S. 21.

⁶⁾ Serm. de divers, 2, b. Hauck, IV, S. 687.

bei Bonifaz VIII. hinüberzuspielen, von dem uns berichtet wird, dass er in den Jubeltagen des „Heiligen Jahres“ (1300) sich dem Volke bald in päpstlichen Gewändern, bald im kaiserlichen Ornat zu zeigen pflegte und dabei mit dem kaiserlichen Diadem geschmückt und die Hände auf den Knauf des umgegürteten Schwertes gestützt ausrief: „Kann ich nicht die Rechte des Reiches schützen! Ich bin der Kaiser! (Ego sum Caesar.)“¹⁾.

Im Rahmen des mittelalterlichen Denkens war es indessen schwierig genug, auch diesen äussersten hierarchischen Herrschaftsansprüchen entgegenzutreten, denn sobald man die Überordnung der von der Kirche gehandhabten geistlichen Lebensordnung über die weltliche des Staates zugab, lag die Anwendung dieses Zugeständnisses auf das Gebiet der Politik nahe genug. Sie wurde zwingend, wenn man die Binde- und Lösegewalt des Priesters über das dehbare Gebiet der sittlichen Lebensführung zugleich als ein Richteramt auffasste, das nach der Meinung Innocenz' III. über die Würdigkeit und sittliche Befähigung für die Bekleidung des weltlichen Amtes, ja des Kaisertums entscheiden konnte. Von hier aus war dann der letzte Schritt leicht vollzogen, mittelst dessen die Theorie in der Behauptung endete, dass der Papst die Vollgewalt auch über das weltliche Imperium besitze und das Kaisertum an den von ihm für würdig Erachteten durch Investitur übertrage²⁾. Demgegenüber bestand die kaiserliche Theorie auf der unbedingten Selbständigkeit und dem Eigenrecht des weltlichen Imperiums. Der Gedanke wurde dabei, namentlich von Friedrich Barbarossa³⁾, in späterer Zeit auch von Dante, zu Hilfe gerufen, dass das römisch-deutsche Kaisertum nur eine Fortsetzung des altrömischen Reiches sei, dessen Regierungsgewalt das römische Volk selbst dem Kaiser übertragen habe⁴⁾. Die Kirche aber war dem Reiche nicht übergeordnet, sondern eingegliedert. Alle ihre Angehörigen, der Papst eingeschlossen, sind darum dem Kaiser in weltlichen Dingen zum Gehorsam verpflichtet. Die Kirche hat überhaupt keine irdische Gewalt zu üben: „Denn ihr gebührt nur das Schwert des Geistes, d. i. das Wort Gottes. Wohl hat Petrus das Schwert gezogen, aber er tat es, als er

¹⁾ Nach Benvenuto da Imola, s. K. Sauter, Dantes Monarchie, S. 23.

²⁾ Vgl. Hauck, IV, S. 686 f.

³⁾ v. Eicken, a. a. O., S. 216.

⁴⁾ Monarchie, Buch II und III.

noch nicht wusste, was Gottes ist“¹⁾). Die Vollgewalt der Herrschaft, die der Kaiser mit niemandem teilt und die ihn nur Gott verantwortlich erscheinen lässt²⁾, wird dazu mit einer religiösen Würde umkleidet. Bezeichnungen, die im allgemeinen nur für den Papst üblich sind, werden auch auf ihn übertragen. So nennt Bischof Thietmar von Merseburg in seiner Chronik Heinrich den Zweiten „den Stellvertreter Gottes auf Erden“, und der Erzbischof Aribio von Mainz redete Konrad II. bei seiner Krönung als „Statthalter Christi“ an³⁾.

In vernichtenden Kämpfen zwischen Kaisertum und Papsttum hat sich die Klarstellung der hier umrissenen Theorien vollzogen. Sie sind auf das äusserste zugespitzt, sie sind abgeschwächt und gemildert worden, man hat nach ihrer Vermittlung gesucht, ohne dass dadurch in den Gemütern der diese Kämpfe Miterlebenden eine Entwirrung des aufgegebenen Problems erreicht worden wäre. Die Ratlosigkeit, die dieses in dem mittelalterlichen Denken zurückliess, tritt vielleicht am deutlichsten in dem grossen Versuche zutage, in dem Otto von Freising in seiner Weltchronik, nach dem Vorbilde des Augustinus, das Verhältnis von Gottesstaat und Weltstaat zu schildern unternommen hat. Trotz seiner nahen Beziehungen zu Friedrich II., dem er sein Werk gewidmet hat, steht Otto im wesentlichen auf dem Boden der hierarchischen Denkweise. Diese spricht sich schon in der Meinung aus, dass es seit der allgemeinen Annahme des Christentums eigentlich nur noch einen Staat, die Kirche, gebe⁴⁾. Die „civitas Christi“ ist für ihn allerdings zunächst auf den idealen Begriff einer mystischen Gemeinschaft beschränkt; wer zu ihr gehört, ist nur Gott bekannt — jedenfalls jedoch nur diejenigen, die ihre Bestimmung zur ewigen Seligkeit erreichen⁵⁾. Darüber hinaus aber umfasst die Kirche im weiteren Sinne alle, welche in der Kirche den katholischen Glauben bewahren und die Taufe empfangen haben, also auch solche, die ein ihres Glaubens

¹⁾ So die Schrift *De unitate ecclesiae*, s. Hauck, III, S. 850.

²⁾ Benzo v. Alba, Hauck, III, S. 849.

³⁾ v. Eicken, a. a. O., S. 215.

⁴⁾ Otto Fris. *Chronicon*. Prolog., V, p. 218 f.; Prolog., VII, p. 295; vgl. zu dieser Vorstellung: O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, III, S. 518, b. Troeltsch, *Soziallehren*, I, S. 293, Anmerkung; ihr Auftauchen schon auf dem Wormser Konzil 829 s. v. Eicken, a. a. O., S. 364.

⁵⁾ Vgl. J. Hashagen, *Otto v. Freising als Geschichtsphilosoph*, 1900, S. 54 f., und M. Ritter, *Studium üb. d. Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, *Hist. Zeitschrift*, Bd. 107, S. 267, Anmerkung 1. *Chronic. Prolog.*, VIII, p. 356.

unwürdiges Leben führen¹⁾. Diesem mehrdeutigen Begriff des Reichsgottesstaates oder der Kirche steht als Gegenbild der Teufels- oder Weltstaat gegenüber, der Staat des Verderbens für die ihm Angehörigen, das sich im Laufe seiner Entwicklung immer mehr steigert²⁾. Dieses Verderben äussert sich vor allem in der von Otto so viel beklagten „mutabilitas rerum“, vermöge deren sich uns das Schicksal einzelner Persönlichkeiten wie ganzer Reiche mehr im Lichte der Tragödie als der Geschichte darbietet³⁾. So erschütternd wirkt der immer wiederkehrende jähe Wechsel von der Höhe der Macht zur Tiefe des Unterganges. Auch der Abschluss der menschlichen Geschichte wird in der Erhebung des Antichrists und seinem dann folgenden ewigen Sturz noch einmal diesen sprunghaften Wechsel der Geschehnisse zeigen⁴⁾. Zu dieser den Weltstaat immer wieder zu Auflösung und Untergang führenden Schicksalsbestimmung kommt als sittliche Schuld die „ignorantia verae religionis“ hinzu. Sie steigert sich und wird unentschuldigbar, nachdem durch Christus die Wahrheit offenbart worden ist⁵⁾. — Aber trotz dieser Behaftung mit Irrtum und Vergänglichkeit hat der Weltstaat in dem Heilsratschlusse Gottes seine Aufgabe zu erfüllen, wie denn „der Urheber der Güte und der Quell der Liebe kein Übel zulässt ausser solchem, das zwar in sich selbst schädlich ist, doch dem Weltganzen (universitati) nützt“⁶⁾. So dienen das Elend und die Vergänglichkeit der Welt, die Enttäuschungen, die ihre Genüsse mit sich führen, die Erfahrung, dass auch das scheinbar glückliche Lebensschicksal der bedeutendsten Menschen sich schliesslich zum traurigen Ende wendet⁷⁾, dazu, uns von der Nichtigkeit dieser

¹⁾ ‚Omnes in ecclesia fidem tenentes catholicam civitatem Christi vocamus.‘ Prolog., VIII, p. 357; Prolog., V, p. 219; Prolog., VII, p. 295 f.

²⁾ Civitatis perversae triplex status invenitur . . . primus miser, secundus miserior, tertius miserrimus. Chronic. Prolog., VIII, p. 357.

³⁾ ‚In quibus (nämlich in den Werken der vorhergenannten Geschichtschreiber) non tam historias quam erumpnosas mortalium calamitatum tragedias prudens lector invenire poterit.‘ Chronic. an Isingrim, Prolog., p. 6.

⁴⁾ Chronic. Prolog., VIII, p. 358, und VIII, 3, 6, 7.

⁵⁾ Chronic. Prolog., VIII, p. 357.

⁶⁾ Prolog., VII, p. 294.

⁷⁾ Chronic., II, 25, Alexanders Tod, II, 51, Cäsars Tod, VII, 12, der Brief Heinrichs IV. an Philipp von Frankreich ‚quae miseriarum eius tragediam continens saxeas quoque mentes ad mutabilium rerum aerumpnas contemplandas ac deplorandas emollire posset‘, Chronic., VII, 20, der Tod Kaiser Lothars, werden als Beispiele verwandt.

dem Augenblick lebenden Welt zu überzeugen. Alles das ist wie eine Mahnung für uns, uns dem ewigen in der göttlichen Wahrheit offenbarten Ziel zuzuwenden¹⁾. So lautet das von Otto von Freisingen in verschiedenen Wendungen immer wieder gezogene Schlussergebnis seiner Betrachtungen; das ist für ihn der moralische „Nutzen der Historie“. — Doch die Betrachtung der Geschichte des Weltstaates löst nicht nur diese subjektiv heilsame Wirkung aus, sie lässt uns auch tiefer in die göttlich gewollten Zusammenhänge der Geschehnisse eindringen. Zwar beruht die hier gewonnene Erkenntnis nur auf menschlicher Deutung²⁾, aber sie reicht aus, um uns die Zweckmässigkeit der göttlichen Heilsveranstaltung in ihrem Verlauf verständlich zu machen. Ihr zufolge musste die Menschheit sich aus dem Zustand geistiger und sittlicher Verwilderung, in den sie infolge der Erbsünde verfallen war³⁾, in allmählicher Entwicklung erst erheben, ehe sie die für die Offenbarung der religiösen Wahrheit durch Christus erforderliche Empfänglichkeit erreicht hatte. Zuerst also musste durch die im Naturgesetz (lex)⁴⁾ gegebene sittliche Anlage eine gesetzliche Ordnung des sozialen Zusammenlebens herbeigeführt werden und durch die Tüchtigkeit des römischen Volkes die politische Einheit der Menschheit gesichert sein, es musste weiterhin die Geistesbildung sich durch die Lehren der Philosophen so gehoben haben, dass sie „Höheres“ erfassen konnte, — erst dann war die Menschheit für das höhere Lebensgesetz des Erlösers und sein Erscheinen vorbereitet⁵⁾. Die politische Einheit des römischen Weltreiches und der im Zeitalter des Augustus herrschende Weltfriede sind dabei als die besonderen Vorbedingungen für die ungestörte Verbreitung der Predigt des Evangeliums und für die künftige Glaubenseinheit aller Völker anzusehen⁶⁾. Mit der Erscheinung Christi hat der Weltstaat seine Bestimmung erfüllt; äusserlich gehört der Erlöser ihm noch an, aber doch

¹⁾ Chronic., II, 14, II, 43, V, 9 (am Ende), V, 36, VI. Prologus, VI, 9, VII, 24. Auf diese ethische Tendenz Ottos verweist namentlich Hashagen, S. 33.

²⁾ Prolog., III, p. 119: „Rationes reddere possumus, sed humanas, cum tamen rationes comprehendere non possumus divinas.“

³⁾ Chronic., I, 6, wo auf Eusebius als Quelle dieser Ansicht verwiesen wird (vgl. Ritter, a. a. O., S. 265), u. Prolog., III, p. 120.

⁴⁾ So muss, bemerkt Ritter, a. a. O., S. 265, Anmerkung 4, mit Recht, das mehrdeutige Wort hier übersetzt werden.

⁵⁾ Chronic. Prolog., III, p. 120 f.

⁶⁾ l. c., p. 121.

nur, um ihn in den Gottesstaat, das *regnum Christi*, umzubilden¹⁾. Die Apostel sind dessen Fürsten und Erbauer²⁾, namentlich Petrus, der Rom zur Herrin des Erdkreises erwählt³⁾. Wohl versucht der Weltstaat mit göttlicher Zulassung⁴⁾ in zehn Verfolgungen⁵⁾ durch seine Machtmittel die Ausbreitung des Gottesstaates zu hindern, wohl suchen die Häretiker seine innere Einheit zu untergraben⁶⁾; doch alle diese Bemühungen scheitern, da die göttliche Vorsehung trotz allem zur vorher bestimmten Zeit die Erhöhung des Gottesstaates herbeiführt, vermöge deren er nun unter Konstantin und Theodosius zur weltbeherrschenden Macht wird⁷⁾. Eigentlich ist damit auch die Geschichte des Weltstaates abgeschlossen, insofern von den ungläubig gebliebenen Juden und den heidnischen Staaten kaum noch etwas Erwähnenswertes zu berichten bleibt⁸⁾. An ihre Stelle rückt die Geschichte des Gottesstaates oder der Kirche, die allerdings, wie schon vorher erwähnt wurde, einen „gemischten Körper“ bildet, d. h. aus Guten und Bösen sich zusammensetzt⁹⁾.

Nachdem der christlich gewordene Staat eigentlich von der Kirche als dem Gottesstaat absorbiert worden ist, liegt die Frage nahe genug, welchen Raum zur Betätigung Otto der christlichen Staatsgewalt noch übrig lässt. Durch eine Unterscheidung sucht er sich zu helfen, indem er im Gottesstaat neben dem geistlichen einen weltlichen Verwaltungskörper anerkennt¹⁰⁾. Diese Unterscheidung macht ihm die herkömmliche Gegenüberstellung von Staat und Kirche möglich, wobei er allerdings genötigt ist, den Begriff der Kirche wiederum zu verengen, indem er nunmehr unter der Kirche das hierarchisch geordnete Priestertum versteht¹¹⁾. „Überall da, wo die Kirche als eine handelnde Macht auf-

¹⁾ Chronic., III, 6, p. 131 f.

²⁾ principes et architecti. Chronic., III, 14, p. 140.

³⁾ totius orbis dominam sortitur Romam. l. c.

⁴⁾ Chronic., III, 15, p. 143.

⁵⁾ Chronic., III, 47, p. 170.

⁶⁾ Chronic., III, 22, p. 153, et Prolog., V, p. 218, u. IV, 5, p. 182.

⁷⁾ ad summum apicem ac monarchiam profecit. Chronic., IV, 4, p. 180.

⁸⁾ Chronic. Prolog., V, p. 219 am Ende.

⁹⁾ S. oben, S. 44 f.

¹⁰⁾ „duae in ecclesia Dei personae, sacerdotalis et regalis esse.“ Prolog., VII, p. 295. Cf. Prolog., IV, p. 171.

¹¹⁾ Man kann somit bei Otto von Freisingen eine dreifache Bedeutung des Kirchenbegriffs feststellen, den weiteren, wonach die Kirche ein „gemischter Körper“ ist, den mystischen, d. i. die Kirche der Heiligen und zur Seligkeit Berufenen; sie wird erst in der Ewigkeit ganz kenntlich, und den hierarchischen Kirchenbegriff.

tritt, wo sie, was Otto besonders hervorhebt, Sakramente spendet und Jurisdiktion ausübt, ist sie in diesem engeren Sinne gemeint¹⁾. Entsprechend wird von ihm die weltliche Gewalt wesentlich nur in den Händen des römisch-deutschen Kaisertums erblickt; andere Reiche und Fürsten spielen für ihn keine bedeutsame Rolle²⁾. Die Frage nach dem Verhältnis von Imperium und Sacerdotium wird dadurch für Otto zur Frage nach dem Verhältnis von Kaisertum und Papsttum in der Abmessung ihrer gegenseitigen Rechte. Der Lösung dieser Frage hat nun nach seiner Meinung Konstantin bereits eine entscheidende Wendung gegeben. Aus Liebe zur Kirche habe er sie mit Ehren, Gerechtsamen und Gütern beschenkt, ja zuletzt habe er ihr durch die für echt erachtete Schenkung an Papst Silvester die Herrschaftsrechte über das Westreich übertragen und seinen eigenen Herrschaftssitz nach Konstantinopel verlegt³⁾. Seither ist Rom, früher das Haupt der Welt, zum Haupt der Kirche geworden⁴⁾. Zur gewaltigsten Macht unter allen Reichen ist im weiteren Laufe dieser Entwicklung die Kirche emporgestiegen, indem es ihr gelang, im Investiturstreit ihre Freiheit von den Eingriffen der Staatsgewalt zu erkämpfen und den Kaiser zur Unterwerfung unter ihren Willen zu zwingen⁵⁾. Nunmehr übt sie über den Kaiser wie über alle Fürsten das Richteramt aus und verbindet mit dem Recht ihrer Einsetzung und Krönung unter Umständen auch das Recht ihrer Absetzung⁶⁾. In all' dem sieht Otto ein Symbol für die Wahrheit, dass Gott nicht nur der Herr des Himmels, sondern auch der Erde sei⁷⁾.

Deutlich ist hiermit seine Stellungnahme in dem grossen Streit zwischen Imperium und Sacerdotium über die weltlichen Gerechtsame gekennzeichnet. Es ist ihm undenkbar, dass die Kirche

1) Ritter, a. a. O., S. 267 f.

2) Vgl. Ritter, S. 268.

3) Chronic. Prolog., IV, p. 117 und 173, IV, 3.

4) Prolog., III, p. 122. Doch hebt er hervor, dass die Verteidiger der kaiserlichen Hoheitsrechte keinen Verzicht auf deren Ausübung in der konstantinschen Schenkung erblicken wollen. IV, 3, p. 179. Über die Ausübung der Richtergewalt in Rom durch Ludwig d. Fr. und Otto I. s. Ritter, S. 271, Anmerkung 3.

5) Über diese Entwicklung s. Ritter, S. 273 f.

6) Beispiele für die Einsetzung u. Krönung V, 33 (Ludwig der Fromme), V, 34 (Lothar I.), für die Absetzung VI, 35 (Heinrich IV.), nicht ohne merkwürdige Beunruhigung Ottos über das Vorgehen Gregors VII., für das er nur zwei Präzedenzfälle anzuführen weiss.

7) IV, 4, p. 180 f.

sich in ihren Ansprüchen auf die weltlichen Herrschaftsrechte irre. Gott müsse das vorbildliche Handeln Konstantins in der Begründung der weltlichen Macht der Kirche ebenso gewollt haben wie die Begründung der Herrschaftsrechte der Fürsten „ex ordinatione Dei et electione populi“¹⁾. — Allein die Sicherheit von Ottos Urteil ist dann doch getrübt durch die Beobachtung, welchen Preis das Imperium für die Erhöhung der Kirche hat zahlen müssen. „Entnervt durch seine Liebe zum Priestertum und seiner Kräfte beraubt, ist es nicht nur durch das Schwert der Kirche, d. i. das geistliche, sondern durch sein eigenes weltliches Schwert durchbohrt vernichtet worden.“ Denn die Priester haben „das Schwert, das ihnen die Gunst der Könige verlieh, gegen das Reich gewandt, so wie David, nachdem er den Philister mit Gottes Hülfe niedergeschlagen, ihn durch sein eigenes Schwert erwürgte“²⁾. Mit einem gewissen Grauen³⁾ sieht Otto auf dieses Ende einer langen Entwicklung und legt sich die Frage vor, ob nicht auch die Kirche selbst besser gefahren wäre, wenn sie im Stande der Erniedrigung wie vor den Zeiten Konstantins verblieben wäre⁴⁾. — Doch schliesslich scheint er sich mit der chiliastischen Deutung der Prophezeiung Daniels von den vier Weltreichen allen Bedenken und Schwierigkeiten entzogen zu haben, zumal sie auch seiner Überzeugung von dem nahen Bevorstehen des Weltendes entsprach⁵⁾. Das letzte der dort angekündigten Weltreiche ist das römische, dessen Fortbestand bis zur Gegenwart trotz aller „Übertragungen“ der Herrscherwürde⁶⁾ für ihn eine unbezweifelbare Tatsache war. Sein Untergang aber sollte nach der Bildersprache Daniels durch einen von einem Berg sich ablösenden Felsstein herbeigeführt werden, der dann selbst zu einem grossen, die Welt anfüllenden Berge anwuchs. Dieser Fels, so deutet Otto nach dem Vorbilde des Methodius die Prophezeiung⁷⁾, soll nun die Kirche darstellen, die am Ende der Zeiten das römische Weltreich vernichtet und

¹⁾ S. die Ausführungen Prolog., IV, p. 171 ff.

²⁾ Prolog., VII, p. 295.

³⁾ S. Ritter, S. 274.

⁴⁾ Prolog., IV, p. 173.

⁵⁾ Daniel 2, 31 ff.; Otto, Chronic., VI, 36.

⁶⁾ S. hierzu Ritter, S. 269 f.

⁷⁾ Chronic., p. 5, in d. Schreiben an Rainald v. Dassel, VI, 36, doch nicht ohne eine gewisse Einschränkung. Ritter, S. 274, Anmerkung 3.

an seine Stelle tritt. Merkwürdig, dass hier auf einmal das römisch-deutsche Kaisertum wieder in die Linie der ausserchristlichen Weltreiche einrückt, während es doch unter dem Gesichtswinkel seines christlichen Charakters dem Gottesstaate zugerechnet wurde. Doch diese geringe Folgerichtigkeit des Denkens nimmt Otto in den Kauf, weil er damit die Möglichkeit gewinnt, die Gegenwart im Lichte der Prophetie anzuschauen. Und sie bestätigt ihm, was diese vorausgesehen: Das nahe Ende der Welt steht bevor¹⁾. Von dem römischen Weltreich ist nur noch der Schatten seines grossen Namens übrig geblieben²⁾. Bald wird es ganz zusammenstürzen. Auch der Aufschwung der Wissenschaften im westfränkischen Reich ist nur ein weiteres Symptom des nahen Untergangs. Denn auf dem Wege ihrer Ausbreitung von Ost nach West sind sie nun im äussersten Westen angelangt, d. h. es bleibt ihnen kein Raum mehr, sich weiter fortzupflanzen³⁾. — Eine überaus düstere Stimmung gibt sich somit in den geschichtsphilosophischen Ausblicken kund, die Otto in seiner Chronik anstellt, und deutlich verspürt man, dass der Jammer der Zustände, die durch den Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum heraufbeschworen worden waren, zu der Begründung seines Pessimismus in nicht geringem Masse beigetragen hat⁴⁾. Gewiss ist diese Stimmung in der zehn Jahre später verfassten Darstellung der „Taten Kaiser Friedrichs“ wesentlich gemildert⁵⁾. Die Möglichkeit eines harmonischen Zusammenwirkens päpstlicher und kaiserlicher Macht, geistlichen und weltlichen Wesens, wird geflissentlich hervorgehoben⁶⁾. Doch trotz dieser, wie die Zukunft zeigen sollte, wenig stichhaltigen Erwartungen und Wünsche bleibt für ihn als beherrschende Grundanschauung die Vorstellung von der notwendigen Vergänglichkeit alles Irdischen und damit die Mahnung, diese Welt zu verachten und sich der ewigen zuzuwenden. Einer weit verbreiteten Zeitstimmung hat Otto damit Ausdruck gegeben⁷⁾, deren

¹⁾ Prolog., V, p. 218. Cf. II, 13, an Isingrim, S. 6. Vgl. auch Hashagen, a. a. O., S. 30 f.

²⁾ l. c. cf. IV, 31.

³⁾ ad Isingrim, Prolog., p. 7. Prolog., V, p. 218.

⁴⁾ Vgl. VI, 36, über die zeitgeschichtliche Begründung seines Pessimismus s. Hashagen, S. 23.

⁵⁾ Hashagen, S. 31 ff.

⁶⁾ Hauck, Kirchengesch., IV, S. 484.

⁷⁾ Hashagen, S. 24 f., vgl. auch Uhlhorn, Gesch. d. christl. Liebestätigkeit, II, Buch II, Kapitel 1.

trübe Dämmerung bei ihm durch das Dunkel seiner Beurteilung der kirchenpolitischen Geschehnisse noch vertieft wird. — Aber auch dort, wo diese Stimmung sich ganz unpolitisch gibt und nur in der allgemeinen Fassung eines sittlich-religiösen Pessimismus erscheint, schliesst sie Ansätze zu einem asketischen Denken in sich, das in seiner weiteren Ausprägung das Urteil über die sittlichen Berufsaufgaben der Kirche gegenüber der Welt charakteristisch bestimmt. Die Kirche muss sich selbst weltfremd halten, wenn sie die Gläubigen vor dem Verderben der Welt retten will.

Doch zum Verständnisse dieser Folgesätze ist es nötig, das Bild des mittelalterlich kirchlichen Pessimismus in seinen Einzelzügen zu verdeutlichen. Vielleicht dient dieser Absicht am besten eine Versenkung in die Gedankengänge der kleinen Schrift, die als ein Jugendwerk Innocenz des Dritten unter dem Titel „De contemptu mundi“ uns überliefert ist.

Als Lehrbuch des christlichen Pessimismus kann man das Werk des Papstes bezeichnen. Eine trostlose Gesamtabrechnung mit dem menschlichen Leben, die, auffallend genug, der Feder des noch jugendlichen Kardinals entstammt, während sie wie die Predigt eines vom Leben tief enttäuschten Greises anmutet¹⁾! — Der Gedanke liegt nahe genug, die Lebensstimmung und Bewertung, die uns hier begegnet, wie die künstliche Aufmachung eines Predigers zu betrachten, der sich darin gefällt, das oft behandelte Thema von der Nichtigkeit des Lebens gleichsam auf die Spitze zu treiben. Die rhetorische und sentenzenhafte Färbung des Stils²⁾ unterstützt diese Vermutung um so mehr als der Verfasser nirgends eine tiefere persönliche Ergriffenheit, ein Gequältsein durch die von ihm behandelten Fragen kundgibt, an deren Tiefe er denn auch nicht heranreicht³⁾. Er ist mehr Berichterstatter, der für seinen Zweck

¹⁾ Eine gute Inhaltsangabe bietet W. Gass, Optimismus und Pessimismus, der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht, 1876, S. 96 bis 104. Sehr oberflächlich: F. Hurter, Geschichte des Papstes Innocenz III., Bd. I, 2. Aufl., S. 53—59. Die Zitate im folgenden nach der Textausgabe von J. H. Achterfeldt, Bonn, 1855.

²⁾ Cf. I, S. 7, 17, 20, 24; II, S. 39; III, S. 1. Die Bezeichnung „stylistischer Stutzer“ (H. Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärg. im Mittelalt., I, S. 144) lässt sich mit einigem Recht auch auf Innocenz anwenden.

³⁾ Als Gegenbeispiel sei auf Othloh von St. Emmerau und seine religiösen Kämpfe verwiesen in „de tentationibus suis“, vgl. Hauck, K.-G. Deutschlds., IV, S. 80 f.

von überall her Material zusammengetragen und es zu wirkungsvoller Darstellung verarbeitet hat als lebendig bewegter und erschütterter Zeuge. Dennoch steht hinter diesen zusammengesuchten Gedanken und rhetorischen Deklamationen¹⁾ ein gewaltiger Ernst, der Ernst einer religiösen Zeitstimmung, die ihre asketischen Forderungen durch die Verlorenheit und Verschuldung alles Weltlebens begründet findet. — Denn das menschliche Dasein ist von Anfang an mit Sünde behaftet, ja, „ehe wir noch sündigen, sind wir von der Sünde gefesselt, ehe wir noch fehlen, sind wir vom Fehl gehalten“²⁾. — Und diese verderbliche Anlage wirkt sich, wie insbesondere das zweite Buch unserer Schrift zeigt, in allen Begierden des Menschen aus: sie sind unersättlich³⁾, verkehren die Ordnung der Natur⁴⁾, stehen im Widerspruch zu den Geboten des Evangeliums⁵⁾ und was sie erstreben und erreichen, ist nichtig. So lautet das Schlussurteil über den ihnen verfallenen Menschen: „Universa vanitas omnis homo vivens“⁶⁾. — Schrecklicher aber als diese Einsicht ist die Erkenntnis, dass der Wille zur Sünde im Menschen nicht sterben wird, und dass er darum entsprechend den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit ewigen Höllenstrafen verfallen ist⁷⁾. Der Ausblick über die Grenzen des menschlichen Lebens ist darum ebenso furchterregend⁸⁾ wie der Einblick in die Not und die sündhafte Verschuldung der menschlichen Natur⁹⁾ und der gesellschaftlichen Zustände. Dabei wirkt der mittelalterliche „Vergänglichkeits- und Sündenpessimismus“¹⁰⁾, für den Inno-

1) Vgl. dazu Gass, a. a. O., S. 104. Das Charakteristische liegt bei ihm „nicht allein in der Härte und forcierten Übertreibung, sondern besonders in der unterschiedslosen Benutzung *aller* Wahrnehmungen für denselben Zweck“.

2) De cont. mundi, I, p. 4, „Antequam peccemus, peccato constringimur et antequam delinquamus, delicto tenemur“.

3) L. c. II, p. 6, 7, 8, 11, „Avarus eget in opibus“.

4) L. c. II, p. 16.

5) L. c. II, p. 34, 35.

6) L. c. II, p. 40.

7) L. c. III, p. 10 u. 11.

8) Über die Bedeutung der Höllenfurcht für die mittelalterliche Religiosität siehe besonders Uhlhorn, Gesch. d. christl. Liebestätigkeit, Bd. II, S. 117 ff., cf. de contemptu mundi I, p. 23, s. auch Ziegler, Gesch. d. chr. Ethik, S. 369 f.

9) L. c. II, p. 41 „Tota pene vita mortalium mortalibus est plena peccatis.“

10) E. Troeltsch, Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen I, S. 247.

cenzen den vielleicht durchgreifendsten Ausdruck gefunden hat, namentlich dadurch so trostlos, weil er keine innerweltlichen Kräfte und Ordnungen anerkennt, die das Elend der menschlichen Lage zu überwinden vermöchten. Nur die Kirche vermag das durch ihre sakramentale Heilsvermittlung. Wo das Leben ohne diese Beziehung betrachtet wird, ist es verzerrt und sinnlos. So erklärt sich die satirische Schilderung des Ehelebens¹⁾, so die Bemerkungen über die Ungleichmässigkeit in der Handhabung des Rechts²⁾, ja selbst das tugendhafte Verhalten wird für den, der es beobachtet, zu einer fragwürdigen Beschweris³⁾. Die Arbeit erscheint nur als Lebenslast⁴⁾ und auch der Erkenntnistrieb führt mit seinen Mühen nur zu dem niederdrückenden Gefühl (*afflictio mentis*) „*quod nihil scitur perfecte*“⁵⁾. — Über das menschliche Dasein und Wirken ist der Schatten der Vergänglichkeit gebreitet⁶⁾. Ein Tal der Tränen ist diese Welt⁷⁾, die wir durchwandern müssen. Kein besserer Wunsch in den besinnlichen Seelen als der, sich von ihr abzuwenden und der ewigen Heimat, dem „Vaterlande“ zuzuwenden⁸⁾, das die Sehnsucht nach Heiligung und Vollendung, nach dem Besitz der Seligkeit stillt.

Diesen Wunsch teilen Mystik und Askese. Für beide sind diese Welt und die sinnliche Natur des Menschen etwas, das überwunden werden muss. Sie sind Hemmungen auf dem Wege zur Gottesschau wie zum übernatürlichen Tugendleben⁹⁾. — Die Lehre von der Erbsünde und ihren Wirkungen gibt diesen

¹⁾ De cont. mundi I, p. 18.

²⁾ L. c. II, p. 2, 3 cf. I, p. 30. *Jesus crucifigitur et Barrabas liberatur.*

³⁾ Cf. l. c. I, p. 26 Die Beurteilung des Mitleids.

⁴⁾ L. c. I, p. 12.

⁵⁾ L. c. I, p. 13.

⁶⁾ Bonaventura, Soliloquium. Opp. ed. Venet. 1754, V, p. 447. „*Quid aliud est haec praesens vita nisi quaedam mortis umbra!*“ cf. De Contempta mundi I, p. 24.

⁷⁾ „*Vallis lacrimarum*“, Bernhard v. Clairv., De considerationes V, p. 1. So auch in dem Hymnus „*Salve Regina*“. Thes. hymnol. II, p. 321, s. Gass, a. a. O., S. 94 f.

⁸⁾ „*Patria*“ bezeichnet bei Thomas von Aquin fast immer die überirdische Welt, den Himmel, cf. S. th. II, 2, q. 83 a 11; q. 180 a 7; q. 184 a 2 und anderwärts.

⁹⁾ Bernhard v. Clairv. V, p. 1, „*Vallis lacrimarum, in qua sensualitas regnat et consideratio exsulat, in qua libere quidem et potestative se exserit sensus corporeus, sed intricatus caligat oculus spiritualis*“.

anschauungen die dogmatische Grundlage. Mit dem Verlust der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit durch die Sünde ist für Adam auch der Verlust der ihm durch die Gnade vermittelten übernatürlichen Erkenntnis Gottes verbunden gewesen und zugleich ist jene Verderbnis der menschlichen Natur eingetreten, die den Widerstreit zwischen der Vernunft und den sinnlichen Trieben zu einem dauernden Zustand macht¹⁾. Dieses Misverhältnis aber wirkt sich für das menschliche Geschlecht in einer Zerrüttung aller in ihm in der Folge entstandenen sozialen Ordnungen aus²⁾. So wurde die Ehe durch die sinnliche Begierde entweiht, so die ursprüngliche Rechtsgleichheit durch die Machtgier, so der Liebeskommunismus im Gebrauch der irdischen Güter durch die Habsucht des Einzelwillens aufgehoben³⁾. So ist die Welt der Sünde entstanden, die durch die erlösenden Sakramente der Kirche entsühnt werden soll. Diese weiht darum die Ehe, sie stellt „ratione peccati“ die

¹⁾ Thomas v. Aquin, S. th. II, 1, q. 82—86, vgl. hierzu J. A. Möhler, Symbolik, II. Kapitel, § 5. — Vortrefflich unterrichtet über die scholastische Lehre vom Urstand und Sündenfall: Troeltsch, a. a. O. I, S. 265 f.

²⁾ Falsch ist die Behauptung v. Eickens, a. a. O., S. 314, „Nach der mittelalterlichen katholischen Lehre vom Urstand der Vollkommenheit gab es ihm weder Staat noch Ehe, noch gesellschaftliche Stände, noch Arbeit, noch Eigentum. Vielmehr waren diese Dinge erst infolge der Sünde entstanden und notwendig geworden“. — Ganz im Gegenteil gehören die naturhaften sozialen Ordnungen auch zum Urzustand des Menschen. (Für das Vorhandensein von Unterordnungsverhältnissen im Urstand s. Thomas v. A., S. th. I q. 96 a 4, *utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur*, cf. l. c. 22 a 1, vgl. Troeltsch, a. a. O., S. 290 u. 291 Anmerkung. Für den Liebeskommunismus l. c. q. 98 a 1 am Ende, für die Ehe S. th. I, 98 a 1 u. 2, vgl. hierzu auch Troeltsch, a. a. O. I, S. 256 f. u. 287 Anmerkung, und Troeltsch, Augustin, S. 131 Anmerkung); die Erbsünde bewirkt ihre Verderbnis „*quaedam inordinata dispositio ipsius naturae*“ (S. th. I, 2 q. 82 a 1 ad 2), ohne sie ganz zu zerstören.

³⁾ S. theol. II, 1 q. 83 a 4, u. II, 2 q. 153 a 2 ad 2. — S. th. I, 92, 1 ad 2, cf. II, 1 q. 94 a 5 ad 3. — Innocentiae III, De contemptu mundi I, 17, cf. dazu II, 36. — Bonaventura, Opusc. II, 329. Auslegung der Franziskanerregel. Ein Vorzug der Armut ist „*ut statum innocentiae perditae, ut erat possibile renovaret, in qua si homo stetisset, omnia fuissent communia et multa proprietates contracta fuisset*“. Ungleichheit des Besitzes durch Geiz, Wucher und Trug entstanden nach Berthold v. Regensburg deutsche Predigten bei Uhlhorn Gesch. d. chr. Liebestätigkeit II, S. 154 f., ebenda II, S. 125 über die sittliche Minderwertigkeit des Handels, weil auf ihm der Verdacht der Habsucht ruht. — Caesarius v. Heisterbach Hom. III, 66: „Jeder Reiche ist entweder ein Dieb oder eines Diebes Erbe“.

soziale und politische Weltordnung unter ihre richtende Disziplin, sie versucht endlich im Stande der Asketen ein Vorbild aufzustellen, das die Formen des Lebens im *status innocentiae* nachbildet, und dabei den in diesen einbegriffenen *status naturae* noch überbietet. Es ist eben ein übernatürliches Tugendleben, das der Mönch mit der Erfüllung der evangelischen Räte der Armut, des Gehorsams und der ehelosen Keuschheit durchzuführen trachtet. Sein Leben aber ist das Ideal christlicher Vollkommenheit¹⁾. Es ist zugleich — wenigstens in seiner vollen Ausprägung — ein der Welt entfremdetes mystisches Gnadenleben, das als *vita contemplativa* der seligen Versenkung in die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung gewidmet sein soll²⁾. So weltfremd ist das Leben des vollkommenen Mönches gedacht, dass er nicht einmal durch die Seelsorge auf die Welt Einfluss üben soll³⁾. — Alles Naturhafte soll er überwinden: Die natürlichen Regungen des Willenslebens, die er der Gehorsamspflicht opfert, um in dieser Hingabe den wichtigsten Akt religiöser Devotion zu vollziehen⁴⁾, das Verlangen nach ehelicher Gemeinschaft und Familienleben, um so die möglichen Hemmungen für das Leben der Beschauung auszuschalten⁵⁾. Um endlich die Vollkommenheit der Liebe zu erlangen, wird er allem Streben nach irdischem Besitz entsagen und in „heiliger Armut“ leben⁶⁾. In solcher Entblössung wird der Besitz- und

¹⁾ Cf. Thomas v. Aquin, S. th. II, 2 q. 184 u. 186 a 1, dazu auch Uhlhorn, a. a. O. II, S. 116. Über die Erfüllung der evangelischen Räte als *dispositiones quaedam ad perfectionem* s. Summa c. Gentiles. III, 130 (p. 864 f. edit. Migue 1863).

²⁾ Thomas v. Aquin, S. th. II, 1 q. 57 a 1.

³⁾ Conc. Pictav. ann. 1100 c. 11. — Calixtus II in Concil. Lateran. I. ann. 1123 c. 17, s. C. L. Gieseler, Kirchengesch., II. Bd., 2. Abt., S. 319 (4. Aufl. 1848); so auch die Statuten des Cistercienserordens ann. 1215 Nr. 20 und ann. 1234 Nr. 1. Gieseler, a. a. O., S. 311 Anmerkng.

⁴⁾ Thom. v. Aquin, S. th. II, 2 q. 104 a 3, 1.

⁵⁾ L. c. S. th. II, 2 q. 152 a 2 u. 4 q. 153 a 2, s. auch A. Rietter, Die Moral des hl. Thomas, S. 519. — Bernhard v. Clairvaux bezeichnet in seinen Predigten „die Liebe zum Besitz, die verwandtschaftlichen Neigungen, den Ehrgeiz und die fleischliche Begierde“ als „Falle des Teufels“, s. v. Eicken, a. a. O., S. 315. — Zur Bewertung der Familienliebe siehe ebenda, S. 458 ff. von Virginität und Ehe. Hauck, K.-G. IV, S. 98.

⁶⁾ „St. Paupertas“, Unterschrift unter dem Gemälde Giottos, die Vermählung des hl. Franziskus mit der Armut in der Unterkirche zu Assisi; s. Uhlhorn, a. a. O., II, 123; Bonaventura, Opusc. II, p. 656; „O selige Armut, wie liebenswert machst du, die dich lieben und wie sicher in der Welt“ bei Uhlhorn, II, S. 122; über die Bewertung des Besitzes bei den Mystikern ebenda II, S. 360 f. — Über die „*voluntaria paupertas*“ „*ad perfectionem caritatis acquirendam*“ s. Thom. v. A., S. th. II, 2 q. 186 a 3.

Heimatlose „in allen die Sehnsucht nach der himmlischen Heimat wecken“¹⁾. Das Kloster aber, das ihn aufgenommen, stellt mit seinem Grundsatz des Besitzkommunismus für alle Glieder der klösterlichen Gemeinschaft „ein freiwilliges Rechtsabbild“ des Liebesreiches dar²⁾. — Doch die Askese, die die mönchische Lebensordnung bis ins einzelste hinein beherrscht, ist nicht Selbstzweck³⁾, sondern ganz in den Dienst des übernatürlichen Tugendlebens gestellt, das sich in der *vita contemplativa*, ja recht eigentlich in der Gottesminne und Entrücktheit des Mystikers vollendet. Es bleibt daher auch für den Asketen das Gebot der Liebe das Höchste⁴⁾, ja seine Gottesliebe führt rückstrahlend zu jener mystischen Naturverklärung, die für die franziskanische Frömmigkeit so bezeichnend ist⁵⁾. — Die Askese wird ferner in den Dienst des kirchlichen Gemeinschaftslebens gestellt⁶⁾. Theoretisch durch den Gedanken, dass die Verdienste der heiligen Asketen allen Gliedern der Kirche auf dem Wege göttlicher Gnadenmitteilung zugute kommen⁷⁾, praktisch dadurch, dass der Asket sein Leben in den Dienst der Heilsaufgabe der Kirche stellt: er predigt unter den Ungläubigen, er übt Barmherzigkeit an den Armen, Kranken und Siechen⁸⁾, er ordnet sich in freiwilligem Gehorsam der kirchlichen Hierarchie unter. Trotz all dem verbleibt aber der Askese ein exzentrischer Zug, der sie mit ihren stärksten Triebkräften der Gottesliebe und der Weltverneinung aus dem Systemkreis der kirchlichen und staatlichen Gesinnung und Gesittung hinaustreibt. So sehen

¹⁾ H. Reuter, *Gesch. d. rel. Aufklärg.* II, S. 185. — Über das Ideal evangelischer Armut bei Franziskus v. Assisi s. Paul Sabatier, *Das Leben des hl. Franz v. Assisi*, autoris. Übersetzung, Berlin 1895, S. 57 f., 61, 201 f.

²⁾ Fr. Kern, *Humana civilitas*, S. 78, vgl. S. 60.

³⁾ Troeltsch, *Soziallehren*, I, S. 227, „Die Askese kann nicht das eigentlich allein berechnete Vollkommenheitsideal und damit Wesen und Prinzip des mittelalterlichen Katholizismus gewesen sein“.

⁴⁾ Thom. v. A., *S. th.* II, 2 q. 182 2.

⁵⁾ H. Thode, *Franziskus v. Assisi*, 2. Aufl., S. 55 f. Troeltsch, *Soziallehren*, I, S. 233.

⁶⁾ Über die Askese als Teilerscheinung des sozialen Gesamtlebens s. Thom. v. Aquin, *S. th.* II, 2 q. 152 a 2 ad 1; Troeltsch, S. 238.

⁷⁾ S. hierzu besonders Troeltsch, *Soziallehren*, I, 232 f. und S. 275.

⁸⁾ Wohltätigkeit als Askese und Heilmittel gegen die Sünde. Caes. v. Heisterbach, *Hom.* III, 67 bei v. Eicken, a. a. O., S. 505 und 524. Hierzu Uhlhorn, *Christl. Liebestätigkeit*, II, S. 142. Hierzu das scharfe Urteil von Ziegler, *Gesch. d. christl. Ethik*, S. 367 f.

wir, wie der Asket als Mystiker den Boden der Welt unter sich verliert, um ganz in der Ekstase der Gottesliebe zu leben und wie solches Leben ihm allein wertvoll erscheint. So löst er sich im übernatürlichen Tugendleben mit heroischem Willen von den natürlichen Forderungen des Soziallebens von Ehe, Besitz und Staat, um seinem Ideal der Heiligkeit zu leben. Für diese Gesinnung ist es bezeichnend, dass Dante im Saturnhimmel seines Paradieses die heiligen Asketen zu einem eigenen Stande zusammengeschlossen erscheinen lässt. — Ihr Wesen passt eben in die irdisch-staatliche Berufsgliederung nicht hi ein und den besondern Aufgaben der einzelnen Stände stehen sie fremd gegenüber¹⁾. Indem sodann das Asketentum in seine Gesinnungsethik vor allem das Armutsevangelium aufnimmt, tritt es alsbald in Widerspruch zu der verweltlichten und politisierten Kirche. Zwar gelingt es, diesem Widerspruch in den Bettelorden durch kirchliche Disziplinierung in weitem Umfang die Spitze abzubrechen²⁾. In der mächtigen Laienbewegung

¹⁾ Vgl. hierzu die geistvollen Ausführungen bei F. Kern, a. a. O., S. 104 f. Allerdings glaube ich auf dieser Grundlage eine ganz andere Bewertung der Heiligkeitsaskese gelten lassen zu müssen wie Kern (a. a. O., S. 132 Anmerkng.) und auch Troeltsch (Soziallehren, I, S. 234 f. Anmerkng.) sie bieten. — Die Heiligkeit beruht doch wesentlich auf der Bewährung in den sogenannten theologischen Tugenden. Diese Bewährung aber liegt oberhalb der Sphäre der Berufspflichten. — Also ist für die Heiligkeitsbewertung die Bewährung in bürgerlicher oder staatsmännischer Tugend, in den Tugenden des Ehegatten, des Hausvaters oder der Hausmutter von gar keiner entscheidenden Bedeutung. Bei der Kanonisation Ludwigs des Heiligen, Thomas' von Aquin oder der hl. Elisabeth spielen ihre Regenten-, Gelehrten- oder ethischen Tugenden nur „per accidens“ eine Rolle. — Wenn moderne katholische Moralisten sich anders äussern, so liegt das daran, dass sie ein viel stärkeres Bedürfnis haben, Heiligkeit und weltliche Kultur auszugleichen, als das für die mittelalterliche Askese der Fall war. Daher tritt in dieser der exzentrische, man möchte sagen asoziale Zug viel stärker hervor, als die kirchlichen Schematiker in ihrer Theorie vermuten lassen. Wie merkwürdig sich z. B. Heilige als Eheleute verhalten, darüber siehe die Legende des hl. Alexius bei v. Eicken, S. 440 f., vgl. dazu auch Poppo von Stablo und Gerberga v. Gandersheim, S. 443. Höchst eigentümlich ist auch das Verhalten der hl. Elisabeth als Mutter, a. a. O., S. 342 (vgl. dazu die seltsamen Bemerkungen v. F. W. Förster, Sexualethik, S. 148 f.) über die Selbstpeinigung bei Franz v. Assisi und Katharina v. Siena, Eicken, S. 324. — Im ganzen ist diese Askese nicht nur auf Überbietung, sondern auf Vergewaltigung der Natur und der natürlichen Ordnungen angelegt.

²⁾ Über die abschwächende Interpretation der Franziskanerregel durch Gregor IX., vgl. Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärg., II, S. 196 f.

der Waldenser und ihnen verwandter Richtungen aber drängt dieser Widerspruch mit unnachgiebigem Ernst zum Bruch mit der Kirche. — Ganz allgemein sehen wir eine Stimmung aufkommen, von der uns die Prophezeiungen des Abtes Joachim von Floris die deutlichste Kunde geben¹⁾. Sie erkennt, dass die politisierte und verweltlichte Kirche ihrem religiösen und sittlichen Beruf untreu geworden ist. In chiliastischen Träumen erwartet sie das Heraufkommen eines neuen religiösen Zeitalters, das das Zeitalter des Buchstabenglaubens der Klerikerkirche ablösen soll. In der künftigen „Geistkirche“ werden durch mystische Inspiration (*spiritualis intelligentia*) erleuchtete „geistliche Männer“, d. h. Mönche das „ewige Evangelium“ von neuem erschliessen. Die spiritualischen Franziskaner aber, in deren Kreisen die Offenbarungen Joachims den stärksten Widerhall fanden, verstanden unter dem ewigen Evangelium nichts anderes als ihr Evangelium der Armut, zu dem die Kirche zurückgeführt werden müsse, wenn sie ihre Aufgaben in dieser Welt erfüllen wolle²⁾. Und da man von der hierarchischen Kirche für die Lösung dieser Aufgabe nichts erwarten durfte, so richteten sich die Augen dieser Rigorosen und des Dichters, der ihrer Sehnsucht Sprache verliehen, auf das Traumbild eines gerechten und heiligen Kaisers, der ihre Reformgedanken in Kirche und Staat verwirklichen werde³⁾. — Ein eigentümlicher Umschwung der sittlich-religiösen und kirchenpolitischen Lage! Einst erwarteten die asketischen Clugnyazensermönche die Reform von Kirche und Staat durch den Eifer und die sittliche Tatkraft des auf seine geistlich-richterlichen Vollmachten bedachten und seine hierarchische Oberherrschaft rücksichtslos durchsetzenden Papstes, — jetzt erhoffen die asketischen Franziskanerspiritualen ein gleiches von der Macht eines ihrem Evangelium geneigten Kaisers. Und doch ist in beiden Fällen die sittliche Triebkraft der leitenden Idee dieselbe. Die mit der kirchlichen Askese vergeschwisterte Gesinnungsethik wider-

1) Zum folgenden s. Reuter, a. a. O., II, S. 191—218, 364—368, dazu der Artikel Joachim von Flore und das ewige Evangelium. Realenzykl. f. prot. Theol., Bd. 9, S. 227—232, 3. Aufl.

2) Döllinger, Akad. Vorträge, I, S. 93—99.

3) Dante, Inferno, I, 101—111. Purg. XX, 10—15, und XXXIII, 43 f., vgl. F. X. Kraus, Dante, sein Leben und Werk, S. 478 f., 734 ff., 745, und Döllinger, a. a. O.

steht ebenso der durch ihre hierarchische Machtpolitik in die weltliche Cupiditas versunkenen Kirche. Sie erwartet die Umgestaltung der ihr widerstrebenden Mächte durch ein himmlisches Wunder ¹⁾, nur dass dieses in der gregorianischen Zeit den Staat, in der Zeit Dantes die politisierte Kirche überwältigen soll. — Dort erstrebte man die Verchristlichung des Staates durch die Unterwerfung unter unter die hierarchischen Machtansprüche, hier die Verchristlichung durch den Machtwillen eines von den Gedanken des Evangeliums erfüllten Herrschers. Aber die Spannung zwischen dem politischen Machtgedanken und der christlichen Gesinnungsethik konnten weder durch die Ansprüche des Papstes noch durch die Hoffnungen der Spiritualen beseitigt werden. — Und schon hatte mit dem Eindringen der aristotelischen Philosophie und ihrer Staatslehre in die Hochscholastik ein neuer grossartiger Versuch eingesetzt, die innerlich widerstrebenden Mächte aneinander zu binden. Die Staatsphilosophie des Thomas von Aquin will bei diesem Versuch den hierarchischen Machtgedanken retten, Dante verzichtet auf ihn und ist wenigstens auf dem Wege, die Kirche als sittliche Gesinnungsgemeinschaft mit rein ideellen Zielen anzuerkennen.

¹⁾ Vgl. dazu die Beschwörung des Himmels gegen Heinrich IV. durch Gregor VII., Hauck, Kirchengeschichte, Bd. 3, S. 818.

Bonn.

Rudolf KEUSSEN.

(Der nächste Aufsatz wird Thomas v. Aquin und Dante behandeln.)
