

Zweites Capitel.

Die christliche Ethik.

1. Die allgemeinen Grundlagen der christlichen Ethik.

Die religiöse und sittliche Weltanschauung des Christenthums entfernt sich von der Auffassung der antiken Ethik hauptsächlich in drei Beziehungen.

Für das Verhältniss des Menschen zu Gott war dem Alterthum wie jeder ursprünglichen Religionsanschauung das herrschende Motiv die Furcht gewesen. Ihr, die auch die jüdischen Gottesvorstellungen leitet, stellt die Lehre Christi das Motiv der Liebe entgegen, indem sie das Verhältniss von Gott und Mensch dem des Vaters zum Kinde vergleicht. Dieser Gedanke der gemeinsamen Gotteskindschaft verändert aber seinerseits die bisher gültigen Humanitätsvorstellungen. Für das Verhältniss des Menschen zum Menschen verschwinden die Schranken der Nationalität und des Standes, und wird dagegen ausschliesslich massgebend das Motiv der Glaubensgemeinschaft, die als die Form gilt, in welcher die gemeinsame Gotteskindschaft sich bethätigen müsse. Von dem Gedanken der Gotteskindschaft und der Glaubensgemeinschaft, deren äusseres Organ die Kirche wurde, sind endlich die Vorstellungen erfüllt, die sich innerhalb der christlichen Weltanschauung über den Ursprung und die künftigen Schicksale des Menschen entwickelten. Können die Gotteskindschaft und die Glaubensgemeinschaft nur als geistige Verhältnisse gedacht werden, so tritt um so mehr die sinnliche zur geistigen Natur des Menschen in einen Gegensatz, der dem sittlichen Gegensatz des Bösen und Guten gleichgestellt wird, eine Anschauung, zu welcher bereits die heidnische Philosophie in manchen ihrer Richtungen den Grund gelegt hatte. Die Abhängigkeit der geistigen von der sinnlichen Natur wird nun im Anschlusse an Platonische Gedanken als eine Unterjochung empfunden, die an allem Uebel in der Welt Schuld trage. Aber das Evangelium der Gotteskindschaft duldet nicht, dass diese Unterjochung von jeher gewesen, noch dass sie eine immerwährende bleiben werde. Bot sich der altorientalische Mythos von Paradies und Sündenfall, um den ursprünglichen Abfall von Gott begreiflich zu machen, so gaben auf der andern Seite die geläufigen Vorstellungen von Hades und Elysium einen gefügigen Stoff ab, um die verheissene und gehoffte Erlösung neu zu beleben.

Aber nicht durch eigenes Verdienst kann nach christlicher Anschauung die Erlösung bewirkt werden, sondern Christus ist es, der nach Paulinischer Lehre durch seinen Opfertod die sündige Menschheit erlöst hat, und in dessen Auftrag die von ihm gestiftete Glaubensgemeinschaft zur Vermittlerin der göttlichen Gnade auf Erden geworden ist. So ergreifend in dieser Lehre das menschliche Schuldbewusstsein zum Ausdruck kommt, so liegt doch in dem Gedanken der Stellvertretung bereits der Keim zu einer äusserlichen, nicht sowohl ethischen als juristischen Auffassung der Sündenvergebung, welche die Verweltlichung des mittelalterlichen Christenthums mindestens mitverschuldet hat. Zugleich aber wurde von Anfang an durch die Beschränkung des Heils auf die christliche Glaubensgemeinschaft unverkennbar der sittliche und humane Gehalt des Evangeliums beeinträchtigt. Mit grösserer Verachtung als der Griechen auf den Barbaren, konnte der gläubige Christ auf den ungläubigen Heiden herabsehen, der nicht nur im Diesseits der göttlichen Erleuchtung entbehrte, sondern dazu noch im Jenseits der ewigen Verdammniss entgegenging. Da aber unter allen Motiven, die auf das menschliche Herz wirken, diejenigen, die seine Furcht und seine Hoffnung erwecken, die mächtigsten sind, so musste mehr und mehr die Kirche mit ihren Gnadenmitteln in den Mittelpunkt der christlichen Glaubensvorstellungen rücken. In dem Masse als der Glaube der ersten Christen an eine noch zu erlebende Wiederkunft Christi zurücktrat und daher auch der Gläubige genöthigt wurde, auf Erden bleibend sich einzurichten, um so grösseren Einfluss gewann der sichtbare Staat Gottes auf Erden.

Während die Entwicklung der religiösen Vorstellungen die Grundgedanken der christlichen Ethik bestimmte, hat diese ihre philosophische Gestaltung unter dem Einflusse der christlichen Weltanschauung am meisten wahlverwandten Richtungen der antiken Philosophie, des Platonismus und theilweise des Stoicismus, gewonnen. Freilich forderte die religiöse Assimilation dieser Lehren mannigfache Umbildungen, die auch auf die Ethik nicht ohne Einfluss blieben. Den Emanationsvorstellungen der Neuplatoniker, welche in der christlichen Secte der Gnostiker eine Zeit lang weiter lebten, stellte die Kirche, unter dem gemeinsamen Einflusse des jüdischen Monotheismus und der Lehre Christi von der Gotteskindschaft, einen ausserweltlichen persönlichen Gott gegenüber; von dem Bedürfniss getrieben, zwischen Gott und Welt eine Vermittlung zu finden, nahm sie aber die Idee einer Theilung des Gottesbegriffs trotz innerer Einheit desselben aus den Emanationsvorstellungen herüber und ge-

langte so zu jenem Dogma der Trinität, in dessen drei Bestandtheilen die drei Hauptmotive des christlichen Glaubens, die welt schöpferische Macht Gottes, die Gotteskindschaft und die Glaubensgemeinschaft, ihren religiösen Ausdruck fanden. Hatte der Platonismus die Materie als den Grund der Unvollkommenheiten und des Uebels betrachtet, so widerstrebte diese der sinnlichen Vorstellung allzu abgewandte Auffassung der religiösen Anschauung. Der Logos ist daher der christlichen Religionsphilosophie nicht mehr, wie der jüdischen Theosophie und dem Neuplatonismus, ein rein geistiges Princip, sondern sie verwandelt ihn, unter gleichzeitiger Anknüpfung an die jüdischen Messiasvorstellungen und an das Evangelium von der Gotteskindschaft, in den fleischgewordenen Sohn Gottes. Ebenso erscheint eine bloss geistige Fortdauer der Seele ungenügend für das religiöse Bedürfniss der Zeit: an die Stelle der Platonischen Unsterblichkeitsidee tritt das Dogma von der Auferstehung des Fleisches, indem gleichzeitig die Präexistenzlehre als ein für die religiösen Hoffnungen gleichgültiges Element beseitigt wird.

Da in den Dogmen von der Menschwerdung und Auferstehung die sinnliche Materie für die Existenz des Guten im Diesseits wie Jenseits unerlässlich scheint, so kann ferner die Platonische Herleitung des Bösen aus der Materie, auch abgesehen davon, dass sie dem Problem eine für das religiöse Bedürfniss allzu abstracte Lösung gibt, nicht ohne weiteres bestehen bleiben. Und doch ist es gerade dieses Problem, welches den weltabgewandten, mit allen seinen Hoffnungen dem Jenseits und der Wiederkunft Christi zugekehrten Sinn des Christen beschäftigt. Hier bietet sich nun wiederum in orientalischen Religionsanschauungen die Lösung dar. In diesen hatte mehrfach schon, am ausgeprägtsten im Parsismus, der Gegensatz eines guten und bösen Principis seine religiöse Verkörperung gefunden. In das Christenthum selbst ragt die Secte der Manichäer herein, die, gnostisch-christliche mit zoroastrischen Vorstellungen vermischend, ein böses Urwesen Gott gegenüberstellt und ähnlich im Menschen zwei Seelen, eine lichte und gute, rein geistige, und eine böse, die an den Leib gebunden ist, annimmt. Doch diese Lehre widerstreitet dem reinen Monotheismus, auf welchem das Christenthum aufgebaut ist. Der orthodoxe Glaube stösst daher die Ursprünglichkeit des Bösen zurück, aber die Idee der Verkörperung des Bösen nimmt er auf. Indem der Sündenfall Adams aus dem Irdischen in das Himmlische übertragen wird, verwandelt sich der Satan in einen gefallenen Engel. Er ist der volle Gegensatz zu Christus, der Anti-

christ, der nach der Lehre des Irenäus sogar dereinst wie Christus Mensch werden und auf Erden herrschen wird, bis Christus wiederkommt, den Antichrist mit seinen Anhängern in den ewigen Feuerpfehl wirft und das tausendjährige Reich aufrichtet, auf welches dann das Reich des Vaters, die ewige Seligkeit, folgen soll. Von diesen Vorstellungen blieb wenigstens die Verkörperung des Bösen im Satan als dem gefallenen Engel und damit die für die Ethik bedeutsame Idee bestehen, das Böse sei nicht ursprünglich, sondern mit dem ersten Sündenfall in die Welt gekommen. Trotz dieser besonderen Verkörperung behielt aber auch der Platonische Gedanke von der Verunreinigung des Geistigen durch die Materie seine fortwirkende Kraft. In der sinnlichen Natur des Menschen, in seinen sinnlichen Trieben, seinem Streben nach sinnlichen Gütern, ist nach der christlichen Vorstellung fortwährend der Böse wirksam. Die Abtödtung des Fleisches gilt daher als ein wichtiges Förderungsmittel zur Erlangung der himmlischen Gnade. Erscheinen auch dieser asketischen Anschauung der weltliche Besitz, die Ehe, die öffentliche Thätigkeit nicht als sündhaft, so erblickt sie doch in der Enthaltensamkeit, welche auf alle jene Güter Verzicht leistet, ein besonderes Verdienst. Gerade diese einer allgemeinen Anwendung auf die christliche Glaubensgemeinschaft widerstrebenden Vorstellungen enthalten die Keime jener sittlich verwerflichen doppelten Moral, welche theils mit der strengeren Scheidung des geistlichen Standes vom weltlichen, theils mit der Entwicklung des mönchischen Lebens Hand in Hand geht.

Dass eine Weltanschauung, die so verschiedenartigen Quellen entfloßen war und darum mannigfache Widersprüche in sich schloss, länger als ein Jahrtausend eine zwingende Macht über die Geister ausgeübt hat, der auch die grössten und unabhängigsten Denker sich fügen mussten, ist sicherlich eine der wunderbarsten Erscheinungen in der Geschichte des menschlichen Geistes. Die Lösung dieses Räthsels liegt vor allem in der Macht des ethischen Grundgedankens der Liebe und Gnade, welcher sich der trostbedürftigen Menschheit um so unwiderstehlicher aufdrängte, je mehr das wirkliche Leben einer rauhen und gewaltsamen Zeit mit ihm contrastirte. Einen wichtigen Antheil an der Verbindung aller jener Elemente zu einem einzigen Lehrbegriff hat aber die Einheit der kirchlichen Leitung, die, an die Stelle der ursprünglichen Glaubensgemeinschaft getreten, die Uebereinstimmung der Anschauungen durch den Zwang der äusseren Autorität aufrecht erhielt. Durch diese Umstände gewinnt die christliche Ethik in doppelter Hinsicht den Charakter der Ge-

bundenheit. Das religiöse Bewusstsein in ihr ist gebunden an die von der Kirche recipirten philosophischen Lehrmeinungen, und die philosophischen Lehren sind hinwiederum gebunden an den Glaubensinhalt der religiösen Ueberlieferung. Das so entstandene gemeinsame Erzeugniss religiösen Glaubens und philosophischer Speculation ist das kirchliche Dogma, welches für die Probleme wie für die Grundanschauungen der Ethik massgebend wird. Natürlich aber sind die so gezogenen Schranken minder fest bestimmte in den Anfängen der christlichen Philosophie, wo der Inhalt der Dogmen selbst noch im Werden begriffen ist. Hier sind daher die Lebensanschauungen einzelner kirchlicher Philosophen selbst vom grössten Einflusse auf die Gestaltung des kirchlichen Lehrgebäudes*).

2. Das Augustinische System und der Pelagianische Streit.

Unter den Lehrern der Kirche ragt an Bedeutung und nachhaltiger Wirkung auf dem Gebiete der Ethik vor allen Augustinus hervor. An philosophischer Begabung hat er Seinesgleichen kaum in der christlichen Literatur. In der Erkenntnisslehre anticipirt er die Grundgedanken von Descartes' Meditationen; seine ethischen Erörterungen enthalten eine Analyse des Willens, die, von dogmatischen Anklängen abgesehen, an eindringender Tiefe fast alles bis dahin Geleistete übertrifft.

Aber gerade bei diesem kühnen und gewaltigen Geiste übt nun die Gebundenheit der religiösen Ueberlieferung und Lebensanschauung um so empfindlicher ihre Rückwirkung. Da er nicht im Stande ist die widerstreitenden Elemente seines Glaubens begrifflich zu vereinigen, so wirft er sich um so energischer auf die mystische Seite. Gegen die Manichäer, denen er sich früher selbst zugeneigt, und die das Problem des Bösen durch den Dualismus eines guten und bösen Urwesens zu lösen suchten, hält er die Anschauung von der alleinigen Ursprünglichkeit des Guten aufrecht. Das Böse ist erst durch den

*) Die folgende Darstellung muss sich darauf beschränken die Hauptmomente der Entwicklung der christlichen Ethik hervorzuheben. Eingehendere Darstellungen derselben findet man bei W. Gass, Geschichte der christlichen Ethik, besonders Bd. 1, 1881, und in Theob. Zieglers gleichnamigem Werke, 1886. Für die einschlagende Entwicklung des Dogmas vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl. 1888—90.

Sündenfall, durch den Hochmuth der von Gott abgefallenen Engel und Menschen in die Welt gekommen; es ist — darin klingt bei dem in antiker Wissenschaft geschulten christlichen Denker die Platonische Lehre an — nicht selbst eine Substanz, sondern bloss eine Eigenschaft, ein Mangel der dem Guten anhaftet, und der, indem er durch die Sühne getilgt wird, eben dadurch die Gerechtigkeit Gottes an den Tag bringt. Gott hat das Böse zugelassen, damit das Gute selbst dadurch gewinne; denn „*contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur*“ — ein Gedanke, dessen Nachwirkungen bis in unsere Tage herabreichen.

In gleichem Sinne vertheidigt Augustinus gegen Pelagius und seine Anhänger die Prädestination des Willens. Nicht der freie Wille des Menschen kann, wie die Pelagianer behaupten, das Gute erringen; nur durch die Gnade Gottes, die auch den Willen lenkt, kann uns, nachdem einmal durch den Sündenfall die Schuld in die Welt gekommen, das Gute zu Theil werden. Es ist nicht bloss die düstere Weltanschauung der Zeit, die pessimistische Ueberzeugung von der Verdorbenheit der menschlichen Natur, von der diese Prädestinationslehre Augustins beherrscht wird, sondern es ist auch ein echt religiöser Zug, der sie durchdringt. Gibt sie doch der Ueberzeugung, dass das menschliche Schicksal in Gottes Hand liege, einen energischen Ausdruck. Einem tieferen religiösen Gefühl widerstrebt überall der Indeterminismus.

Dennoch ist es diese Seite der Augustinischen Lehre, die mit der später eingetretenen Verweltlichung der christlichen Ethik in naher Beziehung steht. Wenn der Wille des Menschen nicht die Macht hat sich den Himmel zu verdienen, so ist damit auch die wirkliche Sittlichkeit in Gefahr ihren Werth einzubüssen. Was ist eine einzige gute oder schlechte Handlung anderes als ein Tropfen gegenüber dem Meer der Sünde, in das durch den Abfall von Gott und durch die fortwirkende Erbsünde die Menschheit versunken ist? Eine thatlose Resignation, zu der diese düstere Weltanschauung herausfordert, ist der zum Handeln angelegten sittlichen Natur des Menschen allzu sehr entgegen, als dass sie auf die Dauer bestehen könnte. Je mehr demnach die werththätige Sittlichkeit verhältnissmässig werthlos erscheint, um so mehr muss der nicht auszurottende Trieb, dennoch durch eigene Handlungen die bleibende Glückseligkeit zu erringen, in die äussere Cultushandlung den Schwerpunkt des sittlich-religiösen Lebens verlegen. Das Gebet, der Gehorsam gegen die Cultusvorschriften und vor allem der Ge-

horsam gegen die Kirche als das sichtbar gewordene Reich Gottes gelten nun als die Merkmale eines frommen Lebens.

Vor Andern hat Augustin durch seine Gegenüberstellung des weltlichen Staates und des Gottesstaates, von denen jener teuflischen, dieser himmlischen Ursprungs, jener zum Untergang, dieser zum endlichen Siege über die sündige Welt bestimmt sei, zur Befestigung dieser Anschauung beigetragen. Auch hier greift aber der Pelagianische Streit bedeutsam in die Entwicklung des kirchlichen Lehrsystems ein. Indem Pelagius für die Freiheit des Willens kämpft, will er vor Allem dem einzelnen Menschen eine selbständige Mitwirkung an dem Heil seiner Seele sichern: bleibt auch die Gnade ein freies Geschenk Gottes, so kann sie doch durch eigene Werke errungen werden. In diesem Sinne ist der Pelagianismus zugleich der Vertreter einer nüchterneren Auffassung, die den mystischen Inhalt der Glaubenslehren durch eine verstandesmässige, der Beurtheilung irdischer Dinge entnommene Betrachtung begreiflicher zu machen strebt. Er bildet so ein Glied in der Kette jener fortwährend auftretenden Rationalisirungsversuche des Dogmas, welche, mit den heterodoxen Secten der ersten Jahrhunderte beginnend, schliesslich in die scholastische Philosophie ausmünden. Die Vorbereitung zu diesem Uebergang geschieht, indem in den Jahrhunderten nach Augustin mehr und mehr eine „semipelagianische“ Richtung in den Vordergrund tritt, welche gerade durch die Verbindung heterogener Elemente verschiedener Systeme dem hierarchischen Bedürfniss entgegen kommt. Indem man mit der Kirchenverherrlichung Augustins die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke verband, wurde der Grund gelegt zu einer Veräusserlichung der religiösen und sittlichen Anschauungen, welche mit der wachsenden Verweltlichung der Kirche selbst Hand in Hand ging.

3. Die scholastische Ethik.

Die Umwandlung der Glaubenssätze in Vernunftwahrheiten ist das herrschende Ziel der Scholastik in der Zeit ihrer Blüthe. So fruchtbar sie dadurch der metaphysischen Speculation neuerer Zeiten vorgearbeitet hat, so verhängnissvoll ist diese Tendenz für die Ethik geworden, wo das Streben nach logischer Klarheit mit innerer Nothwendigkeit zu einer Bevorzugung jener äusserlichen, nicht sowohl ethischen als juristischen Auffassung der sittlichen Grundanschauungen

des Christenthums führen musste, zu der freilich in so manchen dogmenbildenden Aussprüchen des Heidenapostels Paulus bereits der Keim gelegt war. Wenn sich dieser Keim jetzt zu üppiger Blüthe entfaltete, so lag aber der tiefere Grund dazu in der unaufhaltsam fortschreitenden Verweltlichung der Kirche, zu der das scholastische System überall die theoretische Ergänzung bildet.

So wird von dem hervorragendsten Denker des elften Jahrhunderts, von Anselmus von Canterbury, das Erlöserdogma dieser Kernpunkt der christlichen Vergeltungslehre, auf eine Art *Jus talionis*, auf eine Abwägung zwischen Schuld und Sühne zurückgeführt. Der Mensch ist gefallen, und diese Schuld muss gestühnt werden. Aber der Mensch selbst mit seinen beschränkten Fähigkeiten ist nicht im Stande eine unendliche Schuld zu sühnen; darum hat Gott seinen eigenen Sohn hingegeben, um die Schuld der Welt auf sich zu nehmen. Nun erst hält der unendlichen Schuld eine Handlung von unendlichem Werthe das Gleichgewicht. Dass diese Handlung ein Vorgang ist, der sich ganz ausserhalb des religiös-sittlichen Bewusstseins ereignet, und der also zu einem etwaigen Wandel der Gesinnung des Schuldigen nicht die mindeste Beziehung bietet, bleibt hier völlig unbeachtet. Wohl aber lässt es diese äusserliche Auffassung nunmehr begreiflich erscheinen, dass auch die Wohlthat, die der Menschheit durch die Erlösung zu Theil wird, auf den gläubigen Theil derselben beschränkt bleibt. Zu dem gnadevermittelnden Verdienst Christi, dessen der Einzelne ohne eigenes Zuthun theilhaftig wird, muss daher allerdings noch ein subjectives Verdienst hinzutreten, aber weniger das der sittlichen Gesinnung und Handlung, als das des Glaubens an die Gnade und an die Gnadenmittel der Kirche. Von hier aus war der Weg nicht mehr weit zu der allmählich um sich greifenden Lehre, dass in dem Werk Christi und der Heiligen ein Ueberschuss rechtfertigender Thaten angesammelt sei, über den nun die Kirche zu Gunsten des einzelnen Sünders nach dem Mass seiner Reue und Busse oder auch nach dem Mass seiner kirchlichen Leistungen verfügen könne.

An Widerständen gegen diese tief unsittliche Richtung der kirchlichen Ethik hat es von frühe an nicht gefehlt. Im allgemeinen lehnen sich solche Bestrebungen an die heterodoxen Lehren der patristischen Zeit an. Insbesondere berühren sie sich mit dem Versuch des Pelagius und seiner Anhänger, dem freien Willen und der von ihm getragenen sittlichen Selbstbestimmung ihren ethischen Werth zu verleihen. In diesem Sinne betont besonders Abälard schon im

12. Jahrhundert die Bedeutung der Gesinnung und des Gewissens. Indem er nicht in der äusseren Beschaffenheit der Handlung, sondern vorzugsweise in den ihr zu Grunde liegenden inneren Motiven den Unterschied des Guten und Bösen erblickt, lässt er den mystischen Erlöserbegriff zurücktreten hinter dem sittlichen Vorbilde Jesu, und im Zusammenhange damit betont er, hierin wie in seiner Begeisterung für das klassische Alterthum dem späteren Humanismus verwandt, energisch den Werth der einzelnen sittlichen Persönlichkeit.

Einen entschiedeneren Ausdruck noch finden diese Versuche einer Verinnerlichung der Ethik gegenüber der das Princip des Gehorsams vertretenden kirchlichen Macht in der christlichen Mystik. Sie steht theils im Dienste der Kirche, in den die Gebote der Armuth und Demuth an die Spitze ihrer Regel stellenden Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner; theils breitet sie in stiller Opposition oder selbst in offenem Widerstand gegen das hierarchische System, veranlasst durch einzelne religiös und sittlich tief erregte Männer, sich aus. Es ist der mystische Gehalt des Christenthums selbst, der sich in diesen Vorläufern der Reformation gegen die Verweltlichung der Kirche kehrt. Aber wie schon Augustins Kirchenverherrlichung auf dem Grunde der nämlichen Mystik ruhte, so wurden die der mystischen Beschaulichkeit ergebenden Mönchsorden von nun an die einflussreichsten Träger der hierarchischen Idee, so dass noch auf Jahrhunderte hinaus der Hauptstrom der christlichen Mystik in den Dienst der Kirche gelenkt wurde.

Hier aber verbanden sich nun mit diesen in dem ursprünglichen Gehalt des Christenthums gelegenen Bedingungen andere, die den geistigen Charakter des Zeitalters allmählich von Grund aus ändern mussten. Aus mystischer Ekstase war die Idee der Kreuzzüge entsprungen. Doch, wie in diese aus religiösen Motiven hervorgegangenen Unternehmungen weltliche Interessen in steigendem Masse sich einmengten, so dienten sie bald der Verbreitung weltlicher Anschauungen auf allen Gebieten. Auf die ritterlichen Streiter um den Besitz des heiligen Grabes warf der ideale Zweck einen verklärenden Schimmer. So ging aus diesen Kämpfen jene Blüthe des Ritterthums hervor, welche mit einem erhöhten Glanz des höfischen Lebens zugleich die Anfänge weltlicher Wissenschaft und Kunst begründete. Mit der gelehrten Bildung der Kleriker trat die höfische Dichtkunst dieses Zeitalters in einen um so erfolgreicheren Wettkampf, als sie zum ersten Mal seit dem Untergang der antiken Cultur wieder aus den Quellen des nationalen Lebens und der Volkssprache schöpfte. Dazu

erweiterte sich der Gesichtskreis durch die Kenntniss ferner Länder und Völker. Die mohammedanische Geistesbildung, in vieler Beziehung der abendländischen in jener Zeit überlegen, begann trotz des religiösen Gegensatzes ihre Wirkungen zu äussern. Die Schätze der Alexandrinischen Wissenschaft waren seit dem 8. Jahrhundert auf die Araber übergegangen. Mathematik und Astronomie, Arzneikunde und Philosophie waren hier zur Blüthe gelangt, und in der letzteren war es besonders Aristoteles, dessen System die eifrigste Pflege fand. Diese Ueberreste antiker Bildung wurden vom Beginn des 13. Jahrhunderts an auch im Abendlande bekannt, und es begann hier, gegenüber der einseitig theologischen Richtung der vorangegangenen Jahrhunderte, ein vielseitigerer, auch weltlichen Fragen wieder zugewandter Betrieb der Wissenschaft.

Deutlich trägt die Scholastik des 13. Jahrhunderts die Spuren aller dieser Einflüsse an sich. Wie sie das asketische Mönchsleben am höchsten stellt und gleichzeitig für die weltliche Herrschaft der Kirche kämpft, so sind in ihren Systemen mystische Contemplation und nüchterne Verstandesübung, eine supranaturalistische Metaphysik und ein freilich nur theoretisches Interesse für empirische Naturwissenschaft auf das innigste verwoben. Nicht am wenigsten kommt aber dieser innere Zwiespalt der Weltanschauung in der Ethik zur Geltung. Es konnte nicht ausbleiben, dass gerade in ihr jene Verweltlichung der Interessen zu Tage trat, welche in der Herrschaft des Aristotelischen Systems ihren wissenschaftlichen Ausdruck fand. Hatte doch hier der Stagirite den kühnen Schritt gethan, alle ethischen Motive von transcendenten Voraussetzungen zu trennen und sie auf Bedingungen des wirklichen Lebens einzuschränken. Dass die christliche Theologie diesen Standpunkt zu dem ihrigen machte, war ein Ding der Unmöglichkeit. Hier bedurfte also der heidnische Philosoph, ganz anders als in der Naturphilosophie, wo man sich unbedenklich seiner Führung anvertrauen konnte, der Vermittlung mit den kirchlichen Anschauungen. Der Erfolg war naturgemäss eine eklektische, halb religiöse halb realistische Ethik, in der es in Folge dieses gemischten Ursprungs an Widersprüchen nicht fehlte.

Der Hauptträger dieser eklektischen Ethik ist der grösste der Theologen des 13. Jahrhunderts, Thomas von Aquino. In der Eintheilung der Tugenden in ethische und dianoëtische, in der Hochschätzung des beschaulichen Lebens folgt er ganz dem Aristoteles. Alle jene Tugenden bezeichnet er aber als die natürlichen, und

er führt sie auf die vier Platonischen Cardinaltugenden, die Weisheit, die Tapferkeit, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit zurück. Ueber sie stellt er nach Paulinischer Lehre die drei übernatürlichen oder theologischen Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung. Die ersteren sind erworben, die letzteren unmittelbar von Gott der Seele mitgetheilt. Diesem verschiedenen Ursprung gemäss führen jene zur natürlichen, diese zur übernatürlichen Glückseligkeit. Eine Art Verbindung zwischen beiden sucht er übrigens herzustellen, indem er zugesteht, dass wir in Folge des Sündenfalls sogar zur Erlangung der natürlichen Tugenden der Beihülfe Gottes bedürften. Auf diese Weise ist Gott unmittelbar die Quelle der theologischen, mittelbar die der irdischen Tugenden. Ganz dieser zwiespältigen Fassung des Tugendbegriffs entspricht die Willenstheorie des Aquinaten. Der Wille ist frei, insofern er keiner Nothwendigkeit im Sinne eines äusseren Zwangs unterliegt; doch wird er bestimmt durch unsere vernünftige Einsicht, die zwischen verschiedenen Gütern dasjenige wählt, das ihr als das beste erscheint; und um bei dieser Wahl das wahrhaft Gute zu treffen, bedürfen wir der göttlichen Hülfe. Thomas ist also gemässigter Determinist, und in seinem Determinismus bleibt sogar noch ein Schatten Augustinischer Prädestinationslehre. Aber indem die göttliche Gnade, die bei Augustinus Alles, und gegenüber der das menschliche Wollen Nichts ist, bei Thomas zu einer blossen Beihülfe des Willens wird, hat sich doch ein gewaltiger Wandel der Anschauungen vollzogen. Die göttliche Gnade soll durch das Verdienst eigener Werke errungen werden, und neben der ewigen wird der irdischen Glückseligkeit ein gewisser Werth eingeräumt.

Der intellectualistische Charakter der Psychologie und Ethik des scholastischen Systems tritt in dieser Willenslehre des Aquinaten klar zu Tage. Ueberall ist der Wille nur der Vollbringer dessen, was die Intelligenz erwogen und beschlossen hat. Besonders bezeichnend für diese Auffassung ist der Begriff des Gewissens. Dieses ist, wie Thomas im Einverständniss fast mit der ganzen Scholastik lehrt, ein Denken und Ueberlegen, welches über den Unterschied von Gut und Böse entscheidet, eine Art von folgerndem Wissen, das, wie überall das vernünftige Denken, aus bestimmten Prämissen und einer daran geknüpften Conclusio, der Gewissensentscheidung, besteht. So werden in dieser Gewissenstheorie Fühlen und Wollen im Grunde eliminirt. Dem letzteren bleibt nur die Bestimmung, die Entscheidungen des Gewissens auszuführen. Wird auch daneben den Affecten ihr Einfluss eingeräumt, so geht doch deren Schilderung

so vollständig in intellectuellen Erwägungen auf, dass sie eigentlich als Vernunftbethätigungen niedrigerer Ordnung erscheinen.

Die beherrschende Stellung, welche dieser Intellectualismus Jahrhunderte hindurch in der scholastischen Ethik einnimmt, weist auf die tiefere Beziehung hin, in der er zu den religiösen und sittlichen Grundlagen der Weltanschauung des Zeitalters steht. In der That sind ja die dogmatischen Beweise eines Anselmus von Canterbury bereits von dem Streben erfüllt, die Innigkeit des religiösen Gefühls durch die Klarheit der logischen Evidenz zu ersetzen. Zwei Bedingungen sind es aber wohl vornehmlich gewesen, die der religiösen und sittlichen Weltanschauung dieses Gepräge verliehen haben. Die erste lag in der Veräusserlichung des religiösen Lebens. Je mehr das letztere in Ceremoniendienst und Glaubensgehorsam aufging, um so mehr musste die von der Freiheit der persönlichen Ueberzeugung untrennbare Energie des sittlichen Willens hinter der Werthschätzung des theoretischen Glaubens und Erkennens zurücktreten. So ist der sittliche Mangel dieser Ethik die unvermeidliche Kehrseite ihrer religiösen Gebundenheit. Für die wissenschaftliche Gestaltung der scholastischen Sittenlehre lag sodann ein weiteres Motiv einer intellectualistischen Grundanschauung in der Lebensstellung ihrer Urheber. Aus der Stille der Mönchszelle konnte nur eine Ethik hervorgehen, in der sich die sittliche Handlung in dem Medium der Contemplation und Reflexion auflöste. Da aber das mönchische Leben für ein besonders geheiligtes galt, so waren diese Ethiker gerechtfertigt, wenn sie ihr eigenes Lebensideal zum sittlichen Menschheitsideal erhoben. Darum liegt der Intellectualismus ebenso tief begründet in der christlichen Glaubensanschauung des Katholicismus, wie das Lebensprincip des Protestantismus, trotz mancher Rückfälle, die bis auf den heutigen Tag nicht fehlen, eine Ethik des Willens und der persönlichen Freiheit ist.

Jene Gebundenheit und Einseitigkeit macht es aber auch begreiflich, dass die Ethik dasjenige Gebiet ist, auf welchem die scholastische Wissenschaft am wenigsten originale Leistungen aufzuweisen hat. Christliche Anschauungen und antike Tugendlehre sind äusserlich an einander gekettet, und die Sorgfalt, mit der einzelne Beispiele des sittlichen Lebens erörtert werden, lässt den Mangel an innerem Zusammenhang um so mehr hervortreten. So ist überhaupt die scholastische Ethik in dem einen stark, was da sich einzustellen pflegt, wo es an wirklich grossen und schöpferischen Anschauungen fehlt: in der Casuistik. Indem sie einzelne Fälle, besonders solche,

bei denen die sittliche Entscheidung zweifelhaft sein kann, mit der grössten Ausführlichkeit und zumeist mit blossen Verstandesargumenten erörtert, verräth sie zugleich einen oft erschreckenden Mangel an Verständniss für den sittlichen Werth des Berufs und der Verhältnisse des wirklichen Lebens, wie der Ehe — Dinge, für die es freilich in der beschaulichen Stille des mönchischen Lebens an der erforderlichen Erfahrung fehlte. Auch liegt hier die Quelle jener an eine casuistische Behandlung ethischer Fragen so leicht sich anschliessenden „Probabilitätsmoral“, wie sie noch heute in den Moralcompendien der Jesuiten zu finden ist.

4. Der Verfall der Scholastik und die Ethik der Reformation.

Um das Band völlig zu lösen, das Thomas und seine Anhänger noch an Augustin und die ältere Scholastik knüpfte, bedurfte es keines allzu grossen Schrittes mehr. Dieser Schritt wird von den einem völligen Indeterminismus sich zuwendenden nominalistischen Widersachern jenes grossen Kirchenlehrers gethan. Ihnen ist der Wille absolut frei: die vernünftige Einsicht determinirt ihn nicht, denn der Mensch kann durch irrige Vorstellungen geleitet werden; auch der göttliche Wille determinirt ihn nicht, denn er kann das Böse wie das Gute bevorzugen. Damit ist eine völlige Umkehrung der Augustinischen Anschauungen eingetreten. Nicht die Gnade, sondern das eigene Verdienst erwirkt die Glückseligkeit. Nicht in der religiösen Hingabe des Gemüths, sondern in dem äusseren Gehorsam gegen das religiös-sittliche Gebot besteht das Verdienst. Erscheint in diesen Lehren die christliche Ethik in der Auffassung des sittlichen Lebens bei dem äussersten Grad der Verweltlichung angelangt, so sucht sie nun um so mehr nach der Seite des religiösen Gehorsams den dort verlorenen Boden wiederzugewinnen. Nicht wirksamer konnte dies geschehen, als indem sie, wie schon Duns Scotus und noch entschiedener sein Nachfolger Wilhelm von Occam dies that, den Indeterminismus vom menschlichen Willen auf den göttlichen übertrug. Gott fordert Gehorsam gegen das Sittengebot nicht weil es gut, sondern weil es sein Gebot ist; und das Sittengebot selbst ist nicht an sich gut, sondern weil es der Ausdruck des göttlichen Willens ist. Gott könnte auch das Gegentheil wollen, und auch dann würde sein Wollen gut sein.

So mündet die christliche in eine skeptische Ethik, die aber gerade dadurch eine neue Stütze für den Glauben zu gewinnen meint,

dass sie den Inhalt desselben für unbegreiflich erklärt. Indem sie aber auch die sittlichen Normen ganz und gar dem Offenbarungsglauben zurechnet, muss der ethische Werth der religiösen Ueberzeugung selbst ins Schwanken gerathen. Beruht das Sittengesetz auf einer willkürlichen und an sich zufälligen göttlichen Fügung, so ist der unveränderliche Inhalt desselben völlig in Frage gestellt. Der Indeterminismus wandelt sich, auf den göttlichen Willen angewandt, in Indifferentismus um. Sobald nun die Stütze, die den sittlichen Normen im religiösen Bewusstsein geblieben war, wankend wurde — und dazu lag in der Veräusserlichung des religiösen Lebens das wirksamste Motiv — so konnte leicht jener Indifferentismus vom göttlichen auch auf den menschlichen Willen übertragen und auf diese Weise der Egoismus zur sittlichen Norm erhoben werden.

Indem die Reformation sich gegen die Missbräuche der Kirche, gegen die Irrlehren einer die Glaubenslehren verfälschenden Tradition und gegen die verstandesmässige Richtung der scholastischen Philosophie wendet, sucht sie das Band zwischen Sittlichkeit und Religion wieder fester zu knüpfen. Sie erneuert gegenüber der verweltlichten Ethik der Thomistischen Schule und dem Indeterminismus und Indifferentismus der Nominalisten die Anschauungen der ersten christlichen Jahrhunderte. Aber es verbindet sich damit zugleich eine höhere Werthschätzung der werththätigen Sittlichkeit und der praktischen Willensfreiheit. Durch ihren Kampf gegen den Glaubenszwang der Kirche fördert sie endlich die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung, um im Verein mit der Wiederbelebung des klassischen Alterthums und mit dem Aufblühen der Naturwissenschaften eine völlige Umwälzung der Weltanschauungen herbeizuführen.

Eine eigenthümliche und selbständige wissenschaftliche Ethik hat die Reformation nicht hervorgebracht; ebenso wenig wie der Humanismus. Aber sie hat unendlich mehr als dies geleistet, indem sie durch eine gänzliche Umgestaltung der religiösen wie der sittlichen Lebensauffassung der Ethik neue Bahnen anwies. Nicht in mönchischer Askese und weltflüchtiger Mystik, nicht im Glaubensgehorsam und in äusserer Werkheiligkeit erblickte Luther die Rechtfertigung des Sünders, sondern in der Erneuerung des inneren Menschen. Nicht die That als solche hat ihm daher sittlichen Werth, sondern die Gesinnung und Willensrichtung, aus der sie hervorgegangen. Darin aber liegt die befreiende und versöhnende Macht des Glaubens, dass der Mensch aus innerem Drang, nicht aus Gehorsam gegen das

Gesetz, gut handelt. Einen nach äusserem Mass zu messenden Werthunterschied der sittlichen Leistungen gibt es darum nicht. Gott hat den Menschen in die wirkliche Welt gestellt und ihm hier in seinem Beruf, in den Pflichten des Lebens seine Aufgaben zugewiesen.

Das Christenthum hatte, abgestossen von der sittlichen Verwilderung des untergehenden Heidenthums, als eine weltflüchtige, auf die künftige Erlösung harrende Glaubensgemeinschaft begonnen. Es hatte dann seinen Siegeslauf durch die Welt angetreten. Zur Weltreligion geworden, war es aber unvermeidlich in einen inneren Zwiespalt gerathen, der vor allem auf die christliche Ethik verhängnissvoll einwirkte. Nur ein weltliches Christenthum, wie die Reformation es geschaffen, konnte Rettung aus diesem Zwiespalt bringen. In diesem Sinne hat die Reformation das Christenthum nicht bloss für die Protestanten gerettet. Auch auf katholischer Seite hat sie, zwar nicht auf das Dogma, wohl aber auf die herrschenden Lebensanschauungen umgestaltend eingewirkt. Mit dieser religiösen hängt die ethische Bedeutung der Reformation auf das engste zusammen. Wie in Luthers Anschauung und Person Glaube und Sittlichkeit eins waren, so trat nun an die Stelle jener Hochschätzung des beschaulichen Lebens, die in der christlichen Mystik zu einer völligen Veränderung der sittlichen That durch das religiöse Gefühl geführt, die energische Geltendmachung eines werktätigen Christenthums, dem die Liebe nicht in der Schwärmerei des Gefühls, sondern in der freudigen Erfüllung der Liebespflichten bestand. So weist die reformatorische Ethik energisch darauf hin, dass dem wirklichen Leben mit den Pflichten, die es für den Einzelnen je nach Beruf und Lebensstellung mit sich führt, das sittliche Handeln angehört, und dass die edelste Kraft des Menschen nicht die Erkenntniss, nicht die speculative Versenkung in die religiösen Ideen, sondern der Wille ist, der das Gute um seiner selbst und nicht um äusserer Zwecke willen erstrebt. So sehr auch Luther und nicht weniger Zwingli und Calvin aus der Tiefe ihres religiösen Gefühls heraus wieder der Augustinischen Prädestinationslehre zuneigen, so ist ihnen doch die praktische Willensfreiheit Anfang und Ende alles sittlichen Thuns. Denn nicht darum, weil sie dem Gesetz gemäss erfolgt, sondern weil aus freier Wahl das Gute geschieht, ist eine That sittlich. So stellt die Reformation dem scholastischen Intellectualismus, der den Willen der Erkenntniss untergeordnet und das Gewissen als eine urtheilende und schliessende Thätigkeit geschildert hatte,

den sittlichen Willen als die allem Denken und Erkennen überlegene Kraft des Menschen gegenüber.

Durch die Geltendmachung dieser praktischen Grundanschauungen, nicht durch ihre theoretische Bearbeitung der Sittenlehre, in der sie mannigfach in dogmatischen und theilweise selbst in scholastischen Traditionen befangen blieben, haben die Reformatoren der neueren Ethik ihre Richtung angewiesen. Freilich hat dieser Geist der Reformation nicht ohne mannigfache Widerstände und nicht ohne nebenhergehende ältere Einflüsse seine Wirkung entfaltet. Das Zeitalter der Aufklärung, das der reformatorischen Periode folgte, ist dem Nominalismus und Intellectualismus der untergehenden Scholastik fast mehr zugeneigt als dem Freiheitsprincip des Protestantismus. So kommt es, dass die Erneuerung des religiösen Bewusstseins in der nächsten Zeit mehr negativ als durch ihren positiven Gedankeninhalt die Ethik beeinflusst hat. Indem die Reformation die hauptsächlichste Macht ist, der das Denken seine Befreiung von der kirchlichen Autorität verdankt, tragen die nun kommenden Entwicklungen deutlich den Charakter einer Reaction gegen die einseitig religiöse Ethik des vorangegangenen Zeitalters an sich. Wie auf alle anderen Wissensgebiete, so wirkt dann aber auch hier die im 16. und 17. Jahrhundert mächtig aufstrebende Naturwissenschaft auf die ethischen Systeme ein. Sie ist es, die dazu anregt, auch auf die sittlichen Thatfachen die Gesichtspunkte empirischer Untersuchung anzuwenden und sie aus den natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens abzuleiten. Dieser empirischen Richtung stellt sich aber bald eine metaphysische entgegen, welche theils den Standpunkt der religiösen Ethik wiederherzustellen und mit dem weltlichen zu vermitteln sucht, theils aber auch, nur in anderer Weise als der Empirismus, an der Verweltlichung der Moralprobleme arbeitet, indem sie die religiösen Vorstellungen durch philosophische Begriffe zu ersetzen sucht.

