

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 8 (1918)
Heft: 4
Artikel: Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur
Autor: Keussen, Rudolf
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403922>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

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

VI.

Dante wurzelt mit seinen Gedanken von Gott und Welt in der thomistisch-scholastischen Weltanschauung. Auch die theozentrische Zielbestimmung der Ethik ist ihm ebenso eigen wie dieser. Aber trotz dieser Übereinstimmung erhebt sich in den Werken des grossen Dichters ein anderer Geist. Der hierarchische Weltherrschaftsgedanke verblasst und an seine Stelle tritt die Autonomie des modernen Staatsgedankens. Zugleich sehen wir, wie sich Dantes Staatsauffassung mit dem warmen Blute nationalen Empfindens erfüllt. Die bewegte Klage über die Parteizerrissenheit seines Vaterlandes im Purgatorium:

„Sklavin Italia, alles Leids Kastell,
Schiff ohne Steuermann im Wirbelwinde,
Nicht der Provinzen Herrin, nein Bordell!“ (VI, 76 ff.)

findet ihr Gegenstück in der nüchternen literarisch-kritischen Untersuchung über Ursprung und Wert der Vulgärsprache und in dem seltsamen Versuch des Historikers und Politikers über die Monarchie, die durch die göttliche Vorsehung gewollte Berufung des römischen Volkes zur Weltherrschaft nachzuweisen, wobei der Beweisführung als Ziel der Gedanke vor Augen steht, dass diese durch göttliche Offenbarung gewährleistete Berufung auch heute noch Geltung habe ¹⁾. Und wenn uns Inhalt und Form dieser Beweisführung wie der bizarre Einfall eines pedantischen Gelehrten anmuten, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass hinter den Ausführungen Dantes die starke Nachempfindung des alten Römerstolzes steht, und für den Dichter lebte das

¹⁾ Buch II der Monarchia. Vgl. F. X. Kraus, Dante, S. 692 ff., und Augustin, Civ. Dei, V, 15.

römische Volk mit den ihm angeborenen Herrschaftsansprüchen ebenso fort wie für Arnold von Brescia und später Cola di Rienzo ¹⁾).

Der Vertreter dieser Ansprüche aber war der Weltherrscher, der *curator orbis*, dem die philosophische Unterweisung der Menschheit als Berufsaufgabe zugewiesen wurde ²⁾. Die Ausführung, die Dante diesem Gedanken im ersten Buche der Monarchie gegeben hat, ist so sehr von antiken Vorstellungen durchdrungen, dass dadurch, wie man mehrfach bemerkt hat, selbst die Christlichkeit seiner Lebensanschauung in Frage gestellt wird ³⁾. Denn das erklärt er hier für die eigentliche Aufgabe der Gesamtmenschheit, die ihr mögliche Vernunftanlage in jedem Augenblick in ihrer ganzen Ausdehnung theoretisch und praktisch zu verwirklichen ⁴⁾. Es ist klar, dass damit der Eigenwert der Einzelseele auf den Beitrag beschränkt wird, den sie zur Verwirklichung der Allvernunft im Weltverlaufe leistet. Sie ist so zu einem Sandkorn in dem grossen Bau der Weltvernunft geworden, ohne die Fähigkeit, diese Vernunft in sich selbst darzustellen oder zu begreifen ⁵⁾. Nicht dem Individuum, sondern dem Staate, der ja für Dante der organisierte Menschheitsverband ist, fällt diese Aufgabe zu: er ist die Verwirklichung der Weltvernunft. — Doch neben diesem Versuch, seinem weltpolitischen Denken durch averroistische Gedankengänge Gehalt zu geben ⁶⁾, findet sich in Dantes Monarchie noch ein anderer Gedankenansatz, der dem Recht des Individuums im

¹⁾ Vgl. dazu F. Kern, *Humana civilitas. Eine Dante-Untersuchung*. 1913. S. 42. „Es finden sich doch im Gewebe abstrakter Deduktion . . . Einschläge vaterländisch-historischer Art. Auch das zweite Buch der Monarchie . . . lebt von der Erinnerung an die altrömische Geschichte.“ Über das Verhältnis Cola di Rienzos zu Dante siehe F. X. Kraus, *Dante. Sein Leben und sein Werk*. 1897. S. 762 f. Über Dantes römische Gesinnung siehe Karl Vossler, *Die göttliche Komödie I*, 306 ff.

²⁾ Monarch. III, 16, cf. *Convivio* IV, 4.

³⁾ Siehe Guido Vernani, *De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighierio*. Bon. 1746 b. Kern, a. a. O., S. 13, Anmerk. 1, und S. 11 f., S. 14 und S. 139.

⁴⁾ Monarch. I, 4. „*Proprium opus humani generis totaliter accepti est, actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum, et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem.*“

⁵⁾ Vgl. hierzu die Kritik bei Kern, S. 14.

⁶⁾ Averroes Aristoteleskommentar zu den Büchern über die Seele wird in diesem Zusammenhang von Dante ausdrücklich zitiert. Monarch. I, 3.

menschlichen Gemeinschaftsleben sehr viel mehr gerecht wird. Ihm zufolge soll das Glückseligkeitsstreben des Individuums Genüge finden, indem seinen irdischen Bedürfnissen das tugendhafte Leben, seinen ewigen Bedürfnissen das göttliche Gnadenleben entspricht. Für das Tugendleben soll nun der Weltkaiser, für das Gnadenleben der Papst der von Gott verordnete Führer sein. Dabei denkt Dante nicht daran, die Autorität des einen der des anderen unterzuordnen, wenn er auch zwischen Papst und Kaiser ein Pietätsverhältnis von der Art wünscht, wie es zwischen einem Vater und seinem erstgeborenen Sohne besteht ¹⁾).

Indessen das Verhältnis von Kaiser und Papst, Staat und Kirche bei Dante wird uns später noch beschäftigen. Vorab ist für uns die Tatsache bedeutungsvoll, dass beide Gewalten auf Erden eine göttliche Ordnung vertreten: die auf der Gerechtigkeitsethik aufgebaute Ordnung des natürlichen Lebens im Staate und die auf die Liebesethik gegründete Ordnung des übernatürlichen Gnadenlebens in der Kirche. Beide Ordnungen aber sind Ausflüsse des *einen* göttlichen Willens, der sich ebenso im Naturrecht ²⁾, wie im Liebesgebot des neuen Bundes offenbart. Die theokratische Organisation umschliesst also das Gesamtleben der Menschheit ³⁾. Sie hat ihre Geltung selbst dort, wo der menschliche Wille sich bewusst dem göttlichen Gesetz und Willen entfremdet hat und in dieser Entfremdung verharret, in der Hölle. Auch diese bildet darum einen Bestandteil der göttlichen Weltordnung ⁴⁾, und gleich ihr ist sie von der göttlichen Allmacht (*divina potestate*), der höchsten Weisheit (*somma sapienza*) und der ersten Liebe (*primo amore*) geschaffen. Zu diesen

¹⁾ Monarch. III, 16.

²⁾ Für die Gleichsetzung des Naturrechts mit dem göttlichen Willen siehe Monarch. II, 2, „*Jus in rebus nihil est aliud, quam similitudo divinae voluntatis*“, dazu Kern, a. a. O., S. 24, und A. F. Ozanam, Dante und die katholische Philosophie im dreizehnten Jahrhundert. Deutsche Übersetzung. Münster 1858. S. 138. Vgl. auch Parad. XIX, 88. „*Cotanto è giusto quanto a lui consuona*“, nämlich „*la prima volontà*“.

³⁾ Vgl. K. Vossler, Die göttliche Komödie I, 8; O. Gierke, Genossenschaftsrecht, Bd. III, S. 512. Den äusseren Rahmen aller Gesellschaftslehren bildete „das Gedankensystem, das in der Idee des in Gott selbst gegebenen einheitlichen Menschheitsverbandes gipfelte“. S. 514. . . . „Hierdurch empfängt die mittelalterliche Gesellschaftslehre ihre theokratischen und spiritualistischen Züge.“ Dazu Monarch. I, 7; Parad. III, 70—87. Vgl. zum Ganzen auch Troeltsch, Soziallehren I, S. 297, Anmerk. 131.

⁴⁾ Inf. I, 127. „*In tutte parti impera, e quivi regge*.“

die göttliche Dreieinigkeit symbolisierenden Schöpfungsprinzipien tritt als besonderes, die Hölle ethisch begründendes Prinzip die Gerechtigkeit hinzu¹⁾. Sie deckt insbesondere auf allen ihren Stufen ihre asoziale Natur auf. Das gilt namentlich für die Parteilosen der Vorhölle, die es überhaupt zu keinem Willensentschluss weder zum Guten noch zum Schlimmen gebracht haben. Aber ein Beiseitestehen in dem Kampfe zwischen Gott und dem Bösen und damit die Möglichkeit sittlicher Neutralität ist für Dante ausgeschlossen. Diese Feigen gehören daher in die Hölle hinein, wenn sie sich auch dem sittlichen System nicht einfügen wollen, auf das Dante den Aufbau der Hölle gegründet hat²⁾. Schwieriger als die Verweisung dieser willenlosen Feiglinge in die Vorhölle dürfte die theoretische Rechtfertigung der Einordnung des Limbus mit den gerechten Heiden und den ungetauften Kindern in den ersten Höllenkreis sein. Was Dante dazu bestimmt hat, ist zweifellos zunächst die Strenge des kirchlichen Dogmas gewesen³⁾. Ihr Unglaube (*per non aver fe'*) hat sie in die Hölle gebracht⁴⁾. Dieser aber schliesst einen weiteren sittlichen Mangel in sich ein: Die Nichtübung der „heiligen Tugenden“. Im übrigen aber haben diese Helden, Dichter und Philosophen durchaus den Forderungen des sittlich gerechten Lebens entsprochen⁵⁾. Nur ist ihre Sittlichkeit eine durchaus innerweltliche. Sie ist daher auch in einem durchaus diesseitigen Glückseligkeitsstreben abgeschlossen⁶⁾. Und darin,

¹⁾ Inf. III, 4—6.

²⁾ Die Polemik Vosslers gegen Dantes Erfindung der moralisch Indifferenten scheint mir ihr Ziel zu verfehlen (S. 560 f. und S. 965). Denn der Dichter verweist ja die *ignavi* in die Hölle und sagt damit, dass ihr Versuch, sich an der sittlichen Entscheidung vorbeizudrücken, vergeblich ist, und dass sie dem Reich des Bösen angehören. Die „feige Unschuld“, von der Vossler (S. 970) redet, gibt es bei Dante nicht. Nur psychologisch lässt sich eine derartige sittliche Gleichgültigkeit konstruieren, sittlich aber ergibt sich eine unmögliche Kategorie oder eine Kategorie — und in diesem Sinne fällt die Entscheidung Dantes —, die ihren Ort im Reiche des Bösen hat. Damit ist, wie mir scheint, die Frage auch „wissenschaftlich“ (dagegen Vossler, S. 965) genügend geklärt.

³⁾ Inf. IV, 23 ff.

⁴⁾ Purg. VII, 8.

⁵⁾ Purg. VII, 34—36.

⁶⁾ F. Kern, Dante. Vier Vorträge. Tübingen 1914. S. 42. „Ästhetisches Weltgenügen, ruhige, reife Betrachtung, Weilen im Diesseitigen: Dies ist der erste Kreis der Sünde.“

so dürfen wir Dantes Auffassung wohl deuten, liegt ihre Schuld, eine Schuld, die allerdings wesentlich negativer Art ist. Denn sie besteht in dem Nichtbezogensein ihres Willens auf den göttlichen Gnadenwillen und die in ihm ruhende himmlische Glückseligkeit. — Immerhin kennt Dante einzelne Fälle, wo die göttliche Gnadenwahl das sonst Unmögliche möglich gemacht hat¹⁾. Zugleich lässt er uns allerdings fühlen, dass die legendarische und dogmatische Erklärung dieser Fälle ihre Unbegreiflichkeit nicht aufhebt²⁾. Aber das Unbegreifliche geschieht, und wenn der Dichter damit auch das kirchliche Erlösungsdogma nicht antasten will³⁾, so ist es doch der sittliche Geist, der für ihn die harte Schale an diesem Dogma erweicht, so dass er die letzte Entscheidung über das ewige Schicksal des Menschen aus seinem sittlichen Charakter herleitet.

„Doch sieh, gar Viele rufen: Christe, Christe!
Die im Gericht viel minder nah einst werden
Ihm stehen, als Mancher, der nicht kannte Christum.“

Parad. XIX, 106—109 (Übers. v. Philalethes).

Und auch darin drückt sich bei Dante die Vergeistigung des kirchlichen Dogmas aus, dass die Bewohner des Limbus keine eigentliche Strafe trifft. Sie führen ein trauervolles Leben, doch ohne Pein (*senza martiri*)⁴⁾, so dass man das Elysium des ersten Höllenkreises mit Recht eine Elegie genannt hat⁵⁾. Die Stimmung eines unwiederbringlichen Verlustes lastet auf den Bewohnern dieses Kreises; aber es ist viel mehr göttliche Fügung als eigener Wille, der sie die überirdische Seligkeit verschmerzen liess.

Die persönliche Schuld beginnt doch erst dort⁶⁾, wo der Höllenrichter Minos, als der schaurige Repräsentant des schul-

¹⁾ So insbesondere die Rettung Trajans, Parad. XX, 43 ff.; über die zugrunde liegende Sage siehe Purgat. X, 73—93; Parad. XX, 106 ff.; Vossler, Die göttliche Komödie I, 93. — Die Rettung des Trojaners Rhipeus. Parad. XX, 67 ff. Dazu Vergil. Aen. II, 426 f.

²⁾ Parad. XIX, 97 ff., XX, 130—138, vgl. die Bemerkungen bei Vossler, a. a. O., S. 454, und Kern, S. 103.

³⁾ Parad. XIX, 103 ff.

⁴⁾ Inf. IV, 28.

⁵⁾ Vossler, a. a. O., II, 970.

⁶⁾ Denn von einer persönlichen Schuld kann bei den *ignavi*, die sich nicht einmal zu einem persönlichen Willen durchgerungen haben, nicht die Rede sein, ebensowenig bei den Bewohnern des Limbus, deren Zustand mehr Schicksal als Schuld ist.

digen Gewissens, sein Verdammungsurteil gesprochen hat. Erst von diesem Augenblicke an stehen wir in der Welt des Bösen. Psychologisch wird diese begründet durch das Missverhältnis der menschlichen Triebe zur vernünftigen Einsicht des Willens¹⁾. Lässt der Wille den Trieben freien Lauf, ohne unter der Herrschaft des Affekts danach zu fragen, ob dadurch die Rechte anderer verletzt werden, so verfällt er der Leidenschaftssünde (incontinenza). Die Schädigung des Nächsten ist hierbei, wie leicht ersichtlich, nur eine mittelbare Folge des schuldhaften Wollens und Handelns. Anders bei der Bosheitssünde (malizia)! Dort ist sie das von vornherein beabsichtigte Ziel²⁾. In allen Fällen aber zerstört der sündige Wille den Aufbau des sozialen Lebens der menschlichen Gesellschaft, den gottgewollten Ausgleich der natürlichen Triebe in ihr. So vernichtet bei dem Leidenschaftssünder die im Geschlechtstrieb sich auswirkende selbstsüchtige Liebe die Treue zum Gatten und ersetzt sie durch die Treue zum Liebhaber, die durch ihre Dauer nur die Unseligkeit des Liebesverhältnisses verewigt³⁾; als Parteisucht bewirkt sie bei *Farinata degli Uberti* eine blinde Anhänglichkeit an die Partei, während ein gleiches Empfinden dem Vaterlande und dem Staat verweigert wird⁴⁾; als Vaterliebe leuchtet sie selbst im tiefsten Schlund der Hölle bei dem Grafen Ugolino noch einmal auf, um sich in wüsten, viehischen Hass gegen den erbarmungslosen Verderber seiner Familie zu verlieren. Gleich abstossend wirkt das Bild der entfesselten Eigenliebe dort, wo sie sich als Selbsterhaltungstrieb an Gaumenlust und Schlemmerei hingegeben hat; nur „menschengleiche Nichtigkeiten“⁵⁾ fasst der Höllen-

¹⁾ Vgl. dazu die psychologische Skizze in Philaethes Dante-Übersetzung Bd. II, S. 174—181.

²⁾ Die Zweiteilung der Sünden in Leidenschafts- und Bosheitssünden hat Dante aus Aristoteles übernommen, auf dessen Nikomachische Ethik er sich *Infern.* XI, 79 ff., ausdrücklich beruft, vgl. Aristoteles, *Nik. Ethik* VII, 1, und V, 8. Aristoteles und Dante erwähnen daneben noch die tierische Roheit (*θηριότης* — *matta bestialitade*) als eine besondere Art der Verkehrung der menschlichen Natur; doch bleibt sie für ihre ethische Systematik ohne Bedeutung, siehe Vossler, a. a. O., S. 296.

³⁾ Hierzu und zum folgenden siehe die geistvollen Ausführungen von Kern, *Humana civilitas*, S. 50 f., denen ich für das Verständnis von Dantes Kulturphilosophie das meiste verdanke.

⁴⁾ Doch nicht ganz! Die Rettung von Florenz durch den Ghibellinenführer gibt seiner Persönlichkeit einen Zug tragischer Grösse, siehe auch F. Kern, *Dante*, S. 50.

⁵⁾ *Inferno* VI, 36.

kreis, in dem die im Schlamm ihrer Begierden Versunkenen kaum noch äusserlich ihr menschliches Wesen erkennen lassen. Und ganz der geistigen Verkümmern ist die Selbstliebe bei denen verfallen, die durch Verschwendung oder blindes Zusammenraffen materieller Güter den Schwerpunkt ihrer Existenz aus sich heraus in die materielle Welt verlegt haben — die Verschwender dadurch, dass sie mit der wirtschaftlichen Sicherheit ihres Lebens dessen notwendige materielle Grundlage gefährden, die Geizigen dadurch, dass sie im Dienste der cupiditas die sittlich-religiöse Zweckbestimmung ihres Lebens preisgegeben haben. Überall aber, wo die Leidenschaft sich zum Herrn des Menschen gemacht hat, sehen wir einen an sich berechtigten Trieb in sinnlose und verderbliche Gier umschlagen, weil ihm die Regelung durch die Vernunft und damit die Einsicht fehlt, wie dieser Trieb nur in seiner Begrenzung durch die von Gott gewollte Natur- und Rechtsordnung die irdische Glückseligkeit des Menschen zu sichern und den Frieden der menschlichen Gemeinschaft zu gewährleisten vermag. Daher kann denn auch die Hölle nur „das Trugbild einer Stadt“ umschliessen, die unter ihren Bewohnern kein anderes Bindemittel kennt als den gegenseitigen Hass und den hämischen Wunsch, einander zu schaden¹⁾. Diesen Zerrbildern menschlichen Trieblebens, die die obere Hölle erfüllen, muss man die Bilder entgegenstellen, die Dante im Paradiese von dem Frieden eines glücklichen Familien- und Staatslebens entworfen hat²⁾, sodann die Hoffnungen, die er an die von ihm erträumte Wiedergeburt des kirchlichen und politischen Lebens knüpfte, wenn nur erst einmal die Wölfin der Habgier in die Hölle zurückgetrieben sei, aus der sie entsprungen³⁾, um zu ermessen, wie diese Welt der Leidenschaftssünde das volle Widerspiel zu der von dem Dichterphilosophen metaphysisch geforderten Harmonie der göttlichen Weltordnung und zu den in die Vergangenheit wie in die Zukunft der vaterländischen Geschichte verlegten Träumen eines goldenen Zeitalters darstellt.

¹⁾ Kern, Hum. civil., S. 52. „Die Hölle kann die Soziallehre erst nach ihrer negativen Seite entfalten“; sie zeigt „die Gemeinschaftswidrigkeit der Sünde“. — „Die città dolente ist das Trugbild einer Stadt.“ S. 53, cf. Inf. VIII, 76—85, IX, 89—99.

²⁾ Parad. XV.

³⁾ Inf. I, 109—111.

Aber dieser Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Idee ist, so scheint es, Menschenschicksal. Auf Erden lastet die leidenschaftserfüllte Atmosphäre des Kampfes und am Himmel wandeln „selig in sich selbst“ die göttlichen Idealgestalten, die wie „Gottes Schaffnerin“ Fortuna die Schicksalslose über den Menschen werfen, unbekümmert darum, wie dieser das ihm gewiesene Los aufnimmt¹⁾. Fast erschreckend wirkt diese Gleichgültigkeit der Glücksgöttin, wenn wir mit ihr das leidenschaftliche Verhalten der Menschen vergleichen, deren Wille wie mit Notwendigkeit durch den lockenden Reiz der materiellen Güter in den Strudel der Habgier und in die „Liebe zum Wandelbaren“²⁾ hineingezogen wird. Muss nicht die Kraft, die zu solcher sittlichen Verderbnis den Anreiz gibt, viel mehr als eine dämonische, denn als eine gottgesandte bewertet werden? Der naheliegenden Versuchung dieses Gedankens hat der Dichter nicht nachgegeben. Fortuna bleibt Gottes Schaffnerin³⁾. Was besagt aber diese Bezeichnung anders, als dass die materiellen und wirtschaftlichen Güter Gottes Gaben und dass ihre Zuwendung an den Menschen nach göttlichem Plane sich vollzieht? — Nicht der Besitz oder Nichtbesitz dieser Güter, der nicht anders zu werten ist wie die natürlichen Gaben des Leibes und der Seele, die Gott dem Menschen verliehen hat, bedeutet darum für sein sittliches Leben etwas, sondern allein die Gesinnung, mit der diese Güter gebraucht und genossen werden. Ihre Nichtachtung durch den Verschwender, ihre übermässige Bewertung durch den Habsüchtigen bedingen in gleicher Weise eine Verkennung ihres wirklichen Wertes für unser Leben. Die Gefahr aber, die in dieser Verkennung liegt, steigert sich insbesondere für den Habsüchtigen, der bei der Verfolgung seines Zieles nach den Mitteln, deren er sich bedient — der Kreis der Wucherer zeigt es —, nicht viel fragt. Und wie diese die Naturgesetze des wirtschaftlichen Lebens zu ihrem selbstsüchtigen Vorteil missbrauchen⁴⁾, so zerstört der Leidenschaftssünder überhaupt

¹⁾ Inferno VII, 73—96.

²⁾ Parad. XV, 11, „per amor di cosa che non duri“.

³⁾ Inferno VII, 78, „ministra“. Zur Erklärung der Fortunafigur siehe Kern, Hum. civ., S. 58 f.; Vossler, Göttliche Komödie I, 318 f., II, 981.

⁴⁾ Denn diese gestatten die Vermehrung der wirtschaftlichen Güter nur durch die Schöpferkraft der Natur und die ihr angepasste Arbeit des Menschen, nicht durch das unfruchtbare Geld; siehe Inf. XI, 99—111; Kern, a. a. O., S. 61; Vossler I, 470.

das organische Gefüge des Lebens, indem er einen einzelnen Trieb zu wucherischer Geltung gegenüber allen anderen kommen lässt. Aber noch hebt diese krankhafte Störung des sittlichen Lebens wenigstens für das unmittelbare Willensbewusstsein die Beziehung zu Gott nicht auf¹⁾. Das geschieht erst in der unteren Hölle und es ist daher ein von Dante wohl berechneter Zug, wenn er gleich hinter den Mauern der Höllenstadt Dis uns in den Ketzerkreis einführt²⁾. Die theoretische Gottlosigkeit findet dann ihre Fortsetzung in der praktischen Gottlosigkeit der Gewalttätigen, d. i. der eigentlichen Bosheitssünder³⁾. Deren asoziales Wesen liegt klar vor Augen: sie wollen, und zwar mit immer entschiedenerem Willen, die Schädigung des Nächsten; sie wollen nicht einmal mehr ihr eigenes Leben; sie wollen keine Gemeinschaft mit Gott; sie sind die bewussten Zwietrachtstifter, Betrüger und Fälscher; sie missbrauchen das ihnen geschenkte Vertrauen und am Ende begegnen wir dem schrecklichen Bilde derer, die sich an den Häuptern von Staat und Kirche vergriffen haben und damit den von Gott gewollten Bau der menschlichen Gesellschaft in seinen Grundpfeilern zerstören. Und wie hier in den tiefsten Höllenkreisen nur noch eine blinde Vernichtungswut den Willen treibt, kehrt sie sich selbst gegen die eigene Persönlichkeit. Von Mitgefühl mit ihrem Schicksal wollen diese Entmenschten nichts mehr wissen, nicht einmal ihren Namen erhalten sehen⁴⁾. Ins Wesenlose möchten die einzelnen versinken, und nur noch die zermalmende Bewegung, womit Satan in ewiger Wiederholung die Erzverräter zerfleischt, deutet an, dass hier noch Leben vorhanden, aber ein Leben, das nichts anderes ist als ein ewiger Vernichtungsprozess⁵⁾.

Zu einem gleich trostlosen Ergebnis gelangt auch die höllische Geschichtsphilosophie, deren gedankliches Symbol uns

¹⁾ „Wenn gnädig uns des Weltalls König wäre, so würden wir für Deinen Frieden bitten“, spricht in dieser Gesinnung noch Francisca da Rimini, Inf. V, 91 f.

²⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen von P. Pochhammer, Dantes göttliche Komödie in deutschen Stanzten. Leipzig 1901. S. 410 f.

³⁾ Über die Einteilung der unteren Hölle im Anschluss an Cicero, de officiis I, XIII, 41, siehe Vossler, a. a. O., S. 225 f.; Kern, Hum. civ., S. 54 f.

⁴⁾ Inf. XXXII, 94.

⁵⁾ Kern, Dante, S. 70. „Hier ist das organische Leben erschöpft. Die Phantasie erstirbt im unfassbaren brutalen Stoff.“

Dante in dem Mythos von dem Alten auf Kreta gezeichnet hat¹⁾. Gleich dem Traumbild Nebukadnezars deutet dieser in dem Bau seines Körpers die Reihenfolge der Weltreiche in ihrer unaufhaltsamen Verschlechterung an. Von Rissen ist sein Leib durchzogen, aus welchen die Sündentränen der Menschheit hervorquellen, die dann gesammelt in der Hölle als die diese durchfließenden Ströme hervortreten. Dem sagenhaften ersten Weltreich, Ägypten, wendet der statuenhafte Riese den Rücken zu, während sein Antlitz auf Rom gerichtet ist. Aber keine Hoffnung beseelt seine Züge. Ist doch das römische Imperium, das letzte in der Reihenfolge der Weltreiche, in der Verfassung, in der es in die Gegenwart hinüberreicht, das schwächste unter allen. Der Fuss, auf den es sich stützt, ist tönern und gebrochen²⁾. — Diese düstere und verzweifelte Geschichtsbetrachtung, der wir mit ähnlichem Ausblick schon bei Otto von Freisingen begegneten, hat Dante auf die Hölle beschränkt; sie bildet für diese das letzte Wort menschlicher Erkenntnis. Aber sie hat eben auch nur an dieser Stelle Geltung, während der Dichter an anderem Orte seinen Zweifel über die Entartung und den Verfall von Staat und Kirche durch den chiliastischen Traum des künftigen gerechten Kaisers überwunden hat, dessen Amt es ist, die rechte Verfassung der Welt wieder herzustellen. Auch hier ist ein Vergleich mit Otto von Freisingen lehrreich. Ihm ist wie Dante in seiner Höllenvision der Untergang des römischen Imperiums eine erschütternde Tatsache. Die Reihenfolge der Weltreiche ist damit abgeschlossen. An ihre Stelle ist das allumfassende Imperium der Kirche getreten. Aber man kann nicht sagen, dass diese Entwicklung von Otto mit Freude begrüsst würde. Gedrückt und zweifelnd steht er ihr gegenüber. Zugleich bemerkt er, wie auch der Gang der menschlichen Geisteskultur seinem natürlich gebotenen Abschlusse zuneigt. So bleibt ihm als einziger Trost der Gedanke des bevorstehenden Weltendes, von dem er jene Umgestaltung der geistigen und sittlichen Welt erwartet, die seinem kirchlichen Glauben entspricht. Die politische und kulturelle Welt dagegen ist für ihn

¹⁾ Inferno XIV, 103—120. Zur Erklärung vgl. Kern, Hum. Civil., S. 62; Vossler II, 1013; und Ozanam, S. 88.

²⁾ Inf. XIV, 104 f.

³⁾ Siehe meine Betrachtungen III, „Internat. kirchl. Zeitschrift“ 1917, 1, S. 50.

beim Abschluss von Gottes Weltrechnung ein verlorener Posten. Anders bei Dante ¹⁾! Dem Staat mit seinem Rechts- und Kulturleben kommt bei ihm in Gottes Haushalt ein ebenso positiver und unvergänglicher Wert zu wie der Kirche. Zwar liegt auch ihm der lebensmüde Gedanke des Weltabschlusses nicht fern. Trotzdem hängt er mit heissem Empfinden an der Welt, ebenso abgestossen durch tausend Bilder der Verruchtheit, die die Zersetzung des Lebens in ihr unter dem Einflusse selbstsüchtiger Habgier zeigen, wie angezogen von den idealen Kräften, von deren Wirksamkeit er den Wiederaufbau des religiösen und politischen Lebens in ihr erwartet, jedenfalls aber voller Hoffnung für die Zukunft der Menschheit, die seine Träume von dem Friedensreich der Gerechtigkeit und Liebe erfüllen soll.

Gewiss hat er diese Hoffnungen mit den mystischen Gesichtern des Propheten umkleidet, aber die Möglichkeiten, auf die er als solcher den Blick richtet, sind doch mehr als phantastische, von den Zeitverhältnissen hervorgerufene Einfälle eines Träumers; es sind sehr ernsthaft begründete Überzeugungen, die sich zu einem religiös politischen System verbinden, das den für das Mittelalter bedeutsamsten Zusammenschluss der christlichen Ethik mit dem Staats- und Kulturgedanken darstellt.

Dieses System ist ein theistisches ²⁾. Auch die Hölle lässt dementsprechend die theozentrische Beziehung der im Selbstsuchtwillen sich isolierenden Individuen darin hervortreten, dass sie diese der strafenden Gerechtigkeit Gottes unterstellt. Eine positive Beziehung zum göttlichen Willen gewinnt aber das System erst in den grundlegenden Annahmen, die es für den Aufbau des sozialen Lebens macht. — Dante hat wie Thomas von Aquin aus Aristoteles die Lehre vom politisch-sozialen Wesen des Menschen übernommen und sie mit der stoischen Lehre vom Naturgesetz als der Grundlage des sittlichen Lebens verbunden. Beide Gedankenreihen aber werden von ihm mit der theistischen Grundvoraussetzung seines Systems verknüpft ³⁾. — In jeder Menschenseele lebt als wirksamster Trieb zur Betätigung des

¹⁾ Siehe Döllinger, I, n. Akad. Vorträge I, 101.

²⁾ Vgl. Kern, Hum. civil., S. 72. „Die christliche Gesellschaftslehre ist keine altruistische, sondern eine theistische.“

³⁾ Dass sich aus dieser Verknüpfung gewiss verschiedenartiger Elemente ein unvereinbares Ganzes ergeben müsse, wie Vossler, a. a. O., I, 451, behauptet, vermag ich nicht einzusehen.

sozialen Lebens das Gefühl für „das Recht“¹⁾. Als Naturgesetz äussert sich dieses Gefühl bei allen Menschen in gleicher Weise. Es ist im Grunde nichts anderes als der uns bewusst gewordene Gotteswille²⁾. — Der Zweck des Rechtes aber, das dem Bewusstsein in der Form naturgesetzlicher Nötigung deutlich wird, ist das gemeinsame Wohl aller³⁾. Daher muss es auch vor allem die Hemmungen beseitigen, die diesem seinem Hauptzweck im Sonderwillen der einzelnen begegnen. Somit erweist sich das Recht insbesondere als ein Heilmittel gegen die Sünde⁴⁾. — Wenn der Stolze den Nächsten erniedrigt, um sich über ihn erheben zu können, wird der gerechte Sinn die Leistungen eines jeden gerne und freudig anerkennen⁵⁾. Wie der Neidische die Vorzüge anderer herabsetzt, weil er darin ein Mittel sieht, sich gegen eine Geringschätzung seiner selbst zu wehren, so wird im Gegensatz dazu das gerechte Empfinden sich von dem Bewusstsein durchdringen lassen, dass einer des andern als Stütze bedarf, und dass alle in gottgewollter Abhängigkeit einander zu dienen haben⁶⁾. Wenn endlich der Zorn zu rascher Vergeltung neigt, beugt das Recht den Willen des einzelnen unter den Gemeinwillen, dem allein auch das Vergeltungsrecht gegenüber geschehenem Unrecht zugestanden werden darf⁷⁾.

Insofern aber der Rechtssinn sich mit dem Gemeinwillen des Volkes verbündet, muss dieser sich ein Organ schaffen, das seinen Gesetzen Achtung und Anerkennung sichert. Dieses Organ aber ist die Obrigkeit mit der ihr zustehenden Zwangsgewalt⁸⁾. Ihre Zweckbestimmung kann natürlich keine andere sein als die des Rechts selbst, nämlich das Wohl aller⁹⁾. Daraus folgert

¹⁾ Über das Wesen des Naturrechts bei Dante siehe Kern, Hum. civil., S. 22 ff.

²⁾ Monarch. II, 2, siehe oben S. 3, Anmerk. 1.

³⁾ Monarch. II, 5. Daher erklärt Dante ganz in Übereinstimmung mit Thomas von Aquin, „Gesetze, die nicht das Wohl der Untertanen bezwecken, sind wohl dem Namen nach, nicht aber in Wirklichkeit Gesetze“, cf. Thomas v. A., Summa theol. II, 1 q. 95 a 2.

⁴⁾ Monarch. III, 4. Die Verwalter des Rechts, die geistliche und die weltliche Gewalt, „sunt remedia contra infirmitatem peccati“, vgl. Kern, a. a. O., S. 85.

⁵⁾ Purg. XVII, 115—117, cf. XI, 82—88.

⁶⁾ Purg. XVII, 117—120, XIII, 59 f.

⁷⁾ Purg. XVII, 121—124, dazu Kern, a. a. O., S. 72.

⁸⁾ Monarch. III, 10 und 16, siehe Kern, S. 24.

⁹⁾ Monarch. II, 5.

der Satz, dass der Monarch der Diener aller und dass die Obrigkeit ein Amt und kein Besitz ist¹⁾. Fast möchte man versucht sein, aus diesen Sätzen die Theorie herauszulesen, dass der Monarch nur das ausführende Organ des Volkswillens und der Verwalter seiner Interessen sei. Dagegen sprechen jedoch gewichtige Bedenken. Denn nicht den beliebig wechselnden Entschlüssen des Volkswillens, sondern allein seinem metaphysisch begründeten Rechtswillen dient der Monarch als ausführendes Organ. In diesem Sinne ergeht an die Fürsten allgemein die Aufforderung, die zugleich ihre himmlische Berufung ausdrückt: *Diligite iustitiam . . . qui iudicatis terram*²⁾! So wird für Dante das Fürstenamt zu einem Gnadenamt, dem die Verwaltung einer göttlichen Gerechtsame in der *iustitia distributiva* übergeben ist³⁾. Der Fürst, und im höchsten Sinne der Weltkaiser, gilt ihm als Stellvertreter Gottes auf Erden, der einem jeden das ihm zukommende Recht zuteil werden lässt. Das Fürstenamt steht in dieser seiner Funktion in einer Parallele zum Amt des Priesters und des Papstes, das gleichfalls das Naturgesetz durch das Liebesamt der Sakramentspendung ergänzt. Beiden Ämtern liegt also die Durchdringung des naturhaften Willenslebens mit dem Geiste der Gnade ob, der Fürst, indem er den unerzogenen Willen zum Guten erzieht, den sündigen zur Gerechtigkeit zwingt und so das Reich der sittlichen Freiheit begründet, in welchem der Mensch seine Glückseligkeitsbestimmung erreicht, der Priester, indem er das naturgesetzlich bestimmte Gewissen durch Belehrung über die Gebote des alten und neuen Bundes in das Reich der Gnade einführt, das sündige Gewissen durch das Sakrament der Busse läutert und so wiederum der sittlichen Freiheit entgegenführt, welche die Voraussetzung für den Eintritt in das Liebesreich der durch mystische Gottesschau Beseligten ist⁴⁾. Diese Berufsauffassung der weltlichen und geistlichen Obrigkeit finden wir am ausdrucksvollsten in der nächtlichen Vision im Fürstental des Purgatoriums dargestellt, deren durchsichtige Allegorie uns Staat und Kirche als Schutzengel der

¹⁾ „*rex propter gentem*“, „*monarcha qui minister omnium procul dubio habendus est*“, *Monarch.* I, 12; dazu Kraus, F. X., *Dante*, S. 690; *Ozanam*, 183.

²⁾ *Convivio* IV, 4 und 9; *Mon.* III, 10; vgl. Kern, S. 30; Kraus, S. 735.

³⁾ *Parad.* XVIII, 91—93.

⁴⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen bei Kern, S. 74.

⁵⁾ Vgl. hierzu die verwandten Ausführungen bei Kern, *Hum. civil.*, S. 68, S. 74 f.

Menschheit schildert, deren Amt es ist, mit ihren Schwertern die Schlange der Versuchung von den Seelen fern zu halten. Dass beide im Dienste der Gnade stehen, wird dadurch angedeutet, dass zugleich mit ihrem Erscheinen am nächtlichen Himmel die Sterne des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aufleuchten¹⁾. Staat und Kirche sind also die Führer auf dem Wege zur göttlichen Gnade und sie führen so lange, als die Seele noch von irdischem Begehren gehalten und dadurch in Gefahr ist, ihre ewige Bestimmung aus den Augen zu verlieren. In dem Augenblick, wo diese Gefahr überwunden und der mühsame und steile Weg sittlicher Läuterung hinter ihr liegt, d. h. auf der Höhe des irdischen Paradieses, wird die Seele für mündig erklärt und ihr die Autonomie des sittlichen Willens zugesprochen²⁾:

„Erwarte Lehre nicht noch Wink von mir;
Denn frei, gesund und aufrecht ist Dein Wille
Und Irrtum wär' es, jetzt ihn noch zu zügeln.
Drum krön' ich nun mit Kron' und Mitra Dich.“³⁾

Schon über den Sinn dieser Mündigkeitserklärung gehen die Auffassungen auseinander⁴⁾. Sprechen sie die sittlich geläuterte Seele von jeder irdischen Vormundschaft, von staatlicher und kirchlicher Autorität frei oder gilt die verlangte Freisprechung des selbständigen Gewissens nur gegenüber dem Staat, während die Kirche ihre richterliche Autorität auch noch fernerhin beibehält? — Letztere Auffassung würde sich darauf berufen können, dass in den Schlussgesängen des Purgatorio Beatrice, die doch als Repräsentantin der Kirche erscheint, Dante noch einmal zu einem höchst persönlich gehaltenen Sündenbekenntnis zwingt⁵⁾ und damit nach der Erklärung Vosslers deutlich macht, „dass der Mensch, wenn er dem Geiste der göttlichen Wahrheit und der fürchterlichen Stimme seines Gewissens allein und ohne Hilfe entgegenträte, er seinen eigenen Trotz und Stolz zerbrechen müsste. . . . Da die Stimme Gottes, d. h. unser sittliches Gewissen, mit absoluter Logik uns richtet und verdammt, so bedarf es

¹⁾ Purgat. VIII, 22—39, 88—108. Auch diese Erklärung entnehme ich aus Kern, Hum. civil., S. 68.

²⁾ Vgl. Kern, a. a. O., S. 68 und S. 81 f.

³⁾ Purgat. XXVII, 139—142.

⁴⁾ Siehe Otto Gildemeister, Dantes göttliche Komödie, 1888, S. 336. — F. X. Kraus, Dante, S. 342. — Kern, S. 81.

⁵⁾ Purgat. XXX und XXXI.

einer Kirche, die uns gegen uns selbst in Schutz nimmt¹⁾. In-
dessen die hier geschilderte Lage ist doch eine ganz persönliche,
aus den Erlebnissen des Dichters erwachsene und in ihrer per-
sönlichen Fassung keineswegs dazu geeignet, das Verhältnis
des Individuums zur Kirche überhaupt abzubilden. Vielmehr
dürfen wir die Erklärung des sittlichen Selbstbestimmungsrechtes
am Ende des 27. Gesanges des Purgatoriums als ein durch den
Ideengehalt der Dichtung notwendig gefordertes Ergebnis an-
sehen. Der sittlich geläuterte und entsühnte Mensch ist hiernach
auch der kirchlichen Bevormundung entwachsen, wenigstens
bedarf er keiner Gewissensweisungen mehr, mag auch „die
Kirche als Gnadenwunder“²⁾ weiterhin noch bemüht sein, ihm
die erschliessbaren Tiefen des göttlichen Gnadenwaltens zu
eröffnen. Aber vergessen wir dabei nicht, der Mensch, der aller
Sündenschuld entladen und von aller Gefahr der Versuchung
frei ist, ist eine von Dante erdachte Idealfigur, mit der sich
die Wirklichkeit des Lebens nicht vergleichen lässt. Für diese
wird daher die Notwendigkeit kirchlicher und staatlicher Füh-
rung dauernd bestehen bleiben³⁾. — Schon diese Überlegung
stimmt bedenklich gegen die Annahme, dass Dante den Gedanken
der Autonomie der sittlichen Persönlichkeit gelehrt habe. Diese
Autonomie bleibt für ihn ein idealer Fall und eine im Grunde
unvollziehbare Möglichkeit. — Ebensowenig lässt sich die Be-
hauptung von F. X. Kraus aufrecht halten, der Dichter habe
„die individuelle Gewissensfreiheit als unantastbares Gut eines
jeden Bürgers und als Grundlage und Voraussetzung jeder
irdischen Wohlfahrt und jedes vernunftgemäss eingerichteten
Staatswesens dahingestellt“⁴⁾. Träfe das zu, so würden wir die
gerechten Heiden nicht in der Vorhölle und in der Hölle selbst
gewiss keinen Ketzerkreis angetroffen haben. Dante teilt aber
ohne Einschränkung die mittelalterliche Meinung, dass Ketzerei
irgendwie auf einer schuldhaften Willensverhärtung beruhen
müsse⁵⁾. Von der absoluten Wahrheit und Erweisbarkeit des
kirchlichen Glaubenssystems ist er durchaus überzeugt⁶⁾. Dass

¹⁾ Vossler, K., a. a. O., II, 1153.

²⁾ Kern, a. a. O., S. 68, Anmerk. 2.

³⁾ A. a. O., S. 82.

⁴⁾ Kraus, F. X., Dante, S. 723.

⁵⁾ Siehe Thomas v. Aquin, S. th. II, 2 q. 11 a 1 ad 2 u. 3. Damit ver-
gleiche man die Charakteristik Mahomets, Inferno XXVIII.

⁶⁾ Siehe die scholastischen Ausführungen über den Glauben, Parad. XXIV.

demgegenüber der einzelne das Recht individueller Gewissensfreiheit für sich beanspruchen könne, ist diesem dogmatischen Denker ganz unerfindlich und würde ihm mit der Anerkennung eines verderblichen Relativismus gleichbedeutend erschienen sein. — In diesen Fragen ist Dantes Rechtgläubigkeit mit allen mittelalterlichen Befangenheiten, die sich daran knüpfen, eine erweisliche Tatsache¹⁾. Dennoch dürften diejenigen Recht haben, die vermuten, die Gesinnung des Dichters sei grösser und freier als die scholastische Herbeheit seines Denkens. In der Tat seine Persönlichkeit hat Dante niemals preisgegeben: er mag Vergil in kindlich gläubiger Verehrung anhängen, er mag Beatrice in heiliger Demut sich beugen — zuletzt ist es doch sein eigenes Denken und sein eigenes Herz, das sich also mit den Aussprüchen der Vernunft und den Fügungen der Gnade eins weiss. Wenn darum auch in seiner Dichtung „alle katholisch-mittelalterlichen Autoritäten erscheinen“, so bleibt doch für ihn das von der Gnade Gottes, in einer Vision, erleuchtete Einzelgewissen die letzte Instanz auf Erden. Keine Abhandlung über Dantes „Rechtgläubigkeit“, kein Nachweis seiner dogmatischen Fehllösigkeit kann die Tatsache beseitigen, dass der Dante des Gedichts aus seiner Sündenschuld ohne Papst und Kaiser, nur durch den Verkehr mit geistigen Mächten, sich zur Seligkeit erhebt²⁾.

¹⁾ Über Dantes katholische Rechtgläubigkeit vgl. Fr. Heftinger, Die Theologie der göttlichen Komödie des Dante Alighieri in ihren Grundzügen, Köln 1879, S. 20 f., S. 122; F. X. Kraus, Dante, S. 702 f.

²⁾ F. Kern, Hum. civil., S. 49.

(Schluss folgt.)

Bonn.

Rudolf KEUSSEN.