

# Der ideengeschichtliche Ort der Gesellschaftstheorie des Kirchenlehrers Bellarmin.

## Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung.

Von † Bernhard Jansen S. J.

Der Verfasser hat noch die zweite Korrektur dieses Artikels auf dem Krankenbett durchgesehen, als ihn der Herr nach kurzer Krankheit am 7. März in sein ewiges Reich rief. So ist dieser Artikel zu einem Abschiedsgruß an seine Freunde in unserem Leserkreis geworden und zu einer Bitte, seiner zu gedenken. R. i. p. (H. Weisweiler)

Die Gesellschaftslehre des hl. Robert Bellarmin, die stets in ihren allgemeinen Zügen bekannt war, ist in den letzten Jahrzehnten, teilweise aus Anlaß seiner Selig- und Heiligsprechung, von verschiedenen Seiten neu dargestellt worden und hat dabei manche Richtigstellung erfahren. Das Ergebnis dieser Forschungen soll hier nicht überholt werden, wird vielmehr vorausgesetzt. Vorliegende Abhandlung hat sich als Aufgabe gestellt, den ideengeschichtlichen Ort zu umschreiben, den die Gesellschaftslehre Bellarmins einnimmt. Sie ist aus der Bearbeitung der Geschichte der neueren Philosophie wie von selbst allmählich herausgereift<sup>1</sup>. Soviel historisches Material auch in den Vorarbeiten, etwa in dem Werk von Arnold oder auch in den Aufsätzen von Gemmel ideengeschichtlich verarbeitet ist, so steht es doch im Dienst der systematischen Darlegung bzw. der Wiedergabe der Theorien Bellarmins, weshalb es nicht zu einem geschlossenen, schnell überblickbaren geschichtlichen Gesamtbild kommen konnte. Ein solches zu entwerfen wird hier angestrebt.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst das Schrifttum Bellarmins. Dieser Überblick leistet wertvolle Dienste für die Kenntnis der Entwicklung seiner soziologischen Auffassungen, für einen genaueren Einblick in die Lehrstücke, denen er seine besondere Aufmerksamkeit zuwandte, in die Quellen, aus denen er schöpfte, in die damalige soziologische Problematik und ihre aktuellen gesellschaftstheoretischen Fragen. Man kann da vor allem zwei Perioden unterscheiden: die frühere, vor der Erhebung zum Kardinalat (1599), und die spätere, bis kurz vor seinem Tode

<sup>1</sup> Dahin gehören die Arbeiten von X. M. Le Bachelet (Bellarmin, im *DictThCath* II 560 ff.; Bellarmin avant son Cardinalat, 1911; *Auctarium Bellarminianum, Supplément aux oeuvres du Cardinal Bellarmin*, 1913), J. Brodrick (*The life and work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine*, 1928), S. Tromp (*De manuscriptis praelectionum Lovaniensium S. R. Bellarmini*, im *ArchHist-SJ* 2 [1933]); vgl. auch die Artikel Tromps im *Greg* 14 [1933]), J. Gemmel (*Zur Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, in *Schol* 4 [1929]; *Die Lehre des Kardinals Bellarmin über Kirche und Staat*, ebd. 5 [1930]), vor allem das großangelegte, quellenmäßig gearbeitete Werk von Fr. X. Arnold (*Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, 1934).

<sup>2</sup> Vgl. vom Verfasser: *Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie* (1940).

(1621). Stets muß man vor Augen haben, daß Bellarmin, wiewohl das positive, apologetische Moment äußerlich in seinem Lebenswerk am meisten hervortritt und am stärksten nachgewirkt hat, der durch und durch spekulativ, synthetisch, konstruktiv denkende Italiener ist, daß er sich in der Schule des hl. Thomas, in der damals kräftig wiederbelebten Scholastik, wie sie von den spanischen Dominikanern und Jesuiten nach Italien, besonders nach Rom, und nach Löwen übergegangen war, gebildet hat. Harmonisch durchdringen sich in seinem Schrifttum Spekulation und Erudition, das Ausgehen von den theologischen und philosophischen Prinzipien und die Verarbeitung des positiv Gegebenen. Das zeigt sich vor allem in seinem Hauptwerk, in den *Controversiae christianae fidei adversus huius temporis haereticos* mit seinen vierzehn Teilen und in seinen Katechismen *Dottrina cristiana breve* und *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana*. Eine andere charakteristische Note seines Schrifttums ist die Verbindung des Natürlichen, Philosophischen und des Übernatürlichen, Theologischen, im Geist der in sich ruhenden Theorie des Aristoteles einerseits, und des Apologetischen, Seelsorglichen, Praktischen anderseits, durch Eingehen auf die Bedürfnisse der damaligen Zeit, im Geiste des Jesuitenordens. Aus alledem leuchtet die letzte und tiefste Gesamthaltung seiner intellektuellen und ethischen Wesensart auf: der tragende konservative, pietätvolle Zug des katholischen Gelehrten und Heiligen, der die wissenschaftliche und kirchliche Autorität, die überlieferte Lehre der hl. Väter und Gottesgelehrten, der mittelalterlichen Scholastik, besonders des hl. Thomas, verehrt und aus ihr schöpft; daneben der selbständige, fortschrittliche Zug im Geist der damaligen Neublüte der Scholastik und des eigenen Ordens, der auf die Forderungen der dem Mittelalter gegenüber völlig veränderten Neuzeit klar und weitblickend eingeht, Veraltetes entschlossen ausscheidet und der Autorität freier als die Vorzeit gegenübersteht.

In dem Schrifttum vor dem Kardinalat tritt das konstruktive, synthetische sowie das konservative, schulmäßige Element stärker hervor. Die späteren Werke sind in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, Gelegenheitschriften, veranlaßt durch Gegenwartsfragen. Die spekulativen Prinzipien über die Gesellschaftsordnung im allgemeinen, über Staat und Kirche, die in den Werken der ersten Periode in ihrer überzeitlichen, ewigen Geltung entwickelt sind, werden in den Werken der zweiten Periode auf bestimmte Geltungsbereiche angewandt. So ergänzen sie sich überaus glücklich.

Aus der ersten Periode sind zunächst zu erwähnen die bis jetzt bloß handschriftlich überlieferten, im Archiv des Generalats der Gesellschaft Jesu aufbewahrten *Commentarii in Summam S. Thomae*, 4 tomi, Lovanii 1570—76. Sie sind aus den öffentlichen Vorlesungen entstanden, die der junge Bellarmin, bereits Priester, aber im Anfang noch Student der Theologie, in Löwen gehalten hat. Sie folgen der scholastischen Neuorientierung von damals, die mit glücklichem Griff nicht mehr wie ehemals die elementareren Sentenzen des Lombarden, sondern die architektonisch-konstruktiv unübertroffene, weit tiefer und reicher durchgeführte *Summa Theologica* des Aquinaten zugrunde legte. Bei allem Anschluß an Thomas verrät Bellarmin große Selbständigkeit im einzelnen, wie er sich denn auch die Fortschritte der späteren Scholastiker, besonders seines früheren Lehrers in der Philosophie, des nachmaligen Kardinals Toletus S. J., und noch mehr des führenden Thomisten Soto O. Pr. zunutze machte. Wegen der Durchführung der natürlichen Sittlichkeits- und Rechtsordnung, der Begründung des We-

sens der natürlichen Gesellschaft in der Metaphysik ist dieses ungedruckte Werk von großer Bedeutung, zumal manche dieser Fragen in den späteren gedruckten Werken vorausgesetzt werden.

Greifen die Kommentare in der Frühperiode besonders auf das Mittelalter, mittelbar auch auf Aristoteles zurück, dessen Staatslehre Thomas übernommen hatte, und haben sie den Begriff der vollkommenen Gesellschaft geklärt, so konnte der Kontroversist Bellarmin, in seinem Hauptwerk, den *Controversiae*, das aus den Vorlesungen am Collegium Romanum (1576—88) entstanden ist, die Ergebnisse dieser soziologischen Spekulation seinem ausgebreiteten positiven theologischen Wissen zugrunde legen. Dadurch wurde es ihm ermöglicht, die ihm in der theoretischen Wissenschaft, in der Kontroversliteratur eigentümliche Stellung auszufüllen: Wesen und Aufgabe der Kirche, als der übernatürlichen, durch Gottes unmittelbare Offenbarung gegründeten vollkommenen Gesellschaft, zu bestimmen und gegenüber dem Staat, als der natürlichen, unmittelbar von Menschen ausgehenden, mittelbar aber in Gottes Sein und Willen gründenden vollkommenen Gesellschaft, abzugrenzen und damit die gegenseitigen Beziehungen beider Gesellschaften zum ersten Mal in der Geschichte der Wissenschaften zu klären. Es kommen von den vierzehn Teilen der *Controversiae* vor allem in Betracht: Teil II De Christo capite, III De Summo Pontifice, IV De conciliis et ecclesia, V De membris ecclesiae militantis mit den Unterteilen: De clericis, De monachis, De laicis. Die *Recognitio librorum omnium* (Rom 1607) und die *Disputatio de exemptione clericorum* (Paris 1599), die den späteren Ausgaben der *Controversiae* beigelegt wurde, ergänzen die früheren Darlegungen.

Die Gelegenheitschriften richten sich vor allem gegen die cäsaropapistischen Ansprüche der Regierungen von Venedig, Frankreich und England bzw. ihrer Hoftheologen. Dahin gehört die *Risposta del Cardinale Bellarmino al trattato dei sette teologi di Venezia* (Köln 1607), sodann die *Responsio Matthaei Torti Presbyteri et Theologi papiensis ad librum inscriptum: Triplici modo triplex cuneus* (Köln 1608) gegen Jakob I., gegen den auch die *Apologia Roberti Bellarmini S. R. E. Cardinalis pro responsione sua ad librum Jacobi Magnae Britanniae Regis* (Rom 1609) gerichtet ist, weiter die wichtigste Schrift aus dieser Zeit *De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclaium* (Rom 1610), gegen Barclay, den Verteidiger der Gallikanischen Ansprüche Frankreichs, die begreiflicherweise vom Pariser Parlament verurteilt wurde, aber auch bei den römischen Kurialen anstieß. Dazu kommen noch aus der ersten Periode: *De translatione imperii Romani a Graecis ad Francos, adversus Matthiam Flaccium Illyricum* (Antwerpen 1589), aus der späteren Zeit *De officio principis christiani libri tres ad Serenissimum Principem Wladislaum Sigismundi III. Poloniae et Sueciae Regis Filium* (Rom-Antwerpen 1619) sowie die für die Gesellschaftslehre Bellarmins wichtige Schrift gegen den Engländer Widdrington: *Examen ad librum falso inscriptum Apologia Cardinalis Bellarmini pro Jure Principum auctore Roberto Widdrington* (1612), die Le Bachelet zum ersten Mal im Auctarium Bellarminianum veröffentlicht hat, zugleich mit der *Admonitio Bellarmini Cardinalis ad Jacobum ... Regem* (Capua 1604/05) und dem *Gutachten über die Venezianer Theologen* (Rom 1606).

Gehen wir nunmehr dazu über, die Hauptpunkte der Gesellschaftslehre Bellarmins kurz herauszuar-

beiten und zu sehen, wie sie innerhalb der Geschichte dastehen. Inwieweit er sich dieser ideengeschichtlichen Zusammenhänge bewußt war, diese Frage scheidet aus, ganz abgesehen davon, daß ihm natürlich die Verwandtschaft und Verschiedenheit gegenüber späteren Auffassungen unbekannt war.

Das Erste und Hochbedeutsame ist, daß der junge Gelehrte in Löwen auf die Vorzeit zurückgriff und in umfassenden, tiefeindringenden Quellenstudien ihre Theorie erneuerte. Der Hauptertrag ist folgender: Es gibt eine natürliche Sittlichkeitsordnung, Rechtsordnung, die mit dem Wesen der Vernunft des Menschen gegeben ist, die unabhängig und vorgängig zu menschlichen, positiven Satzungen und zur übernatürlichen christlichen Offenbarung vorhanden ist. Fließt diese Ordnung auch zunächst aus der Vernunft, d. h. also aus der Natur des Menschen, so gründet sie doch zuletzt in Gottes vorbildlichen Ideen, in Gottes Wesen selbst; so notwendig und eindeutig Gottes Sein und Erkennen ist, ebenso notwendig und eindeutig ist auch sein Abbild, die geschöpfliche Vernunft; die sittliche Ordnung ist also kein Ausfluß der göttlichen Freiheit, sondern geht ihr voraus, normiert sie, wenn wir menschlich sprechen, bis zu einem gewissen Grade. Andererseits gewinnt sie ihren streng verpflichtenden Charakter erst durch Gottes Willen: die sittlichen Gebote sind zuhöchst göttliche Gebote, die Absolutheit ihrer Forderungen ergibt sich aus der Absolutheit des göttlichen Wollens.

Innerhalb dieser Naturordnung steht die menschliche Gesellschaft, der Staat. Der Mensch ist durch seine ganze Anlage, seine Fähigkeiten, seine Bedürfnisse auf das Zusammenleben mit anderen in einem Gesellschaftsganzen hingeordnet; es hat nie einen vorgesellschaftlichen Zustand gegeben, wie ihn später Hobbes und Rousseau beschreiben. Der Mensch ist von vornherein in den Staat hineingeboren: in eine vollkommene Gesellschaft, d. h. in ein Ganzes, das sich selbst genügt, das alle Mittel zur Erreichung seiner Aufgaben besitzt und innerhalb seiner Ordnung das Höchste ist, daher innerhalb derselben auf ein Höheres nicht hingeordnet ist. Eine Gesellschaft, d. h. ein Ganzes, das einen streng einheitlichen Zweck verfolgt, das aber zugleich aus einem Vielerlei von verschiedenen Gliedern besteht, von denen jedes seine Sonderzwecke verfolgt, muß notwendig auseinanderfallen ohne bindende Autorität, ohne eine oberste Leitung mit streng verpflichtendem Charakter, die das Streben der Einzelnen zusammenfaßt und einheitlich auf das

Ziel des Staates, das Allgemeinwohl, mit relativer Hintansetzung des Privatnutzens hinlenkt. Es ist klar, daß sich die Autorität des Staates ebenso unmittelbar aus der menschlichen Vernunft ergibt wie der Staat selbst. Da sich nun die Idee der menschlichen Natur als des Abbildes Gottes notwendig aus Gottes Wesen und Erkennen ergibt, so gründet auch der Staat, abstrakt genommen als die natürliche vollkommene Gesellschaft, in Gott, ist göttlichen Ursprungs, der Freiheit oder Willkür des einzelnen und der Menschheit entzogen. Das Gleiche gilt von der Autorität als der eigentlichen Form und Einheit des Staates.

So nachdrücklich Bellarmin das Naturrechtliche, das Natürlich-Sittliche des Staates und der Autorität, betont, so macht er doch eine wichtige Unterscheidung, die oft übersehen wurde. Daß der Staat bzw. die Autorität von Gott kommt, gilt nur von dem Staat und der Autorität im allgemeinen, *der Idee nach*, nicht aber von den tatsächlich oder geschichtlich vorhandenen Staatsgebilden, wenn man vielleicht von der Theokratie des Alten Testaments absieht. Ihren unmittelbaren Ursprung verdanken sie vielmehr der freien Übereinkunft, einerlei, ob diese ursprünglich beim Entstehen gerecht oder ungerecht war. Freilich stand es dem vorstaatlichen Menschen — vorstaatlich ist hier nicht zeitlich, sondern logisch gemeint — nicht frei, eine Gemeinschaft einzugehen, einen Staat zu bilden; denn dazu weist ihn die vorhin geschilderte Naturanlage verpflichtend hin; frei waren die Menschen nur in der Wahl der Staatsform, frei entschieden sie sich für eine der drei möglichen Formen, Monarchie, Aristokratie, Demokratie. Ebenso ist die Bestimmung der obersten Gewalt, der Träger der Autorität durch das Volk Sache der Freiheit, von Natur aus ist ja kein konkreter Mensch mit ihr bekleidet; ebenso wenig ist ihre konkrete Form von vornherein vorhanden. Andererseits muß das Volksganze, in dem nach der Ansicht Bellarmins und vieler Scholastiker die Macht, die Souveränität ursprünglich potentiell oder der Anlage nach vorhanden ist, notwendig eine oberste Leitung wählen, muß ihr, im Gegensatz zu Athusius oder Rousseau, die Macht, die Souveränität übertragen, sich ihrer zu deren Gunsten entäußern. Dabei trifft aber Bellarmin einen maßvollen Ausgleich und schützt durch Sicherungen das Volk gegen etwaigen Mißbrauch der Macht seitens der Obrigkeit. So tritt Bellarmin ebenso entschieden für einen starken Staat, eine machtvolle Autorität ein, wie er andererseits das Wohl der Untergebenen vor einseitigem Absolutismus und Eigennutz der Leitung sichert.

Er setzt weiterhin den Staat in Beziehung zu Gott, aber nicht in ebenso unmittelbare wie die Kirche, da diese nicht nur der abstrakten Idee und Forderung nach, sondern auch ihrer allseitig bestimmten monarchischen Form und Autorität nach von Gott kommt, und zwar durch eine positive übernatürliche Anordnung. So kann Bellarmin den Staat als eine Forderung des *Jus gentium* bezeichnen, da er dieses in einem anderen, weiteren Sinn als der hl. Thomas und die alten römischen Rechtslehrer nimmt. Das Völkerrecht wird von Bellarmin sowohl von dem reinen Naturrecht wie dem positiven Recht geschieden; es steht in der Mitte zwischen beiden und nimmt an beiden teil. Im Gegensatz zum Naturrecht fließt es nicht so unmittelbar aus der Natur, weshalb es weiterer, vielleicht verwickelterer Überlegungen und Folgerungen bedarf, um es zu erkennen; im Gegensatz zum bloßen positiven Recht ergibt es sich aber notwendig aus der Naturordnung selbst und ihrer Betrachtung, ist also im Prinzip der Willkür entzogen, wenngleich seine konkrete Gestaltung frei ist.

Daß Bellarmin mit Suarez und der vorausgehenden Scholastik so stark die Volkssouveränität für den logischen Ausgang der Staatenbildung betont, ist weithin durch die ihm von der Zeit gestellte Aufgabe gegeben: gegenüber den Überforderungen des Cäsaropapismus, des Gallikanismus, seines Vertreters W. Barklay, Jakobs I. und seiner Hoftheologen, vor allem Widdringtons, der Republik Venedig und ihres theologischen Anwaltes, des Serviten Paolo Sarpi, galt es, die einzigartige Stellung der *Potestas Summi Pontificis* herauszustellen. Zu der neuen Umgrenzung des *Jus gentium* aber wurde Bellarmin teilweise durch die Bestimmung des internationalen Völkerrechts veranlaßt. Aristoteles, Thomas und die Vorzeit überhaupt kannten angesichts der damaligen Kulturlage, der griechischen Kleinstaaterei und der mittelalterlichen Idee der christlichen Völkerfamilie, kaum Fragen des allgemeinen Völkerrechtes und machten die naturrechtlichen, sittlichen Prinzipien für dieses Gebiet nicht fruchtbar. Die neuzeitliche Absage aber an die kirchenpolitische Vormacht des Papsttums und der Hierarchie überhaupt, die immer stärker sich auswirkende Säkularisation des europäischen Geistes, die schärfere Ausprägung der nationalen Besonderungen, das erwachende Rassenbewußtsein und nicht zuletzt das Verhältnis der europäischen Machthaber zu den neuentdeckten transatlantischen Völkern und Ländern zwang zur Herausbildung des internationalen Völkerrechtes als eines neuen Zweiges des Naturrechtes. Wie

sein großer Schöpfer, Franz von Vitoria, so nahm sich auch Bellarmin mit ausgesprochenem Gerechtigkeitssinn der Eingeborenen an. Für ihn galt es vor allem, einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen zwischen der Zulässigkeit der Eroberung oder der Unterwerfung der neuen heidnischen Völker zwecks Christianisierung, und ihrer Unterwerfung zwecks des Schutzes der Neuchristen, oder auch zwecks der Abwehr naturwidriger Ungerechtigkeiten innerhalb der heidnischen Völker selbst. Um da richtig scheiden zu können, etwa um die Berechtigung der Absetzung heidnischer Fürsten, die bereits vor der Christianisierung ihrer Untergebenen im Besitz der Macht waren und nun ihre christlichen Untertanen nicht bedrückten, gegen die Machtansprüche der Europäer widerlegen zu können, war obige Umbildung des *Jus gentium* brauchbar: nur die Vergehen der *Indi occidentales* gegen die eigentliche Rechtsordnung, z. B. Raub oder Mord, berechtigen zur Absetzung der Fürsten, nicht aber eine bloße Übertretung der Sittlichkeitsordnung überhaupt, z. B. Lüge oder Haß und Verletzungen der Nächstenliebe.

Hiermit dürfte die Naturrechts- und Staatslehre Bellarmins in ihren Kernstücken wiedergegeben und zugleich scharf umrissen sein. Bestimmen wir nun ihren ideengeschichtlichen Ort. Nach rückwärts in die Vergangenheit schauend, ist sie die Neubelebung der entsprechenden Ausführungen des *Aristoteles*, des *hl. Thomas* bzw. der Scholastik. Das zeigt schon ein flüchtiger Vergleich der Ausführungen Bellarmins mit der Politik des *Aristoteles* und den verschiedenen staatsphilosophischen Schriften des *Aquinaten*. Die Übereinstimmung geht nicht bloß auf die vorhin angeführten Wesensstücke, sondern auch auf weitere Punkte, z. B. Zweck des Staates, Ermöglichung des irdischen Gesamtwohles der Bürger, die verschiedenen Staatsformen und ihre Bewertung, die Betonung der Autarkie. Die Ableitung der sittlichen Ordnung aus Gottes Wesen und Willen, des Naturgesetzes aus dem ewigen Gesetz Gottes, ist freilich nicht das Werk des in dieser Hinsicht neutralen, religionsfreien *Aristoteles*, sondern des *hl. Augustinus*, der, bei aller Anerkennung des natürlichen, gottgewollten Ursprungs des Staates, weitgehend die wirklichen, gottfeindlichen Staatsgebilde behandelte. *Thomas* hat in seiner Staatstheorie charakteristisch augustiniische und aristotelische Momente verbunden, wobei auch zeitgeschichtlich Bedingtes in das Überzeitliche seiner allgemeingültigen Ausführungen gelagert ist.

Wie *selbständig* Bellarmin die Alten aufgreift und fort-

schrittlich weiterführt — gegenüber den einseitigen, falschen Darstellungen der Geschichtsschreibung einer früheren Zeit, wie sie etwa bei Gierke oder Windelband zutage tritt, sei darauf hingewiesen —, erhellt bereits aus seiner Auffassung des *Jus gentium*, aus der Bewertung der Volkssouveränität, aus der Entwicklung des Völkerrechts.

Es erhellt weiter aus dem Ausgleich zwischen den Rechten bzw. Pflichten einer starken Regierung und eines billig und gerecht regierten Volksganzen, aus der Darlegung des Begriffs der Souveränität, die in manchen Punkten an die Theorie des damaligen Jean Bodin erinnert, in andern von ihr abweicht, aus den Ausführungen über den Staatsvertrag, aus der diskreten Stellungnahme zur damaligen Lehre über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Tyrannenmordes, aus der besonnenen Stellungnahme zum neuzeitlichen Begriff eines Weltreiches, aus der Lehre über den Krieg und die Bedingungen seiner Erlaubtheit.

Wenngleich Bellarmin bei seiner Erneuerung der Gesellschaftslehre des Aristoteles und des Mittelalters von einer verlebendigten Umwelt, von den führenden Dominikanern und Jesuiten getragen wurde, so stellt sie doch, als Ganzes gesehen, in ihrer harmonischen, organischen Geschlossenheit und fühlbaren Lebensnähe, eine hochbedeutsame Geistesleistung dar. Vor allem bedeutet die Klarheit, Schärfe, Nachdrücklichkeit, mit der er das Naturrechtliche, Sittliche, Göttliche des Ursprungs, des Wesens, der Aufgaben und Rechte, die Autarkie des Staates als einer vollkommenen Gesellschaft herausarbeitet, etwas durchaus Selbständiges, Persönliches. Das tritt um so mehr hervor, wenn man sowohl die Einseitigkeiten und Irrtümer wie die gesunden Fortschritte der Soziologie seiner Zeit, die politischen und kirchlichen Kämpfe vor Augen hat.

Es erhellt noch weit mehr, wenn auch die andere Stellungnahme der Vorzeit, die Bellarmin vorfand und mit der er sich auseinandersetzen mußte, zur Sprache kommt. Die veränderte Einstellung der Philosophiegeschichte der letzten Jahrzehnte hat gründlich mit dem früheren, seit der ungeschichtlich denkenden Aufklärung herrschenden Vorurteil aufgeräumt, daß die neuzeitliche Philosophie einen schroffen Bruch mit dem Mittelalter bedeute, unabhängig von seinen Ideen entstanden sei. Sie betont vielmehr auf Grund eingehender Quellenforschung den Zusammenhang, das Herausgewachsensein des neuzeitlichen philosophischen Gedankens aus dem Mittelalter, namentlich aus dem Spätmittelalter, seinem Nominalismus, Positivismus, Voluntarismus. Das gilt in besonderer Weise von der Rechts-, Sittlichkeits- und Gesellschaftslehre. Seit den breschelegenden Forschungen O. Gierkes ist die Auffassung von ihrem organischen Zusammenhang mit der Vorzeit mehr und mehr in die allgemeinen Darstellungen übergegangen. Wir können



uns daher kurz fassen. Nach den beiden großen Jahrhunderten der Vorbereitung und Durchführung der Hochscholastik mit ihrer kraftvollen, harmonischen Spekulation in Philosophie und Theologie, Dogma und Metaphysik, woran die einzelnen philosophischen und theologischen Sonderfächer, nicht zum wenigsten auch die Theorie über Staat und Kirche orientiert waren, wurde die Sprengung dieses Ausgleichs bereits um die Wende des 13./14. Jahrhunderts vorbereitet, durch Ockhams Neuerungen durchgeführt und wirkte sich seitdem anderthalb Jahrhunderte hindurch in der Theologie und Philosophie des Abendlandes sowohl im Ganzen des objektiven Allgemeingeistes wie auch in den einzelnen Sätzen aus. Das Leitmotiv, das Grundethos ist die Sprengung von Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, die Loslösung der Theorie oder des Wissens des Subjektes, des Individuums aus dem tragenden, befruchtenden Quellgrund des Objektes, sowohl des übernatürlich wie des natürlich gegebenen, des intellektuell bestimmbar, einsichtig erfassbaren Seins aus der von der Natur gegebenen Ganzheit und Ordnung. Es ist die Preisgabe der Theologie als eines Systems von beweisbaren Folgerungen aus der Offenbarung, und der Metaphysik als eines Systems von intellektuell erkennbaren Sätzen über das in sich beschlossene, transsubjektive Sein. So viel geistiges Land dem Objekt und seiner Durchleuchtung entzogen wird, so viel wird, da die Wissenschaft und ihre Einzelaussagen nun einmal vorgefunden und zu erklären sind, an die Aktsetzungen des Subjektes verwiesen und aus ihnen abgeleitet. Wurden ehedem die tragenden Ideen über Sittlichkeit, Recht und Gesellschaftsordnung aus der unveränderlichen Idee der menschlichen Natur und aus ihrer letzten Norm, dem notwendigen Wesen Gottes und dem göttlichen Erkennen abgeleitet, so werden sie jetzt positivistisch-nominalistisch verflüchtigt, in mehr oder weniger willkürliche, veränderliche Setzungen der menschlichen und göttlichen Freiheit aufgelöst. Damit ist der mittelalterliche, insbesondere der thomistische Zentralbegriff des *Ordo objectivus*, der sachgebundenen *ratio*, der in Gottes Wesen gründenden *Lex aeterna* zugunsten eines weitestgehenden Irrationalismus, Voluntarismus, Subjektivismus gewichen. Wie diese Haltung das ganze Denken am Ausgang des Mittelalters und in der Übergangszeit, in der Religionsphilosophie, im neuplatonischen Mystizismus, im erwachenden erkenntnistheoretischen Kritizismus, in der Naturauffassung trägt, so auch die Anschauungen über die Sittlichkeits- und Rechtsordnung, über Gesellschaft und Staat, über deren Entstehen, Wesen, Rechte und Pflichten.

Von diesem düsteren Hintergrund hebt sich um so klarer und bedeutsamer die Erneuerung der vorhin gekennzeichneten Gesellschaftslehre Bellarmins ab. Daß er sich hierbei der Notwendigkeit und Tragweite der Wiederherstellung des Ordogedankens, der verstandesmäßig erfassbaren Gegenständlichkeit bewußt war, sieht man oft in seinen Ausführungen. Es ist für den Ideenhistoriker ein Genuß, im einzelnen z. B. bei der Diskussion der beim Gesetz, bei den Gewissensäußerungen in Betracht kommenden Aktsetzungen zu sehen, wie scharf er die Verstandestätigkeit von der Willenshaltung scheidet und den Anteil, das Normierende

des Objektes hervorhebt. Er steht in den Diskussionen über manche Punkte entschieden auf Seiten des hl. Thomas und lehnt alles Vorherrschen des Voluntarismus oder Irrationalismus ab. Von vornherein mußte ihn die Klarheit und Einfachheit seines ganzen Wesens, die ein ausgesprochener Zug seiner Verstandes- und Charakterart ist<sup>3</sup>, das Ungesunde dieser Richtung erkennen und bekämpfen lassen.

So wahlverwandt das Ethos der Glaubensneuerer, namentlich Luthers, dem Ethos des ausgehenden Mittelalters ist, so stark ihre Gesamthaltung, vorab die religiöse, durch seinen Mystizismus, Subjektivismus, Irrationalismus beeinflusst ist, hinsichtlich der hier in Frage stehenden Gesellschafts- bzw. Staatslehre bilden sie den Gegenpol zum Nominalismus und Positivismus.

Im letzteren ist dieselbe relativiert, der Willkür des freien Willens, sei es des göttlichen, sei es des menschlichen verhaftet, also dem Kommen und Gehen der veränderlichen Zeitanschauung preisgegeben und schließlich ohne alle bindenden objektiven Normen.

Ganz anders ist es bei den Glaubensneuerern. Zwei Seiten stehen sich in Luthers Persönlichkeit und Werk scharf ausgeprägt gegenüber, um sich andererseits wieder zu einer untrennbaren Einheit zu durchdringen: das Religiöse und das Revolutionäre, Ungebundene, Antiautoritäre. Mit dem Nominalismus, aus dem Luther hervorstach, verfeimt er Vernunftansichten, aristotelisch-scholastischen Intellektualismus, einsichtige Metaphysik, natürliche Sittlichkeit. Alles ist auf das religiöse Erlebnis, die evangelische Offenbarung, den Christus- bzw. Erlöserglauben gestellt. Mit größter Entschiedenheit tritt die Reformation für das Wesen, die Rechte und Forderungen des natürlichen Staates, für die Autorität der Obrigkeit ein und beruft sich dafür auf das Verhalten Christi, auf die Aussprüche des hl. Paulus, namentlich im Römerbrief, 13. Kap. Mit ihrer Haltung ist aber einmal die Gefahr gegeben, das Irdische, Diesseitige, Weltliche, Familie und Staat, ebenso unmittelbar auf Gottes Willen und Offenbarung zurückzuführen wie das Übernatürliche, Jenseitige, Kirchliche, und so einem Cäsaropapismus, einem Hineinregieren der weltlichen Machthaber in das spezifisch Geistliche zu verfallen. Tatsächlich sind die Reformatoren selbst und die Landesfürsten dieser Gefahr des öfteren unterlegen. Weiter lauerte die Versuchung, das Irdische nicht mehr dem Ewigen unterzuordnen. Vor allem aber bestand die Gefahr, durch diese pessimistische Verurteilung alles rein Natürlichen und Menschlichen sowie die subjektivistische, erlebnismäßige Deutung der Offenbarung den Einzelinhalten des Evangeliums, in unserem Falle der Gesellschaftsordnung, der Staatsauffassung den festen natürlichen Boden zu entziehen, die objektiven, wissenschaftlichen Normen zu ihrer verstandesmäßigen Beurteilung und Bewertung aufzulösen. Darin gründet das Revolutionäre, Subjektivistische der Reformation in ihrer Gesellschaftslehre. Es wirkte sich nach oben und unten

<sup>3</sup> Sie führte ihn oft zu einer dem Nordländer schwer verständlichen Offenheit und Unmittelbarkeit, z. B. in seiner Autobiographie. Von ihr hat Kardinal Ehrle in seinem Begleitwort zu der Biographie des P. Brodrick ein so feinsinniges Bild entworfen.

theoretisch und praktisch aus: nach oben im Absolutismus der Herrscher, nach unten in der Erhebung des Volkes; die politische Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts ist die beste Veranschaulichung. Luther konnte das ursprüngliche Prinzip der Sola-Fides, der Berufung auf die innere Erfahrung und den einwohnenden Geist Gottes bei der Erklärung der Schrift, des Ausschlusses der Vernunftwahrheiten nicht durchführen. Gewiß versuchte Melanchthon, die antike Philosophie, gerade auch ihre Sittlichkeits- und Naturrechtslehre, mit dem ursprünglichen Biblizismus zu einen, sie als dessen nachträgliche Stütze zu verwerten. Auch die Neuorientierung des Protestantismus in Dingen der Metaphysik gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts führte zu einer bedeutsamen Wiederbelebung der Schulmetaphysik im siebzehnten Jahrhundert — vgl. außer Petersen, Aristoteles im protestantischen Deutschland, vor allem Max Wundt, Die Schulmetaphysik des siebzehnten Jahrhunderts. Aber es konnte naturgemäß nicht zu einer inneren, organischen Einheit kommen.

Bellarmin, wengleich Italiener, aber sechs Jahre in dem der Reformation nahen Löwen lernend und lehrend, hat auf Grund seiner umfassenden geschichtlichen Studien und bewundernswerten Erudition, mitten in der Zeit der Kämpfe stehend, schon früh die Gefahren dieser reformatorischen Haltung erfaßt. Ehe er an seine eigentliche Lebensaufgabe, die Durchleuchtung der positiv gegebenen Glaubenswahrheiten, insbesondere des Wesens der Kirche, in den *Controversiae* herantrat und bevor ihm durch die Zeitumstände sowie durch die Weisungen der Päpste die ihm eigentümliche schwierige Arbeit zugewiesen wurde, die Rechte des Apostolischen Stuhles, die *Potestas indirecta Summi Pontificis in rebus temporalibus* zu verteidigen, hat er darum bereits in seinen Jugendarbeiten Wesen, Ursprung, Rechte, Pflichten des Staates tief und ausgeglichen aus der natürlichen Sittlichkeits- und Rechtsordnung abgeleitet.

Bis jetzt wurde der ideengeschichtliche Ort der Staatslehre Bellarmins bestimmt, insofern er an die Vorzeit angrenzt und innerhalb der damaligen Gegenwart gelagert ist. Bevor der krönende Abschluß der Lehre Bellarmins über die natürliche Gesellschaft, ihr Verhältnis zur Kirche, darzustellen ist, müssen wir sehen, wie sich seine Staatstheorie zu den Auffassungen der Folgezeit verhält. Diese Betrachtung schließt mit der Aufklärung, mit Kant, ab; denn hier findet die neuzeitliche Entwicklung prinzipiell einen gewissen Abschluß. So neu und originell, so spekulativ und bedeutsam manche Staatstheorien des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts sind, etwa die des deutschen Idealismus, vor allem Hegels, gemessen an dem ideellen Abstand zwischen den Auffassungen des Platon, Aristoteles,

Augustinus, der Scholastik und andererseits denen des Rationalismus und Laizismus des achtzehnten Jahrhunderts, ist es dieselbe Autonomie der menschlichen Vernunft, des verabsolutierten Menschheitsgedankens bei Kant und bei Hegel. Auch hier kann nur der Grundgedanke herausgearbeitet werden. Um so schärfer tritt der Gegensatz zu Bellarmin hervor.

In meiner „Geschichte der Erkenntnislehre in der Neuzeit bis Kant“ (1940) und anderswo führte ich im einzelnen das Motiv durch: Die Säkularisation, der *autonome Mensch* ist das letzte Ziel des Philosophierens wie der Kulturbewegung überhaupt seit dem Ausgang des Mittelalters bis zum Abschluß durch Kant. Das gilt wie von den andern Teilen der Philosophie, so auch besonders von der Soziologie. Ockham, Marsilius von Padua, Johann von Jandun im vierzehnten, selbst Nikolaus von Kues, trotz seiner echt katholischen Religiosität und Kirchlichkeit, im fünfzehnten, Machiavelli, Jean Bodin im sechzehnten, Albericus Gentilis, Hugo Grotius im siebzehnten Jahrhundert bereiten teilweise diesen Geist vor, einerlei ob sie ihn bewußt förderten oder bloß Sätze formulierten, die von Späteren einseitig gedeutet oder sogar umgedeutet wurden.

Beispielsweise ist die Naturrechts- und Gesellschaftslehre des tiefchristlichen, noch in der Vergangenheit der Griechen und der Scholastik wurzelnden *Hugo Grotius* im Grunde dieselbe wie die oben gekennzeichnete Bellarmins. In der Einleitung zu seinem Werke *De jure pacis et belli*, wo Grotius die Grundlinien seiner Naturrechtslehre und Gesellschaftsordnung entwirft, beruft er sich ständig zustimmend auf die Vorzeit. Der Satz, die natürliche Sittlichkeit entspringe unmittelbar aus der menschlichen Natur, sie sei durch die bloße Betrachtung der Vernunftordnung erkennbar, sie gelte auch in der unmöglichen Annahme, daß kein Gott existiere, will, wie uns scheint, freilich pointiert, überspitzt, betonen, was fast einmütig die Scholastiker lehren<sup>4</sup>, es gäbe Handlungen, die vorgängig und unabhängig von Gottes Verpflichtung bzw. Willensäußerung in sich sittlich gut oder schlecht sind. Immer von neuem ist aber dieser Satz in dem Sinn gegen Grotius ausgebeutet worden, als hätte er, wie die nun zu nennenden rationalistischen, aufklärerischen Ethiker, die Sittlichkeit und Rechtsordnung von Gott lösen und ganz auf den Menschen stellen, sie restlos aus seiner autonomen Vernunft ableiten wollen.

Diese Laizisierung ist aber das Werk der rationalistischen neueren Philosophie. Sie bildet den eigentlichen Gegensatz zu Bellarmin und der Scholastik überhaupt; sie findet ihren Abschluß in Kant, von da ab ist sie Gemeingut der späteren Philosophie, vor allem Hegels geworden. Rationalismus hat, abgesehen vom theologischen Rationalismus, der hier ausscheidet, in der Philosophie eine mehrfache, nicht stets scharf umgrenzte Bedeutung. Im siebzehnten Jahrhundert meint Rationalismus die aprioristische, an der Mathematik orientierte Richtung, die das Werden der philosophi-

<sup>4</sup> Vgl. V. Cathrein, *Philosophia moralis*, Thesis XI, n. 101 sqq.

schen Wahrheit unabhängig von der Erfahrung und der Passivität der Sinne als Mitursachen, ganz aus den Anlagen und Tätigkeiten des Verstandes erklärt. Später gewinnt dieser Fachaussdruck eine weitere Bedeutung. Danach ist die menschliche Vernunft oder der Mensch Ursprung, Norm, Gegenstand, Ziel des gesamten menschlichen Tuns, nicht nur des Erkennens, sondern auch des sittlichen, teilweise selbst des religiösen Handelns. Damit ist die Verweltlichung, die Verdiesseitigung der neueren Philosophie, wohin sie seit dem Ausgang des Mittelalters drängte, abgeschlossen.

In diesem Zusammenhang genügt es, die *Führer* in dieser Bewegung namhaft zu machen. Es sind in erster Linie die englischen Moralphilosophen, die parallel zu den englischen Deisten laufen; von England geht die Aufklärung aus. So verschieden, so gegensätzlich Cumberland, Cudworth, Clarke, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith in der Begründung der Sittlichkeit sind, alle sind darin einig, daß sie unabhängig von Gott restlos aus der Natur des Menschen abzuleiten ist. Genau so die Franzosen. Greifen wir nur *Rousseau* heraus. Man hat oft die scholastische Volkssouveränität und Vertragstheorie der des Rousseau gleichgesetzt. Ihr bloßes Darlegen zeigt den ganzen Unterschied beider, den ganzen Vernunftoptimismus und radikalen Rationalismus des Franzosen. Danach lebt der Mensch zunächst in einem vorgesellschaftlichen Zustand, der gegenüber dem späteren der reinere, bessere ist. Wenn nun die Menschen, um aus ihm herauszukommen, den Gesellschaftsvertrag eingehen, eine Obrigkeit wählen, dann bleibt doch die Souveränität und Macht beim Volk. Die Herrscher, bzw. Obrigkeiten sind nur seine Beauftragten, die Gesetze sind Willensäußerungen des souverän bleibenden Volkes. Klarer kann die Verabsolutierung des Menschheitsgedankens, seine Loslösung von Gott, von der metaphysischen, unwandelbaren Seinsordnung nicht ausgedrückt werden. Alle weiteren Beziehungen zu Gott sind ja aufgelöst, wengleich der Deismus den Menschen noch von Gott geschaffen sein läßt.

In *Deutschland* leitet der einflußreiche, schriftstellerisch fruchtbare *Pufendorf* zu Christian Thomasius, dem eigentlichen Ausdruck des aufklärerischen Rationalismus in Dingen der Soziologie, über. Er leitet über: konservative, naturrechtliche Gedankenmotive mischen sich unklar mit fortschrittlich zersetzenden; der Mensch hat gesellig-altruistische und persönlich-egoistische Anlagen und Betätigungen, aus ihrem Ausgleich ergibt sich die natürliche Sittlichkeit, Geselligkeit, die mithin aus der menschlichen Natur erkennbar ist. Diese selbst aber gründet letztlich in dem unerforschbaren freien Willen Gottes. Also keine Laizisierung. Wie soll aber der unerforschliche freie Wille Gottes natürlicherweise erkennbar sein? Wenn er aber unerkennbar ist, dann der Rückfall in den Positivismus des spätmittelalterlichen Voluntarismus. So weitgehend auch *Thomasius* von *Pufendorf* abhängig ist, so aufklärerisch führt er mit der damaligen Oberflächlichkeit die Begründung der Rechtsordnung aus der menschlichen Natur durch. Aus den drei Grundtrieben, dem Verlangen nach einem möglichst langen und glücklichen Leben, aus der Scheu vor Schmerz und Tod und aus der Begierde nach Besitz und Macht sowie aus der Notwendigkeit, diese Naturtriebe vernunftgemäß durch Maximen zu regeln, ergeben sich die drei Prinzipien der Sittlichkeit und Rechtsordnung, das *Justum*, *Decorum*, *Honestum*. Wenn sodann *Pufendorf* und *Thomasius* das Recht von der Sittlichkeit trennen, so verschwindet die Bedeutung dieser Scheidung, so unbegründet und widersinnig sie

auch ist, gegenüber der Bedeutung, die die rationalistische Entwurzelung der Moral und Soziologie von den tragenden und befruchtenden Tiefen des Seins und des Göttlichen hat.

Es ist schwer zu sagen, ob sich *Kant* zeitlebens mehr mit den letzten Problemen der theoretischen oder denen der praktischen Philosophie befaßt hat: den Gelehrten, den Philosophen, den Kritiker beschäftigen wohl mehr die Grenzfragen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik; den Menschen dagegen, die innerste Persönlichkeit, haben weit mehr die soziologischen Fragen ergriffen. Die Lösung beider Problemkreise aber erfolgt, bei aller Verschiedenheit und allem Gegensatz, aus einer einheitlichen Haltung: aus der Idee des autonomen, in sich ruhenden, auf kein anderes Ziel bezogenen Menschen, der in sich, aus sich, was die Form, die Allgemeinheit, das Gesetzmäßige betrifft, Quell und Norm der Pflicht, des Guten, des Sittlichen wie der Wahrheit und der Wissenschaft ist. Entschieden lehnt die Ethik und Soziologie Kants allen Relativismus, Individualismus, Sensualismus und Mystizismus ab und tritt mit sittlicher, bis zum Rigorismus gehender Hoheit und Absolutheit für die ethischen Forderungen des Geistes ein. Aber in der Betonung der sittlichen Autonomie als eines Wesenszuges der Reinheit des sittlichen Handelns, zu der jedwede Beziehung zu Gottes Autorität ein innerer Widerspruch ist und die selbst wiederum in der Idee der einzigartigen Würde der freien, in sich beschlossenen, auf kein weiteres Endziel bezogenen Persönlichkeit wurzelt, wirkt sich der ganze Rationalismus mit der Kant eigenen Folgerichtigkeit aus; ebenso in der schroffen Trennung der Rechtsordnung von der Sittlichkeitsordnung und in der Auffassung des Staates als eines abschließlichen Rechtsinstitutes. So ist die Sittlichkeits-, Naturrechts-, Gesellschafts-, Menschheitslehre Kants der Abschluß der bisherigen neuzeitlichen Philosophie.

Kehren wir zu Bellarmin zurück. Seine Gesellschaftstheorie umfaßt neben dem natürlichen Staat die unmittelbar von Christus gegründete, der Verfassung nach eindeutig von ihm bestimmte Kirche. Bellarmin hat sich in seiner Stellung als langjähriger Professor am päpstlichen Collegium Romanum, als Kardinal, wegen der Ansprüche der drei genannten Staaten, der Angriffe der Zeit auf die Kirche und das Papsttum weit mehr mit der wissenschaftlichen Erklärung der Kirche als der des Staates beschäftigt. Wie er auf Grund seiner theologischen Erudition in der zwölfjährigen Lehrtätigkeit (1576—88) seine berühmten *Controversiae* ausreifen ließ, die dadurch und durch die Drucklegung mit den vielen Neuauflagen einen einzigartigen Einfluß auf seine Zeit, auf Freund und Feind ausübten, kann hier ausscheiden. Um so mehr gehört es zu unserem Thema, zu betonen, wie die gründliche, langjährige, bereits in der frühen Lehrzeit einsetzende spekulative, scholastische Schulung, wie seine Erneuerung der aristotelisch-thomistischen Gesellschaftsmetaphysik ihn befähigte, das Wesen der Kirche als eines vollkommenen Gemeinschaftswesens zu begründen, wie er die

Eigenart des Staates gezeigt hatte. Vor allem war er dadurch befähigt, neben dem Ähnlichen und Gemeinsamen das Verschiedene und Trennende aufzuweisen.

Beide Seiten endlich, das Gemeinsame und das Verschiedene, befähigten Bellarmin, zum ersten Mal in der Geschichte die Beziehungen beider vollkommenen Gesellschaften in seiner Theorie von der *Potestas indirecta* zu umschreiben. Die Verdächtigungen aber und Angriffe, denen dieses Neue ausgesetzt war, bekunden ebenso sehr wie die Zustimmung, die es damals fand, welche selbständige, schöpferische Leistung es war, die nur auf Grund der völligen Beherrschung beider Gebiete, des staatlichen und kirchlichen, einer sowohl spekulativ-konstruktiven wie positiv-praktischen Beherrschung erfolgen konnte.

Die systematische Darlegung und Beurteilung der Theorie Bellarmins über die *potestas indirecta* muß hier ausscheiden, sie verlangt eine eigene Abhandlung. Im folgenden wird bloß, wie es der Titel dieser Arbeit verlangt, der ideengeschichtliche Ort dieser neuen Theorie Bellarmins herausgearbeitet. Ihre Einordnung in den Entwicklungsstrom zeigt neben der Wahrung des Rechtes der *Kirche als vollkommener Gesellschaft* klar die weit größere Freiheit und Unbefangenheit Bellarmins gegenüber der Eigenständigkeit und den Rechten des *Staates als einer vollkommener Gesellschaft*, als sie das Mittelalter aufwies. Andererseits verlangte eine abschließende, erschöpfende philosophiegeschichtliche Behandlung der Gesellschaftstheorie des Kardinals, daß sie auch in die spätere Problematik hineingestellt würde. Darum war es hier nicht zu tun. Bellarmins Lehre soll aus ihrer Zeit heraus verständlich gemacht, in sie hineingestellt werden.

Versuchen wir also, auch diese letzte Seite der Gesellschaftslehre Bellarmins, die Beziehung des natürlichen Staates zur übernatürlichen Kirche, in die geschichtliche Linie einzuordnen. Die *Patristik*, etwa *Augustinus*, der so tief in die Seele der Kirche hineingeleuchtet hat, richtet ihren Blick vor allem, teilweise ausschließlich, auf das Geistige, Gnadenvolle des *Corpus Christi Mysticum*, wogegen das Rechtliche zurücktritt. Über *Thomas' von Aquin* diesbezügliche Lehre schreibt der Altmeister der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Cl. Baeumker:

„Dagegen sei ein Blick auf die Folgerungen geworfen, die Thomas auf Grund jener Wertung des Jenseitigen und Irdischen, des Geistlichen und Weltlichen für das öffentliche Leben zieht. Man wird ganz besonders hier es nötig haben, Thomas im Zusammenhang seiner Zeit zu betrachten. Denn nur zum Teil, soweit jene

Sätze rein ethischer und religiöser Natur sind, sprechen sich in ihnen zumeist allgemein christliche Anschauungen aus ... Wo sie dagegen in das politische Gebiet erklärend und regelnd hinübergreifen wollen, da sind sie vorwiegend aus der historisch gewordenen und historisch bedingten Zeitanschauung erwachsen. Die Wortführer dieser spezifisch bedingten, kirchlich-politischen Theorie allerdings vermeinten darin ein absolut Gültiges zu haben ... In geistlichen Dingen soll da, wo man unter dem Gesetze Christi lebt, der weltliche Herrscher bei seinen Anordnungen dem Priester unterworfen sein ... Das Oberhaupt der Kirche soll, wie es wenigstens an einer Stelle in Thomas' Jugendwerk, dem Sentenzenkommentar heißt [Thomas hat diese Auffassung später aufgegeben. D. Verf.], als Stellvertreter Gottes den Gipfel der geistlichen, so auch der weltlichen Macht innehaben ... Die Durchführung jener extrem kurialistischen, den Dualismus der beiden Gewalten prinzipiell aufhebenden Theorie, wie sie später bei Augustinus Triumphus (+ 1328) und Alvarus Pelagius (+ 1332) gegenüber der imperialistischen des Marsilius von Padua (+ 1342/3) und des Occam (+ 1349) erfolgt ist, ist ihm noch fremd<sup>5</sup>.

Wir haben diese ganze Stelle hierhingesetzt, um zu zeigen, welche Klärung, welchen Fortschritt, welche Maßhaltung die Lehre Bellarmins gegenüber der des Mittelalters bedeutet.

Das fünfzehnte Jahrhundert mit seinen Geisteskämpfen über das Verhältnis von Papst und Konzil, mit dem großen Schisma, mit dem Niedergang der Spekulation in Dogma und Philosophie hat die vorwürfige Frage nicht bloß nicht geklärt, sondern dem Zeitalter der Glaubensneuerer schwere kirchenpolitische Probleme aufgegeben. Am Gallikanismus, an den Ansprüchen der englischen Herrscher und der Republik Venedig, selbst des der Kirche treu ergebenen Philipp II., um von anderen zu schweigen, an den Fragen, die die Behandlung der neuentdeckten Länder Portugal und Spanien aufgegeben hat, und in deren Lösung Franz von Vitoria eingriff, an der Diskussion der Toleranzidee, nicht zuletzt auch an den Überforderungen gewisser kirchlicher Kreise sieht man, wie heißumstritten und heikel die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat war, die einen völligen Umbruch in kirchlichen und kirchenpolitischen Belangen zugunsten des Diesseitigen gegenüber dem Mittelalter und seiner Vorherrschaft des katholischen Gedankens bedeutete. Es war die Bellarmin eigentümliche Gelehrtenart, die Prinzipien in den Wechsel, in das Zufällige der Geschichte und der Erfahrung hineinzustellen und wiederum beide Fragen zu scheiden.

<sup>5</sup> Die christliche Philosophie des Mittelalters 401f. (in: Allgemeine Geschichte der Philosophie [Die Kultur der Gegenwart, 1. Teil, Abt. 5, hrsg. v. P. Hinneberg] 2. Aufl. Leipzig 1923).