

Rolf Schönberger [Hrsg.]

Die Bestimmung des Menschen und die Bedeutung des Staates

Beiträge zum Staatsverständnis des Thomas von Aquin

STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg

Wolfgang Kersting, Kiel

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Pier Paolo Portinaro, Torino

Tine Stein, Kiel

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco,

Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Staatsverständnisse

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 103

Rolf Schönberger [Hrsg.]

Die Bestimmung des Menschen und die Bedeutung des Staates

Beiträge zum Staatsverständnis des Thomas von Aquin



© Titelbild: <http://www.akg-images.de>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-0977-9 (Print)

ISBN 978-3-8452-5110-3 (ePDF)

1. Auflage 2017

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2017. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die »Entgrenzung der Staatenwelt« jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien der Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben, einen Wandel, der nicht mit der Globalisierung begonnen hat und nicht mit ihr enden wird.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema »Wiederaneignung der Klassiker« immer wieder zurück zu kommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe **Staatsverständnisse** veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den Weimarer Staatstheoretikern *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* und *Hermann Heller* und weiter zu den zeitgenössischen Theoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer von einander zu trennen sind. Auch die Verstrickungen Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen, sondern vor allem auch an Studierende der Geistes- und Sozialwissenschaften. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. So wird auch der / die Studierende unmittelbar in die Problematik des Staatsdenkens eingeführt.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Das Staatsverständnis des Thomas von Aquin	9
I. AUSGANG VON ZENTRALEN WERKEN	29
<i>Jürgen Miethke</i> Die Schrift des Thomas von Aquin ›De regno ad regem Cypric‹	31
<i>Bernhard Stengel</i> Der Kommentar zur <i>Politik</i> des Aristoteles	51
II. PRINZIP UND BEDINGUNG DES STAATES: RECHT UND MACHT	73
<i>Gerhard Krieger</i> <i>Est autem iustitia circa ea quae ad alterum sunt</i> Thomas von Aquin über Gerechtigkeit	75
<i>Dirk Lüddecke</i> <i>Ad pacem hominum et virtutem</i> Überlegungen zur Bedeutung und Funktion des Gesetzes als Mittel äußerer Bestimmung des Handelns in der Philosophie und Theologie des Thomas von Aquin	91
<i>Peter Nickl</i> Der „gerechte Krieg“ bei Thomas von Aquin	117
<i>Hanns-Gregor Nissing</i> „Der Mensch ist nicht als ganzer und mit allem hingeordnet auf die politische Gemeinschaft, ... sondern auf Gott.“ Weltliche und geistliche Herrschaft bei Thomas von Aquin	131
III. THOMAS UND DIE MODERNE: ANTIZIPATIONEN – KONTRASTE – KORREKTIVE	171
<i>Stefan Schick</i> Die Legitimierung staatlicher Strafe bei Thomas von Aquin	173

<i>Claus Dierksmeier</i>	
Thomas von Aquin über Gerechtigkeit als globale Wirtschaftstugend	195
<i>Günther Mensching</i>	
Moderne Elemente der Staatsauffassung des Thomas von Aquin	227

Einleitung:

Das Staatsverständnis des Thomas von Aquin

Die Philosophen und der Staat

Das Verhältnis der Philosophie zum Staat war schon vor der Entwicklung konzeptioneller Alternativen ein sehr unterschiedliches: Heraklit hat sich vom Staat ganz fern gehalten und vom breiten Volk mit ziemlicher Verachtung gesprochen. Andere, wie etwa die Kyniker, haben sich vom Staat und überhaupt von der Gesellschaft ganz fern gehalten. Es gab aber auch schon in der frühen Zeit intellektuelle Köpfe, die nicht nur reflektiert, sondern die Verfassungen konzipiert haben (etwa Protagoras für die Kolonie Thuroi).

Zunächst wird auch gar nicht der Staat als solcher zum Gegenstand philosophischer Reflexion, sondern jede Form sozialer Geltung. Die sophistische Unterscheidung von Physis und Nomos, von Natur und Satzung, ist geradezu an diesem Problem gewonnen. Zu welchem von beidem gehört z. B. die Sklaverei? Gibt es von sich aus, d. h. von Natur, zweierlei Klassen von Menschen oder werden eben Menschen durch ein widriges Schicksal von anderen Menschen als Sklaven angesehen und behandelt, ohne es doch ihrer Natur nach zu sein?

Erst Platon macht die Verfasstheit der Gemeinschaft zu einem Kernthema der Philosophie. Nicht weniger als drei Werke, darunter sein Hauptwerk (*Politeia*) und sein umfangreichstes Werk (*Nomoi*), sind diesem Thema gewidmet. Platon formuliert erstmals, dass es nicht einfach Staaten mit unterschiedlichen Verfassungen und mehr oder minder hohen Gerechtigkeitsniveaus gibt, sondern die Gerechtigkeit das eigentliche Fundament und nicht nur ein hehres Ideal des Staates ist. Dieses Konzept wendet sich in erster Linie gegen die sophistische Deutung des Gerechtigkeitsbegriffes. Dies läuft in seinen beiden Varianten auf einen radikalen Partikularismus hinaus: Für Thrasymachos ist das Gerechte – soll heißen, was als gerecht gilt – dasjenige, was den Herrschenden förderlich ist, für Kallikles ist demgegenüber das Gerechte – soll wiederum heißen, was als gerecht gilt – der Versuch einer moralischen Kompensation der Beherrschten, d. h. der Schwachen. In beiden Fällen ist die Geltung durch ein bestimmtes Interesse diktiert. Dieses konfrontiert Platon mit der Frage, ob denn tatsächlich jegliches Interesse des Menschen partikular sein kann, wo doch im Sprachgebrauch des Wortes ‚gerecht‘ gerade kein einseitiger Vorteil gemeint ist. Platons eigener Gerechtigkeitsbegriff ist im Gegensatz dazu einer, der eine Ordnung des Ganzen konstituiert und außerdem einer, der nicht auf einer Differenz

zwischen dem naiven, aber öffentlich und der unmittelbaren Wortbedeutung entsprechenden universalen Sinn der Gerechtigkeit einerseits und seinem in Wahrheit, aber undurchschaut bleibenden partikularistischen Kern beruht.

Sein Schüler Aristoteles schreibt wohl in verschiedenen Stadien seines Denkens zur Politik, welche zum einen sehr viel stärker die vielfältigen realen Verhältnisse in den Blick nimmt, zum anderen aber sich von der überzogenen Einheitsvorstellung Platons distanziert. Der Staat bedarf keiner solch hochgradigen Einheit, wie Platon meint, um zu gelingen und durch dieses Gelingen Bestand zu haben. Eine solche Einheit wäre sogar der Ansatz für die Auflösung des Staates. Dass aber jede Gemeinschaft auf einer Gemeinsamkeit beruht und diese Gemeinsamkeit im sprachlich artikulierten Recht besteht, daran ändert auch Aristoteles nichts.

In den spätantiken Kommentaren hat dieses Werk des Aristoteles keine Rolle gespielt. Auch nicht bei dem wichtigsten römischen Staatstheoretiker, bei Cicero. Seine beiden, seit dem Mittelalter nur sehr fragmentarisch überlieferten (›De republica‹) bzw. gar nicht vollständig ausgearbeiteten (›De legibus‹) Werke sind formal eher an Platon orientiert, bieten aber im Ausgang von der stoischen Naturrechtslehre eine teils analytische, teils legitimatorische Verteidigung des römischen Staatswesens.

Ein völlig neues Kapitel schlägt das Christentum auf. Wird in der ›Apokalypse‹ des Sehers Johannes vor allem der imperiale Anspruch Roms kritisiert (Apk 17–18), so wird in den anderen Schriften des Neuen Testaments einerseits die staatliche Herrschaft gerechtfertigt – insbesondere durch Paulus in seinem Brief an die Römer (13,1–7), andererseits aber der göttliche Anspruch des Kaiser relativiert gegenüber dem einzig legitimen göttlichen Anspruch Gottes selbst: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“¹ Was auf Anhieb wie eine Tautologie klingt, besagt doch zumindest so viel: Dem Kaiser ist nicht alles, er hat somit keine göttlichen Ansprüche.

Was es aber mit dem Staat auf sich hat, das stellt erst Augustinus wieder grundsätzlich zur Debatte. Er tut dies in einer geschichtlichen Situation, in dem einerseits das Christentum bereits Staatsreligion geworden ist, andererseits aber Rom durch die Goten unter der Führung Alarichs I. erobert worden ist und Roms Nimbus der Unbesiegbarkeit dahin war. Immerhin lag die letzte Einnahme Roms im Jahr 387 v. Chr. ein dreiviertel Jahrtausend zurück. War also die Abkehr von den römischen Göttern schuld an dieser Katastrophe? Eines der wichtigsten Werke Augustins wid-

1 Mt 22,21.

met sich der Verteidigung gegen diese Beschuldigung, die zugleich eine Verteidigung des Christentums als ganzem wird, zu der auch eine Konzeption des Staates gehört.

Die Frage, was ein Staat überhaupt sei, hatte Cicero folgenermaßen beantwortet: „der Staat, ein Volk aber ist [...] die Ansammlung einer Menge, die sich auf Grund der Anerkennung einer Rechtsordnung und der Gemeinsamkeit des Nutzens zusammengeschlossen hat.“² Augustinus weist diese Bestimmung zurück: Wo nicht wirklich – also nicht bloß vermeintlich! – die Gerechtigkeit herrscht, die Cicero ja in die Definition des Staates aufnimmt, kann von einem Staat nicht die Rede sein. Wenn Cicero Recht hat, dann gab es gar keinen römischen Staat.³

Entscheidend scheint aber zu sein, dass Augustinus für den Staat die Stadt als Leitvorstellung verwendet. Was aber verbindet die Menschen? Dazu gibt Augustinus eine völlig neue Antwort: Es sind zwei Formen oder Richtungen der Liebe:

„Demnach wurden die zwei Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt. Jener rühmt sich seiner selbst, dieser ‚rühmt sich des Herrn‘⁴. Denn jener sucht Ruhm von Menschen, dieser findet seinen höchsten Ruhm in Gott, dem Zeugen des Gewissens. Jener erhebt in Selbstruhm sein Haupt, dieser spricht zu seinem Gott: ‚Du bist mein Ruhm und hebst mein Haupt empor.‘⁵ In jenem werden Fürsten und unterworfenen Völker durch Herrschsucht beherrscht, in diesem leisten Vorgesetzte und Untergebene einander in Fürsorge und Gehorsam liebevollen Dienst. Jener liebt in seinen Macht haben die eigene Stärke, dieser spricht zu seinem Gott: ‚Ich will dich lieben, meine Stärke.‘⁶ Daher haben in jenem die Weisen dieser Welt sich entweder die Güter ihres Leibes oder ihrer Seele oder beider Güter zum Ziel gesetzt; oder, welche Gott erkennen konnten, haben ‚ihn doch nicht als Gott gepriesen noch ihm gedankt, sondern sind in ihrem Dichten eitel geworden, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert. Da sie sich für weise hielten‘ – das heißt, von Stolz beherrscht sich ihrer eigenen Weisheit überhoben –, sind sie zu Narren geworden⁷ [...] In diesem Staate aber gibt es nur eine Weisheit des Menschen, die Frömmigkeit, die den wahren Gott recht verehrt und in der Gemeinschaft der Heiligen, nicht nur der Menschen, sondern auch der Engel, als Lohn erwartet, ‚daß Gott sei alles in allem‘^{8,9}

2 De re publ. I, 39: *res populi, populi autem [...] coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (Übers. K. Ziegler).

3 De civ. Dei XIX, 21.

4 2 Kor 10,17.

5 Ps 3,4.

6 Ps 17,2.

7 Röm 1,21ff.

8 1 Kor 15,28.

Die weitere Geschichte des sog. politischen Augustinismus kann und braucht hier nicht weiter verfolgt werden. Im frühen Mittelalter steht ja vor allem die Frage im Vordergrund, in welchem Verhältnis Staat und Kirche, Kaiser und Papst zueinander stehen. Zu einer eigentlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Staates, seinen Strukturen und Normen, kommt es erst wieder durch die Rezeption der aristotelischen ›Politik‹.

Für die Tradition des mittelalterlichen Christentums war die Unterscheidung von Glaube und Wissen bzw. Vernunft grundlegend. Mit der Rezeption des Aristoteles wird nun einerseits eine gewaltige Menge von Wissen in den lateinischen Westen eingeführt, andererseits aber auch erstmals Wissen nicht nur dargestellt oder als negative Folie gegenüber dem Glauben angeführt, sondern ein ausgebildetes Konzept für Wissen übermittelt. Man muss in diesem Zusammenhang immer nach dem spezifischen Wissenscharakter einer Disziplin fragen, von der Schauspielkunst bis zur Theologie. Dies gilt auch für den ganzen Bereich der praktischen Philosophie. Merkwürdig ist bei den mehrfach entworfenen Fächersystematiken insbesondere, dass der systematische Ort der Politik schon vorgesehen war, noch bevor es ein Werk der Politik im Westen gab.¹⁰ Dies ist insbesondere deswegen von Bedeutung, weil ja die einschlägigen aristotelischen Schriften zur ›Physik‹ und ›Metaphysik‹, ›Über die Seele‹ oder ›Über den Himmel‹ usw. nicht als Beiträge zu einer Disziplin galten, sondern als Repräsentanten dieser Disziplinen.

Thomas und die Macht

Wenn man Thomas von Aquin in eine Reihe stellt, in der das Staatsverständnis wichtiger Denker dargestellt wird, dann wirft das die Frage auf, welches Verhältnis Thomas überhaupt zur Welt der Politik und zu Herrschern hatte. Man kann sich leicht klar machen, dass Thomas keineswegs von der skurrilen Stubengelehrsamkeit war, die man ihm nicht selten zuschreibt. *Nicht* jedoch wegen der Umstände seines Todes: Thomas wurde nicht, wie Dante im 20. Gesang des ›Purgatorio‹¹¹ andeutet, wegen der bevorstehenden Wahl des Karl von Anjou ermordert. Es gibt dafür keinen auch nur irgend verlässlichen Anhaltspunkt. Wir wissen aber auch nicht, woher Dante diese Geschichte hat.

9 De civ. Dei XIV, 28 (Übers. W. Thimme).

10 Vgl. Schönberger 2015, S. 68f.

11 Purg. XX, 74–76.

Für jene apolitische Geistesabwesenheit spricht hingegen auf den ersten Blick die berühmte Geschichte, dass Thomas bei einer Einladung nach einem Einfall plötzlich auf den Tisch schlägt und ausruft: „Das ist es, dieser Einwand muss sie erledigen.“ Die Drastik dieser Geschichte tritt erst zutage, wenn man hinzufügt, dass sich diese Szene am Hof Ludwigs des Heiligen, des Königs von Frankreich, abspielt. „Wenn es auch nicht wahr ist, so ist es doch gut erfunden“, sagt man von derlei Geschichten. Immerhin, der König unterhielt beste Beziehungen zu den Bettelmönchen in seinem Land. Und Thomas war, schon im Bewusstsein seiner Zeitgenossen, einer ihrer herausragendsten Vertreter.

Aber Thomas kommt nicht erst als Theologieprofessor an der Universität Paris mit Herrschern in Berührung. Sein dramatischer Weg bis dahin verläuft von Anfang an auf Feldern, die unter politischer Spannung stehen. Thomas ist der jüngste Sohn des Grafen Landulfo von Roccasecca. Dieser Adlige stand in den Diensten Kaiser Friedrichs II. Dessen scharfe Konfrontation mit dem Papst hatte wahrlich dramatische Züge angenommen. Als Thomas als Jugendlicher Benediktineroplate in Monte Cassino war, wurde dieses ehrwürdige Benediktinerkloster mit in diesen Konflikt zwischen Papst und Kaiser hineingezogen. Sein Vater ließ deshalb Thomas nach Neapel bringen. In dieser Stadt hatte Friedrich II. erst wenige Jahre zuvor die erste staatliche Universität gegründet, an der Thomas nun dadurch einen ersten Zugang zu Aristoteles gewinnen konnte. Wenn Thomas nicht Monte Casino hätte verlassen müssen, wäre er vielleicht tatsächlich Mönch, und in Anbetracht seiner Herkunft womöglich Abt geworden. Er ist aber im April 1244 in den noch ganz jungen Orden der Prediger („Dominikaner“) eingetreten. Da der Orden schlechte Erfahrungen mit Eintritten gemacht hatte, die gegen das Einverständnis der Familie erfolgt waren, wollte man Thomas umgehend nach Paris bringen, um seinen persönlichen Entschluss zu schützen. Auf Geheiß der Mutter hat aber sein Bruder Rinaldo mit einem Trupp Soldaten Thomas von seinen Reisegefährten entführt und in einen am Ende über ein Jahr dauernden Hausarrest verbracht. Dies geschah mit Zustimmung des Kaisers. Der Orden hat sich dann bei Papst und Kaiser über dieses Vorgehen beschwert. Deren Auseinandersetzungen treffen die Familie aber auch noch in anderer Weise. Sein eben genannter Bruder Rinaldo – wohl identisch mit dem Dichter Rinaldo von Aquino – wurde 1246 wegen Hochverrats hingerichtet. Gegen Ende seiner Laufbahn kommt Thomas auch noch in Kontakt mit dem König von Sizilien. Dieser sorgt mit finanzieller Unterstützung dafür, dass Thomas in Neapel lehren kann. Und schließlich: Eine kleine, unvollendet gebliebene Schrift über die Königsherrschaft, von der gleich eingehender zu reden sein wird, ist dem König von Zypern gewidmet.

Der Gegenseite, dem Papsttum, war Thomas natürlich besonders eng verbunden. Nicht nur seine endgültige Lehrstuhlbestätigung verdankte Thomas der Initiative des

Papstes Alexander IV. für die Bettelorden. Er selbst war einige Jahre Lektor im Dominikanerkonvent in Orvieto, und zwar zu einer Zeit, als der päpstliche Hof sich ebenfalls in dieser Stadt befand. Eines seiner meistgelesenen Werke, die sogenannte ›Catena aurea‹ – ein Bibelkommentar, den Thomas aus den interessantesten Erläuterungen griechischer und lateinischer Kirchenväter zusammengestellt hat –, hat er dem Papst gewidmet. Auf Anfrage desselben Papstes Urban IV. hat Thomas eine Untersuchung zu neu aufgefundenen Texten der griechischen Theologie angestellt.

All dies zeigt: Man kann Thomas die Nähe zu den Zentren der Macht und zu hochpolitischen Ereignissen – und Nähe ist eine unerlässliche Bedingung für Erfahrung – nicht absprechen. Gleichwohl wird man denjenigen zustimmen müssen, die notiert haben, dass der Lärm jener Auseinandersetzungen in den Schriften des Thomas so gut wie gar nicht hörbar wird.

Thomas hat sich dem wohl noch auf eine andere Weise entzogen. Den genannten und noch anderen, vorwiegend problematischen Erfahrungen hat einer der jüngeren Thomas-Biographen, James Weisheipl, eine interessante Deutung gegeben. Man weiß, dass der Papst Thomas zum Abt von Monte Cassino machen wollte – mit dem grotesk anmutenden Zugeständnis, gleichwohl Dominikaner bleiben zu dürfen. Später sollte Thomas Erzbischof von Neapel werden. Thomas hat aber stets alle Ämter in der Kirche, die man ihm angetragen hat, abgelehnt. In beiden Fällen wäre er nämlich ganz unvermeidlich „in weltliche Angelegenheiten hineingezogen“ worden. Und genau darin erblickt Weisheipl den eigentlichen Grund für Thomas‘ Ablehnungen.¹²

Politische Philosophie bei Thomas von Aquin

Wenn wir von „politischer Philosophie“ sprechen, dann dürfen wir dabei nicht einfach voraussetzen, dass ein Autor des Mittelalters ebenfalls denselben Begriff und dieselbe Sache vor Augen hat. Die vielleicht wichtigsten, jedenfalls aber die am unmittelbarsten in die Augen springenden Unterschiede sind diese: Thomas hat wie alle vormodernen Denker keinen Begriff vom Staat im modernen Sinne. Diese Wirklichkeit hängt aber selbst wie manche andere davon ab, was für einen Begriff man davon hat. Es gibt bei Thomas zudem keine Theorie einer bestimmten Art des Handelns, das man Politik nennt. Es ist dies für Thomas nur der Reichweite und dem

12 J. Weisheipl 1980, S. 17.

Grad der Verantwortung nach ein anderes Handeln, nicht aber hinsichtlich seiner letzten Maßstäbe. Von Interesse ist deshalb auch nicht die Konstitution oder die Strategie einer etwaigen politischen Klasse, sondern das Handeln des Herrschers. In der grossen Tradition der sog. Fürstenspiegel, die von Xenophons ›Kyropädie‹ bis zum meistgelesenen Buch des 18. Jahrhunderts, dem ›Télémaque‹ des Bischof Fénelon, reicht, steht freilich nur scheinbar der Name des Thomas von Aquin – suggeriert durch den unechten Titel ›De regimine principum‹.¹³ Daneben aber spielen natürlich die Fragen der rechten Staatsverfassung eine wesentliche Rolle, die seit den Verfassungsdebatten in der Philosophie der Antike im Zuge der Tyranniserfahrung aufgebracht worden sind.

Aber in welchem Rahmen geschieht dies? Thomas situiert in seinem Vorwort zu seinem Politik-Kommentar Rang und Ort der politischen Philosophie. Er nennt sie *civilis scientia*, Wissenschaft vom bürgerlichen Handeln. Den Rahmen der wissenschaftstheoretischen Bestimmung bildet die aristotelische Unterscheidung von Theorie und Praxis. Menschen realisieren etwas – im doppelten Sinne: Sie erkennen etwas und bringen etwas hervor. In beiden Fällen aber tun sie es als vernünftige Wesen. So auch beim „Staat“ – ich verwende notgedrungen diesen Begriff –, bei dem es sich ja um eine Art von Ordnung handelt. Daher hat die Vernunft nicht nur ein kognitives, sondern darüber hinaus ein praktisches Bestimmungsverhältnis zu dieser Wirklichkeit. Was aber hinsichtlich der Gemeinschaft als vernünftig angesehen werden muss, ergibt sich nicht durch Introspektion, sondern vielmehr durch argumentative Erörterung. Der Charakter des Handelns, auf das diese Wissenschaft finalisiert ist, kann sogar noch genauer eingeschränkt werden. Nach der berühmten Bestimmung des Aristoteles ist Handeln immer zweckbezogen. Alle Tätigkeit, sogar die der Dinge in der Natur, geschieht in Orientierung an einem Zweck. Diese Verhältnisbestimmung ist aber immer noch zu unpräzise, weil noch unklar ist, in welchem Verhältnis der Zweck zur Handlung steht. Die Handlung kann nämlich ihren Sinn einzig darin haben, etwas hervorzubringen; Thomas nennt das *factio* (Machen). Der Zweck ist ihr insofern äußerlich; ist dieser Zweck erreicht, ist eine entsprechende Tätigkeit nicht mehr sinnvoll und sie erlischt daher. Der Zweck kann aber auch – die Disjunktion lässt sich wohl schon erahnen – in der Handlung selbst liegen. Tätigkeiten wie Wählen, Beraten, Wollen liegen im Handelnden selbst. Diese und nur diese sind Gegenstand der Moralphilosophie. Die Moralphilosophie wiederum gliedert sich in drei Disziplinen: Zur praktischen Philosophie rechnet auch Thomas die

13 Zur mittelalterlichen Tradition Berges 1938.

Ethik im engeren Sinne, die Ökonomie und eben die politische Philosophie. Sie hat einen besonderen Rang:

„Der Staat ist nämlich von allem, was durch die menschliche Vernunft gebildet werden kann, das Wichtigste, denn auf diesen werden alle menschlichen Gemeinschaften bezogen.“¹⁴

Die Politik als Wissenschaft ist also, wie Thomas mit Aristoteles sagt, „unter allen praktischen Wissenschaften die wichtigste und die Baumeisterin aller anderen.“¹⁵ Ungeachtet aller politischen Theologien, Verfassungslehren und vor allem der umfanglichen Fürstenspiegelliteratur – erst jetzt gibt es also im Mittelalter wieder eine politische Philosophie bzw. eine politische Wissenschaft. Diese ist in ihrer Entfaltung bei Thomas von Aquin Gegenstand des vorliegenden Bandes.

Kurze Hinweise zu den Beiträgen

1. Ausgang von zentralen Werken

Thomas von Aquin war ein Magister der hl. Schrift, Theologieprofessor. Dies war er als Predigerbruder. Das schließt nicht aus, legt aber eben auch nicht besonder nahe, dass er eine Abhandlung über den Staat verfasst, in der er sein Verständnis expliziert und begründet. Aber er hat sich mit dieser Thematik gewiss auch nicht nur aus systematischen Gründen oder solchen der Vollständigkeit des Wissens befasst. An erster Stelle müssen also wohl diejenigen beiden Schriften stehen, in denen er sich am ausführlichsten und eingehendsten mit dem Staat auseinandersetzt. Beides sind aber leider Schriften, die unvollendet geblieben sind und die noch dazu beide durch Texte anderer Autoren vervollständigt worden sind und für Jahrhunderte nur mit dieser Ergänzung gelesen worden sind.

Dies ist zuerst die Schrift ›De regno‹, Über die Königsherrschaft, die dem König von Zypern gewidmet ist. Hier versucht Thomas zu zeigen, warum der Mensch erstens in einer Gemeinschaft leben muss, und zweitens, warum es in dieser Herrschaft von Menschen über Menschen geben muss. Er macht auch Vorschläge, wo ein idealer Staat situiert sein sollte. Diese Vorschläge und einige andere Aspekte

14 In Pol., prol., ed. Leon. XLVIII, A 70, 95–97.

15 In Pol., prol., ed. Leon. XLVIII, A 70, 102–105.

haben manche Forscher dazu geführt, diesem Text seine Qualität abzusprechen. Jürgen Miethke, der herausragende Erforscher der mittelalterlichen Politiktheorie, verteidigt im ersten Beitrag des hier vorliegenden Bandes die konzeptionellen Ansprüche dieses Opusculums. Dabei ist einerseits die Orientierung an Aristoteles, in erster Linie in der teleologischen Orientierung am Zweck des Staates, offensichtlich, andererseits gibt es durchaus Züge, die Thomas von Aristoteles, aber eben auch von der politischen Theorie seiner Vorgänger abheben. Nicht nur das Wissen selbst, das die Form strenger Wissenschaft annehmen muss, erhebt höhere Ansprüche als bei Aristoteles und es ist nicht das Wissen der Wissenschaft, sondern des Herrschers selbst. Es geht um mehr als um Handlungswissen (S. 39). Die Art der Gemeinschaft lässt, so Miethke, durchaus einen Unterschied zwischen Gemeinschaft und Politikfähigkeit erkennen (S. 40). Thomas selbst kommt aber nicht in allen aufgeworfenen oder berührten Fragen zu einem ganz eindeutigen Schluss. Das gilt für den Tyrannenmord ebenso – den er als „Tötung eines Rechtsbrechers“ nach dem Urteil von Miethke für grundsätzlich erlaubt hält, wenn er auch dringend vor Übereilung warnt – wie für das Verhältnis von Staat und Kirche. Diejenigen Köpfe, die in engerer Beziehung zu Thomas gestanden haben, kommen – ohne dass dies unmittelbar mit jener Offenheit zu tun hat – zu durchaus entgegengesetzten Auffassungen: Tholomeus von Lucca und Aegidius Romanus einerseits und Johannes Quidort von Paris andererseits (S. 45ff.). Thomas greift zur Entwicklung seiner eigenen politischen Theorie auf Aristoteles zurück – das tut er in irgendeiner Weise immer. Aber er wiederholt ihn doch nicht. Er liest ihn mit mittelalterlichen Augen, etwa wenn er die Vorstellung der Polis zu der eines größeren Staatsgebietes erweitert (S. 40). Miethkes abschließendes prägnantes Urteil zu Thomas von Aquin lautet: „Er steht damit als ein herausragendes Beispiel für die unersetzliche Brückenfunktion der mittelalterlichen Theoriegeschichte auf dem Weg in die Moderne.“ (S. 47)

Die politische Wissenschaft war in den scholastischen Gliederungen des Wissens schon vorgesehen, ohne dass es dafür einen schulmäßig verwendbaren Text gegeben hätte. Diese Texte sind bekanntlich zumeist die des Aristoteles. Aber die ›Politik‹ des Aristoteles wurde erst spät, nämlich erst im Laufe der 1260er Jahre, vollständig übersetzt. Die ersten Kommentare stammen von Albertus Magnus und Thomas von Aquin – wer der Erste war, ist nicht restlos geklärt.¹⁶ Thomas hat eine Fülle wichtiger und noch heute in ihrer Qualität hochgeschätzter Kommentare geschrieben, doch er selbst hat sich nicht dazu geäußert, aus welchen Motiven er dies getan hat. Was

16 Cheneval 1998.

man aber sagen kann, ist, dass diese Werke jedenfalls nicht aus dem akademischen Unterricht erwachsen sind. Thomas' ›Politik‹ ist dabei nur eines von mehreren, deren Erarbeitung Thomas abgebrochen hat. Kommentare im mittelalterlichen Sinne sind in aller Regel nicht bloß Erläuterung fremder Gedanken, sondern sind Weisen der Aneignung.¹⁷ Man muss aber fragen, ob dies generell gilt. Bernhard Stengel, der schon seine Dissertation¹⁸ diesem Text gewidmet hat, mahnt in seinem Beitrag zu größter Vorsicht. Er verweist auf eine ganze Reihe problematischer oder doch neutralgischer Aussagen des Aristoteles, zu denen man eine eigene Stellungnahme des Thomas – die er sonst auch nicht unterlässt – erwarten kann. Diese unterbleiben aber (S. 68f.). Thomas folgt dem Text des Aristoteles mit einer solchen Textnähe, dass man *diesen* Kommentar eben doch als Erläuterung und nicht als eigenes Statement oder als Aneignung verstehen muss. Während man sonst ohne weiteres die Kommentartexte des Thomas als Belege für seine eigene Auffassung heranziehen darf – darin zeigt sich der andere Sinn von „Kommentar“ – scheint hier allergrößte Vorsicht geboten.

2. Prinzip und Bedingung des Staates: Recht und Macht

Der zweite Teil des Bandes thematisiert nun einige spezifischere Aspekte des thomasischen Staatsverständnisses. An erster Stelle muss dabei der Begriff der Gerechtigkeit stehen. Warum? Gerechtigkeit wird in der Moderne vielfach als etwas verstanden, was der Staat herzustellen habe. Aristoteles und mit ihm Thomas von Aquin verstehen den Menschen – der wie andere Lebewesen in einer Gemeinschaft lebt – nicht in einem allgemeinen Sinne als ein sprachliches Wesen, sondern beziehen die Kommunikation auf ganz spezifische Inhalte: Nicht die Mitteilung von Empfindung, sondern der Austausch von dem, was als Recht angesehen werden kann. Es wird also nicht Kommunität durch Kommunikation hergestellt, sondern schon der Inhalt der Kommunikation selbst betrifft ein Allgemeines, ein Gemeinsames. Dies ist wohl derjenige Punkt, in dem sich die vormoderne Staatsphilosophie – noch diesseits der großen Kontroversen etwa zwischen Platon und Aristoteles¹⁹ – einig zu sein scheint: Gerechtigkeit ist ein Fundament und weniger ein Ziel des

17 Vgl. *Schönberger* 2016, bes. S. 216–219.

18 *Stengel* 2011.

19 Die Kritik des Aristoteles an den beiden platonischen Büchern ›Politeia‹ und ›Nomoi‹ findet sich in: Pol. II, 1–6.

Staates. Wo die Anerkennung des Rechtes schwindet oder ganz verloren geht, bleibt nicht ein unzulänglicher Staat übrig, vielmehr verschwindet die Staatlichkeit selbst.

Wenn man also sagen kann, dass mit dem Begriff der Gerechtigkeit das Zentrum des Staatsbegriffs vor Augen steht, so hat es mit diesem Begriff doch gerade in seiner Struktur eine eigene Bewandnis, ja es hat damit eine eigene Schwierigkeit: Der für Thomas philosophisch wichtigste Begriff der Gerechtigkeit ist der des Aristoteles. Aristoteles aber behandelt Gerechtigkeit als eine Tugend. Anders als für Platon ist Gerechtigkeit aber kein Binnenverhältnis der Seele, sondern ein bestimmtes Verhältnis zwischen Menschen. Man muss also weiter ausholen, um diesen Begriff genauer zu bestimmen. Denn auch unter dieser Vorgabe bleibt ja noch das Problem, dass die Beziehung auf eine Haltung – eine Tugend ist nach Aristoteles ebenso wie nach Thomas eine Haltung (*habitus*; entspricht griech. ἕξις, *hêxis*) – ebenso unabdingbar ist wie die Beziehung auf ein Gesetz. Dies sind nun aber zwei deutlich unterschiedene Aspekte. Daher berücksichtigt der erste Beitrag in diesem Teil des Bandes vor allem die Tugend, der zweite eher den Begriff – genauer die Begriffe des Gesetzes (*lex*).

Gerhard Krieger vergegenwärtigt in seinem Beitrag das, was nicht selten als eine Alternative betrachtet wird: das Konzept einer Tugendethik und das einer normativen Ethik. Die Tugend ist gewiss zunächst eine Sache des Einzelnen, aber es gehört zu seiner sittlichen Qualität, die Ansprüche anderer Menschen anzuerkennen. Da Menschen gleichen Ranges sind, schulden sie einander etwas. Dies kann aber keine Sache zwischen Einzelpersonen sein, weil es nicht allein für die unmittelbar Beteiligten von Belang ist, ob diese Ansprüche anerkannt werden. Zudem entsteht ohnehin durch die Erbringung und Beanspruchung von Leistungen eine Ungleichheit, die nicht beliebig groß werden darf. Es bedarf also der Herrschaft des Rechts, also einer Instanz, die für Ausgleich sorgt. Thomas' Lehre vom Gesetz findet daher hier schon Berücksichtigung. Besonders hervorzuheben gilt es hier – worauf auch Krieger eigens aufmerksam macht (S. 81) –, dass die vernunftorientierte Konzeption keine Deduktion der jeweiligen Verhältnisse nach sich zieht. Die Eigenständigkeit der Ethik, die Krieger mit Kluxen herausstellt (S. 83), zeigt sich auch in der Anerkennung der verbleibenden Unbestimmtheit im Hinblick auf konkrete Verhältnisse, sofern sie natürlich nicht im Widerspruch zu den allgemeinen Prinzipien der Gerechtigkeit stehen. Denn die bei Handlungen immer zu berücksichtigenden Umstände sind unabsehbar variabel, aber nicht wie das rein Faktische für den *Begriff* einer Sache belanglos.

Insgesamt auf den *Lex*-Traktat der ›*Summa theologiae*‹ ist der Beitrag von Dirk Lüddecke ausgerichtet. Diese Thematik ist auf den ersten Blick vielleicht irritierend, denn Thomas folgt der aristotelischen Tugendethik und mit einer solchen Form von Ethik lässt sich ja eine Ethik, die auf Gesetzen, Regeln und Normen beruht, nicht

ohne weiteres verbinden. Das hat schon machen Thomas-Forscher zu interpretatorischer Anstrengung herausgefordert. Aber ganz formal betrachtet, ist sich Thomas – auch wenn ein scholastischer Denker sich nicht in „Modellen“ bewegt – dessen auch selbst bewusst. Der Unterschied begründet sogar die beiden großen Teile: die Lehre von den Tugenden (Sum. theol. I-II, q. 49–89) und die Lehre vom Gesetz (Sum. theol. I-II, q. 90–108) und der Gnade. Beide Teile verhalten sich komplementär zueinander, die Tugend ist ein inneres Prinzip des Handelns, denn Tugend meint die sittliche Verfassung des Handelnden selbst, das Gesetz und die Gnade hingegen stellen ein äußeres Prinzip dar, denn das Gesetz artikuliert zwar auch die Ansprüche an den Handelnden, in erster Linie aber ist es Unterweisung und wie die Gnade Hilfe und Unterstützung. Die Lehre vom Gesetz wird nun in der Interpretation von Lüddecke ganz von diesem Rahmen her verstanden. Dies betrifft nicht erst die Lehre, sondern schon den Begriff des Gesetzes selbst. Nicht jede Anordnung ist nach Thomas ein Gesetz, es kann auch ein bloßer Befehl sein, zum Gesetz wird es erst durch seine Vernünftigkeit. Da nun aber die Vernunft neben dem freien Willen den Menschen gerade zu einem selbständig handelnden Wesen macht, kann es scheinen, als würde durch dieses Kriterium das Handlungsprinzip untergründig doch wieder zu einem inneren. Aber hat nicht Kant nicht von einer Selbstgesetzgebung gesprochen? Lüddecke verweist völlig zu Recht darauf hin, dass dieser Gedanke Thomas weniger fremd ist, er ist ihm vielmehr bekannt und er lehnt ihn ab. Sich selbst ein Gesetz zu geben, scheint ihm widersprüchlich. Aber der Gesetzesbegriff von Thomas ist reichhaltig, aber auch anspruchsvoll. Denn seine Quellen sind zahlreich und mannigfaltig: Aristoteles, die Stoa, Augustinus und Isidor von Sevilla und – nicht zuletzt – auch die zeitgenössischen Gesetzeswerke wie das von Melfi. Hierbei verfolgt Thomas also, wie Lüddecke sagt, ein „Integrationsprogramm“ (S. 96). Nicht nur geschichtlich, auch begrifflich unterscheidet Thomas mehrere Formen von Gesetzen. Sie haben ihren Grund im ewigen Gesetz. Da sie aber jeweils den Kernbegriff des Gesetzes voraussetzen, ergibt sich eine analoge und keine lediglich vieldeutige Verwendung des Gesetzesbegriffs. Die Vernunftbegründung bedarf aber noch einer weiteren Differenzierung: Lüddecke macht die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft deutlich und pflichtet hier Wolfgang Kluxens bedeutender Untersuchung zur thomasischen Ethik²⁰ bei. Diese Vernunftorientierung könnte aber auch zu einer Moralisierung der Sphäre des Gesetzes, mithin auch des Rechtes führen. Das ist nun aber bei Thomas gerade nicht der Fall. Er zeigt – nicht

20 Kluxen 1998.

im Widerspruch zur „theonomen Fundierung“ (S. 93), sondern durch die Art ihrer Konzeption sowohl im Einzelnen, wie „geschichtlich gestaltungsoffen“ (S. 106) die Rechtssetzungen zu verstehen sind, als auch ganz grundsätzlich, dass Recht und Gesetz vernünftigen Maßstäben unterliegen, also ein ungerechtes Gesetz, wie Thomas²¹ mit Augustinus sagt, gar kein Gesetz, also ohne die Verbindlichkeit eines solchen ist. Lüddecke folgt auf einsichtige Weise dem Urteil Ernst-Wolfgang Böckenfördes, dass auch den Grenzen des Rechts Rechnung getragen wird (S. 107).

Die Staatstheorie des 19. Jahrhunderts hat den Staat vielfach mit dem Recht auf Kriegführung und nicht selten mit der Notwendigkeit des Krieges in Verbindung gebracht.²² Auf den ersten Blick mag aber schon der Zusammenhang als solcher paradox erscheinen. Recht ist das Gegenteil von Gewalt. Kann es also ein Recht auf Krieg geben? Nicht nur die individuelle Selbstverteidigung eines Menschen, auch die eines Staates wird freilich vielfach als gerechtfertigt angesehen. Inzwischen, seit ungefähr zwei Jahrzehnten sind wieder mehr oder weniger intensiv geführte Feldzüge zur Wahrung oder Wiederherstellung der Menschenrechte – unter der Bezeichnung der Friedensmission, der Übernahme von Verantwortung oder anderer euphemistischer Ausdrücke – unternommen worden. Unter gewissen Bedingungen erscheint der Krieg wieder als gerechtfertigt. Wenn man systematischer die Frage verfolgt, was es denn für Bedingungen sind, deren Erfülltsein einen Krieg gerechtfertigt sein lässt, kommt man zumeist auf die Theorie des *bellum iustum* zu sprechen, welche Thomas von Aquin entwickelt hat. Der historischen und systematischen Situierung geht Peter Nickl nach und entdeckt dabei einige nicht ganz belanglose Relativierungen. Insbesondere der Begriff der Tapferkeit wird bei Thomas weiter gefasst und gilt gerade nicht nur als Tugend des Soldaten.²³

So stark die Orientierung Thomas' an Aristoteles ist und so hoch die Bedeutung dieser Rezeption zu veranschlagen ist, ein wesentliches Problem der mittelalterlichen Gesellschaft kannte Aristoteles gar nicht: das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Herrschaft. Aristoteles spricht gelegentlich von Kultvereinen.²⁴ Es geht hier aber wie überall wo Menschen beteiligt sind, nicht allein um Sachfragen, son-

21 Sum. theol. I-II, q. 95, a. 2; Augustinus, De lib. arb. I, 5, 11 (CCSL 29, S. 217).

22 Zahlreiche Belege zur angeblich konstitutiven Bedeutung des Krieges für den Staat und vgl. Deku 2012, S. 434ff.

23 Darauf hat auch schon Josef Pieper 1964, S. 179, hingewiesen.

24 Aristoteles, Eth. Nic. VIII, 11; 1160 a 19–21: „Einige Gemeinschaften scheinen um des Vergnügens willen zu bestehen, so die Kultgenossenschaften und Vereine, die des Opfers und der Geselligkeit wegen da sind. (Sie alle scheinen der staatlichen Gemeinschaft untergeordnet zu sein.“ (Übers. O. Gigon).

dem auch um Machtfragen. In seinem ausführlichen Beitrag betrachtet Nissing das Problem folgerichtig auch nicht allein als ein theoretisches Problem, sondern bettet es ein in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang. Schon der Investiturstreit des 11. Jahrhunderts, in dem der Papst das Eigenrecht der Kirche auf geistlichem Gebiet reklamiert, bedeutet nicht nur eine Einschränkung weltlicher Macht, sondern auch eine andere Sinnggebung für diesen: Sie wird dadurch eben auf weltliche Belange ausgerichtet, die zur ihrer Domäne werden. Auch in diesem Prozess der Freisetzung ist die Rezeption der politischen Philosophie des Aristoteles kein rein innerakademischer und sozusagen abseits ablaufender Prozess, sondern ein verstärkender Faktor für die Säkularisierung der Macht. Dabei geht es nicht um den Nachweis einer historischen Einflussnahme, einer sozusagen politischen Rezeption der thomasischen Aristoteles-Rezeption, sondern um das Sichtbarmachen einer gleichsinnigen Richtung. Besonders ist dabei jedoch hervorzuheben, dass Nissing darin keine von außen kommende Determination sieht, sondern auch auf innertheologische Faktoren – und auch nicht bloß einen! – verweist. Nicht ganz zufällig scheint ihm, dass in den thomasischen Ausarbeitungen kein eigenständiger Traktat über die Kirche vorliegt (S. 152). Zum Kern der Darstellung gehört sicherlich, dass Nissing darauf aufmerksam macht, dass der einzelne Mensch und nicht Institutionen oder Funktionen im Mittelpunkt stehen bzw. den Ausgangspunkt bilden (S. 135). Es geht um seine Bestimmung, die der Mensch aber weder allein durch sich noch überhaupt in diesem Leben zu realisieren vermag. Daher ist das eigentliche und letzte Ziel des Menschen höher als politische, d. h. als säkulare Belange. Aber aus diesem hierarchischen Verhältnis folgt eben nicht, dass sich die niederrangige Herrschaft aus der höherrangigen herleiten würde. Was nun die Resonanz angeht, so verfolgt Nissing Stationen des Spätmittelalters; in der Neuzeit verweist er auf Bellarmin und schließlich auf die Anerkennung der Eigenständigkeit weltlicher Besorgnisse durch das Vaticanum II. Einer der bedeutendsten Thomisten des 20. Jahrhunderts – Jacques Maritain – war nicht zufällig der Hauptinspirator für die Erklärung zur Religionsfreiheit. Dass der Mensch nicht in jeder Hinsicht auf die staatliche Gemeinschaft ausgerichtet ist – das titelgebende Zitat aus Thomas von Aquin (Sum. theol. I-II, q. 21, a. 4, ad 3) – ist ein Gedanke, den auch dieser bedeutende französische Intellektuelle anführt.²⁵

25 Maritain 1950, S. 66; vgl. Spaemann 2007, S. 261, Anm. 20; Deku 2012, S. 113; 1838¹; 237; 429.

3. Thomas und die Moderne: Antizipationen – Kontraste – Korrektive

Wenn man von der Bedeutung einer Philosophie spricht, dann tut man dies gewöhnlich in einem doppelten Sinne: Man meint einerseits den sachlichen Gehalt, das was in einer Theorie gefasst ist, bzw. dasjenige, was die denkerische Tendenz und Dynamik eines Denkens ausmacht. Letzteres nun scheint insbesondere in der Wirkungsgeschichte zum Ausdruck zu kommen. In diesem Sinne meint Bedeutung dann den sog. Einfluss, also den Umfang, in dem eine Theorie oder das Werk insgesamt Aufmerksamkeit und Aufnahme gefunden hat. Die Bedeutung des thomasischen Staatsverständnisses in diesem zweiten Sinne zu bestimmen, ist die Aufgabe im letzten Teil des hier vorgelegten Bandes. Das Staatsverständnis des Thomas kann jedoch kaum als ein Teil der Geschichte der Thomas-Rezeption bzw. des Thomismus verstanden werden. Thomas war zu seiner Zeit und in den Generationen nach seinem Tode alles andere als ein unumstrittener Denker. Diese Kontroversen betreffen einzelne Auffassungen genauso wie die Art, die Philosophie in der Theologie zu verwenden oder weiterzubilden. Aber er wurde dann eben doch im Laufe der Zeit als ein allgemeiner Lehrer (*doctor communis*) der ungeteilten Christenheit anerkannt, was gleichwohl keineswegs bedeutete, dass andere Formen des theologischen Denkens – Augustinus, Bonaventura, Johannes Duns Scotus, um nur einige zu nennen – in der Theologieggeschichte ihrer Bedeutung entkleidet worden wären. Seine Werke wurden wie die anderen oftmals gedruckt, aber weitaus mehr als die der genannten auch kommentiert. Sie wurden zu Schultexten. Dabei spielen freilich offenkundig nicht alle Werke des Thomas von Aquin dieselbe Rolle. Es wurde ja oben bereits darauf hingewiesen, dass die fragmentarisch gebliebenen Texte des Thomas durch die anderer Autoren ergänzt und „vervollständigt“ wurden.

Das hat eine ganz unabweisbare Konsequenz: Man kann die Wirkungsgeschichte seines Staatsverständnisses nicht beschreiben wie die des Thomas Hobbes, des Baruch de Spinoza oder die des Jean-Jacques Rousseau. Dies gilt ja schon deswegen, weil das thomasische Staatsverständnis nicht nur ein eigenständiges und kritisches, sondern eben auch selbst ein rezeptives Moment enthält: die Rezeption des Aristoteles. Thomas ist einerseits Teil der Aristoteles-Rezeption, andererseits ist er derjenige oder gehört doch zu denjenigen, die diese Rezeption überhaupt in Gang gebracht haben. Dies betrifft bestimmte Thesen, dies betrifft die Art der Problembewältigung, aber auch – jedenfalls für einen gewissen Zeitraum – so elementare Dinge wie das Vokabular des politischen Denkens. In den großen Debatten um das Verhältnis von Papst und Konzil, in denen ja auch Modelle entwickelt wurden, die auch außerhalb der Institution der Kirche eine Bedeutung gewonnen haben, spielt Thomas von Aquin allenfalls eine untergeordnete Rolle.

All diese Umstände – um es nochmals zu unterstreichen – führen dazu, dass sich nicht eine Rezeptionsgeschichte im üblichen Stil schreiben lässt. Aber wenn es auch nicht eine isolierte Geschichte der Aufnahme seines Staatsverständnisses zu schreiben gilt, so ist doch der Blick auf andere Momente zu richten: Dies sind die verstärkenden Aspekte globaler Art und die Antizipationen und die Kontraste. Die Moderne setzt sich nicht nur in ihrem Selbstverständnis vom Mittelalter ab, es ist wirklich eine andere Welt. Daher kann Thomas' Staatsverständnis instruktiver als Denkformen mit größerer Ähnlichkeit herangezogen werden, um Prägnanz zu gewinnen.

Da steht an erster Stelle der Beitrag von Stefan Schick, der die Strafrechtstheorie des Thomas von Aquin zum Thema macht. Hier könnte sich nicht nur zeigen, dass die heute verbreitete Verwendung des Prädikats „mittelalterlich“, die man unter anderem auch auf manche, meist besonders drakonische Arten des Strafens anwendet, gewiss gelten mag, aber jedenfalls nicht auf die Theorie der Strafe – oder doch nicht auf Thomas' höchst reflektierte und ausdifferenzierte Theorie der Strafe zutrifft. So kann man sich einer Reihe von Vorurteilen entledigen: Das die Strafe sich nicht von selbst versteht, sondern einer Begründung im Sinne einer Rechtfertigung bedarf, ist durchaus schon eine Einsicht des Thomas. Und dass diese Begründung nicht allein davon ausgeht, dass ja Gott selbst straft, kann man auch lernen. Schick führt zuerst die wichtigsten Strafrechtstheorien der Moderne vor, um dann und von da aus den Blick zu richten auf die Lehre des Thomas. Die Begründung der Strafe aus der *lex aeterna* kann, so zeigt Schick, dahin gestellt werden, ohne dass damit die Theorie ihre Plausibilität verliert (S. 173). Kern der Sache ist ein absoluter Strafgrund, also ein solcher, der in der Qualität der Handlung selbst liegt. Es kann also nicht bloß um die Zwecke gehen, die eine Institution faktisch verfolgt und für die Bestrafung bestimmter Handlungen opportun ist oder zu sein scheint. Ohne einen bestimmten Zweck wäre Strafe freilich ihrerseits sinnlos (S. 194). Die strafwürdige Handlung ist nicht allein durch Schädigung eines anderen Menschen, seiner Rechte und Güter begründet, sondern auch darin, dass die Regeln des Zusammenlebens, das Recht also selbst negiert wird und das eigene Interesse die Oberhand gewinnt. Die Strafe negiert diese Negation, hat aber zugleich eine Reihe von Funktionen, die man bei Thomas durchdeklinieren kann (S. 192f.).

Derjenige Sektor, dessen normative Maßstäbe in der Moderne besonders kontrovers sind, ist die Wirtschaft. Diese sind nicht nur deswegen kontrovers, weil aus der Perspektive mancher unreflektierter Einstellung ebenso wie auch mancher Theorie Profit einen Selbstzweck darstellt, also einer Rechtfertigung gar nicht bedarf, sondern weil die Verhältnisse inzwischen zu einem Kontrast zwischen einem globalen Verkehr von Gütern und Geld geführt haben, denen aber eine kulturelle Vielfalt entgegensteht, die entweder tendentiell vernichtet oder aber ohne normierende Kraft für diesen Sektor menschlichen Handelns bleibt. Es scheint sich also um eine Lage

zu handeln, die nicht nur sachlich, sondern auch theoretisch vom Mittelalter denkbar weit entfernt ist. In seinem brillianten Beitrag über ›Thomas von Aquin über Gerechtigkeit als globale Wirtschaftstugend‹ zeigt Claus Dierksmeier, dass Thomas mehr, sogar deutlich mehr verständlich macht, als ein allzu naheliegendes Vorurteil unterstellen will, dass er aber darüber hinaus auch ein wichtiges Korrektiv in mehreren Hinsichten darstellt. Seine Ausgangsfrage entspringt einer aus der Moderne bzw. der gegenwärtigen Problemlage und nicht einer nachträglichen Aktualisierung nach exegetischer Bemühung. Die Moderne ist vom Bewusstsein der Multikulturalität und des theoretischen Pluralismus gekennzeichnet, das aber durch die engeren Kontakte und durchdringenden Verflechtungen nicht mit dem Relativismus beantwortet werden kann. Die Verbindung von universalem Anspruch der Vernunft und dem Pluralismus der Lebensordnungen, Traditionen und Überzeugungen sieht nun Dierksmeier bei Thomas dadurch ermöglicht, dass dieser die universelle Geltung rationaler Ansprüche anerkennt, aber nicht die totale Geltung für alles und jedes. „Die Wechselfälle in der moralischen Praxis“ (S. 198) sind keine Mauer, an der die Vernunft versagt. Sie müssen in die ethische Reflexion ausdrücklich mit aufgenommen werden. Aber ebenso gilt: Es rechtfertigt „der Kontext doch nicht alles“ (S. 201). Es gibt nicht nur einen großen Variantenreichtum – viel umfassender und drastischer als Thomas es sich vorgestellt hat –, es gibt auch qualitative Differenzen. Wenn manche germanischen Stämme den Diebstahl billigen, ist dies kein weiterer bunter Stein im Mosaik kultureller Vielfalt, sondern ein Zeichen sittlichen Verfalls. In der Konkretion von bestimmten Regelungen hat die Vernunft eine beschränkende Funktion: Die Strafbarkeit bestimmter Handlungen ist allgemein einsichtig zu machen, aber das konkrete Strafmaß muss angemessen sein, kann aber eben nicht abgeleitet werden. So hat Thomas durchaus Platz für die Pluralität, er hat aber auch Bedeutung für die moderne Form des Wirtschaftens. Gerechtigkeit ist nicht nur wie schon bei Aristoteles eine Beziehung zwischen Menschen – und nicht nur wie bei Platon eine gute Verfassung der einzelnen Seele –, sondern hat auch die Form sozialer Gerechtigkeit (S. 206ff.). Das ist terminologisch gemeint und nicht tautologisch. Daher hat das Eigentum eine funktionelle Bedeutung – soll heißen: nur eine funktionelle Bedeutung. Der Bedürftige hat Rechte, welche die Eigentumsrechte anderer relativieren können. Vor allem das Tugendverständnis aber bedeutet, dass Handlungen eben nicht ausschließlich im Blick auf den Rezipienten betrachtet werden. Sie haben zuerst und zunächst eine Bedeutung für den Ausführenden selbst. Da der Mensch nach Thomas eine natürliche Tendenz zum Guten hat, „profitiert“ er selbst davon. Dies hat aber auch – das scheint mir besonders hervorhebenswert – eine theoretische Bewandnis: Denn, wenn man nur von einer egoistischen Motivation des Menschen ausgeht, dann ist dies ja nicht allein in einem abstrakten Sinne dem Menschen unangemessen, es führt auch zu „irriger Deutung und Prognose“; scharf zusammen-