

Dient die Politik dem Glück des Menschen?

Zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt bei Thomas von Aquin

VON EBERHARD SCHOCKENHOFF

1. Vorbemerkungen

Die Themenstellung dieses Aufsatzes, der nach dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt im Denken des Thomas von Aquin fragt, ist mit der Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat verwandt, doch nicht mit ihr identisch. Was in der modernen Staatskirchenrechtslehre als Gegenüberstellung eigenständiger institutioneller Größen erscheint, die zueinander in einem Verhältnis der Konkurrenz oder Kooperation stehen bzw. gemäß radikaleren Trennungsvorstellungen einfach nebeneinander her existieren, ist nach den mittelalterlichen Ordnungsvorstellungen in ein umgreifendes Ganzes einbezogen. *Sacerdotium* und *regnum*, geistliche und weltliche Gewalt, müssen dieser Grundanschauung zufolge als zwei Pole innerhalb einer politisch-sozialen Ordnung verstanden werden, die sich von allen späteren Legitimationsformen politischer Herrschaft unterscheidet. Beide nehmen innerhalb der *christianitas*, dem einen Reich der Christenheit, das noch keine nationalen Grenzen im Sinne der modernen Staatsidee kennt, eigene Funktionen wahr, die seit dem frühen Mittelalter durch die Zwei-Schwerter-Theorie (vgl. Lk 22,28) eine biblische Legitimation erfahren. Zugleich dienen beide einer gemeinsamen Zielsetzung, nämlich dem Auftrag, die göttliche Weltordnung in ihrer irdisch-zeitlichen und in ihrer transzendent-ewigen Dimension fortzuführen. Auch wenn es im Verständnis dieser gemeinsamen Ordnungsaufgabe niemals ein konfliktfreies Miteinander, sondern immer auch ein erbittertes Ringen um Einflußsphären und die Durchsetzung eigener Machtansprüche ging, wurde die Idee einer umgreifenden Einheit beider Gewalten doch nicht prinzipiell in Frage gestellt.¹

Um die epochale Stellung der politischen Theorie des Thomas von Aquin im Übergangsfeld zwischen Mittelalter und Neuzeit angemessen zu erfassen, sollen drei Vorüberlegungen an den Anfang gestellt werden. Erstens sind an der bisher gegebenen Kennzeichnung der mittelalterlichen Einheitskonzeption im Blick auf Thomas einige Änderungen anzubringen. Wie die Thomas-Auslegung im Gefolge von Alois Dempf, Karl Rahner, Bernhard Lonergan, Wolfgang Kluxen und Johann Baptist Metz zeigen konnte, ist seine Theologie in erstaunlichem Maße von einer anthropozentrischen Denkform geprägt, welche die Vorherrschaft eines kosmologisch orientier-

¹ Vgl. *Th. Steinbüchel*, *Christliches Mittelalter*, Darmstadt 1968, 234 ff.

ten Einheitsdenkens durchbricht. So konnte schon Alois Dempf die gesamte thomanische Philosophie als einen „Prolog der Neuzeit“ würdigen und die auf ihrem Boden errichtete Theorie auf dem „Sprungbrett zum neuzeitlichen Individualismus“ sehen, was konsequenterweise zur „Auflösung des mittelalterlichen Reichsgedankens“² führen mußte. Eine ähnliche Zielsetzung verfolgen Interpretationsversuche, die in Thomas zwar noch nicht explizit einen Vorläufer der neuzeitlichen Wende zum Subjekt sehen, aber seine politische Philosophie unter anderen Vorzeichen für eine Begründung des modernen Menschenrechtsgedankens in Anspruch nehmen wollen.³

Obwohl sich für beide Auslegungstendenzen im Gesamtwerk des Aquinaten, insbesondere was die Grundlegung seiner Ethik, den Personbegriff oder die Konzeption der individuellen Gewissensverpflichtung anbelangt, beachtliche Textreihen zusammenstellen lassen, darf die epochale Distanz seines Denkens zu spezifisch neuzeitlichen Ansätzen gerade in der Deutung seiner politischen Philosophie nicht übersehen werden. Die neuzeitlichen Staatstheorien verdanken sich einem tiefgreifenden Wandel im Weltverständnis und Lebensgefühl des Menschen, den Thomas in dieser Form noch nicht kennt. Demgegenüber teilt er mit zahlreichen antiken und mittelalterlichen Autoren die anthropologische Generalprämisse von der Wohlversorgtheit des Menschen durch die göttliche Schöpfung, die seiner politischen Philosophie ein von den Fragestellungen der neuzeitlichen Staatstheorie verschiedenes Gepräge verleiht.

Wie weit dieser Abstand reicht, wird deutlich, wenn man die Überlegungen zur wesensgemäßen Entfaltung des Menschen in den sozialen Institutionen von Haus (Ehe und Familie) und Staat, die Thomas im Anschluß an Aristoteles anstellt, mit den verschiedenen Varianten der neuzeitlichen Theorie vom Gesellschaftsvertrag vergleicht. Die für Thomas noch fraglos in Geltung befindliche Annahme, wonach die sozialen Handlungsgemeinschaften, die dem menschlichen Leben Halt und Sicherheit verbürgen, in der anthropologischen Verfassung selbst gründen, wird zu Beginn der Neuzeit durch eine Perspektive der kosmologischen Unsicherheit und des gegenseitigen Bedrohtseins im Naturzustand abgelöst, die auch die fundamentalen Fragen des Menschseins verändert, auf welche die praktische Philosophie und politische Theorie eine Antwort suchen. Gemäß dem Hobbesschen Axiom *homo homini lupus* werden die Ideen von Staatlich-

² Vgl. A. Dempf, *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München³1962, 285; 358 und 398.

³ Vgl. vor allem J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, in: *ders./Raessa Maritain* (Hgg.), *Œuvres complètes*, vol. 5, Fribourg-Paris 1982, 319–516; *ders.*, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, in: *Œuvres complètes*, vol. 6, Fribourg-Paris 1984, 291–634; und *ders.*, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, in: *Œuvres complètes*, vol. 7, Fribourg-Paris 1988, 619–695; und dazu B. Ritzler, *Freiheit in der Umarmung des ewig Liebenden. Die historische Entwicklung des Personverständnisses bei Jacques Maritain*, Bern [u. a.] 2000, 326 ff.

keit, Interessenausgleich und Rechtsdurchsetzung nunmehr unter dem Vorzeichen einer pessimistischen Auffassung vom Wesen des Menschen entwickelt, während Thomas noch ganz selbstverständlich aristotelische Anschauungen vertritt und diese im Licht theologischer Motive interpretiert. Die häusliche und staatliche Gemeinschaft unter den Menschen entsteht nicht zur Abwehr eines radikalen Interessenantagonismus im Naturzustand, sondern auf der Basis einer natürlichen Freundschaft aller Menschen („omnis homo familiaris ... et amicus omni homini“⁴), die durch ein noch tieferes Band der Gemeinschaft, ihrer Einheit in Gott als dem höchsten Gut, das ihnen am meisten gemeinsam ist, unterfaßt wird.⁵

Damit hängt eine zweite Besonderheit zusammen, welche die politische Theorie des Thomas aus heutiger Sicht fremd erscheinen läßt. Auch wenn Thomas Politik und Moral, bzw. Recht und Moral, keineswegs als dekungsgleich ansieht und mit Aristoteles sehr wohl zwischen dem Menschen als Bürger und dem Menschen als für seine Lebensführung verantwortlichen Subjekt unterscheiden kann,⁶ stimmen für ihn doch Rechtsordnung und moralische Ordnung zumindest insoweit überein, als sie auf das gleiche Ziel einer umfassenden Entfaltung aller wesensgemäßen Anlagen des Menschen (unter Einschluß seines im irdischen Bereich unstillbaren Glücksverlangens) hingeordnet sind.⁷ Daher gilt ihm die Politik zwar als die vorzüglichste unter den praktischen Wissenschaften, doch gehört sie ihrem ganzen Umfang nach der moralischen Ordnung an, die in ihrer irdisch-zeitlichen Dimension ihrerseits auf das *bonum civile* ausgerichtet ist.⁸

Ein politisches Denken, das Politik und Moral so eng miteinander verschränkt, daß es Freundschaft, Liebe und Glück als politische Ideen versteht, zieht nur allzuleicht den Verdacht auf sich, den anderen die eigenen Werte und Lebensziele aufzwingen zu wollen. Derartige Vorstellungen erscheinen heute vielen im Ansatz totalitär; nicht umsonst zählt Karl Popper in seiner von Plato und Aristoteles ausgehenden Ahnenreihe des politischen Totalitarismus auch christliche Denker wie Thomas von Aquin zu den

⁴ In *Ethicorum VIII*, 1 – nr. 1541; vgl. dazu EN 1155a 20–21 und ScG III, 117.

⁵ Vgl. *Super epistolas S. Pauli lectura*, Bd. 2, II ad Thess III, 2 – nr. 89: „Item homines non ununtur inter se, nisi in eo quod est commune inter eos, et hoc est maxime Deus.“; und dazu E. Schockenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987, 535f.

⁶ Vgl. W. Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, New York 1975, 270; und E.-W. Böckenförde, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, in: H. Fechttrup [u. a.] (Hgg.), *Aufklärung durch Tradition (= FS J. Pieper)*, Münster 1994, 87–107, bes. 102f.

⁷ Vgl. In *Ethicorum I*, 14 – nr. 174: „quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis Politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem. Politica enim ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operatores bonorum.“ Vgl. auch S.th. I-II 92, 1: „quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem.“

⁸ Vgl. In *Ethicorum I*, 2 – nr. 31; und dazu B. Lucien, *Les principes fondamentaux de la philosophie politique selon saint Thomas d'Aquin*, in: *Journal Philosophique* 3 (1985) 207–223, bes. 214.

„Feinden“ der offenen Gesellschaft.⁹ Ein solches Urteil übersieht allerdings, daß Thomas die politische Herrschaftsform, auf die der Mensch von Natur aus angelegt ist, in einer ungleich radikaleren Weise einem „offenen“ Horizont unterstellt, als dies den neuzeitlichen Staatstheoretikern noch möglich ist. Da Offenheit für ihn nicht nur die Kennzeichnung einer bestimmten Gesellschaftsform, sondern eine ontologische Bestimmung des Menschen meint, die alle seine Tätigkeitsformen und Gemeinschaftsbezüge durchwirkt, erscheinen die auf den geschlossenen Horizont einer reinen Diesseitigkeit zurückgeworfenen Staatstheorien der Moderne im Vergleich zu dieser dynamischen Einheitskonzeption von Politik, Moral und Glaube ihrerseits auf überraschende Weise der Gefahr des Statischen, ins Partikuläre Eingeschlossenen und in diesem Sinn Totalitären ausgesetzt.¹⁰

Die Offenheit der thomanischen Denkform, die sich auch als die Kehrseite ihrer Transzendenzerschlossenheit verstehen läßt, prägt schließlich einen dritten Grundzug der politischen Theorie des Thomas von Aquin. Ihre Distanz zum neuzeitlichen Denken wird auch darin sichtbar, daß sie nicht, bzw. nur in sehr eingeschränktem Maß, über einen Begriff des Institutionellen verfügt. Dem Umstand, daß die politische Herrschaftsaufgabe, für die innerhalb der Christenheit der Fürst oder Kaiser steht, noch nicht zur Ausbildung unabhängiger Nationalstaaten führt, entspricht auf seiten der geistlichen Gewalt ein ähnliches strukturelles Merkmal. Thomas hat bekanntlich keinen eigenen Traktat über die Kirche verfaßt, sondern die ekklesiologischen Themenstellungen, die er behandelt, unter dem Vorzeichen der Gnadenlehre entfaltet. Die starke Spiritualisierung des neuen Gesetzes und die radikale Interiorisierung der Wirkweise des Heiligen Geistes, zu der er sich in der Abwehr der joachitischen Geschichtstheologie veranlaßt sah, führten zwangsläufig zu einer „Enthistorisierung der Kirche“, in der manche moderne Interpreten eine zeitbedingte Grenze seiner Theologie vermuten.¹¹

Dagegen konnte die neuere Thomasforschung aufzeigen, daß Thomas, auch wenn ihm die nachtridentinische Herausstellung der *ecclesia visibilis* und die einseitige Konzentration auf ihre amtlichen Leitungsorgane noch fernliegen, sehr wohl um die theologische Bedeutung der sichtbaren Kirche wußte. Zahlreiche Aussagen zur Notwendigkeit der *sensibilia* für das geistliche Leben der Getauften, zur Akkommodation Gottes an die *conditio humana* in der Menschwerdung seines Sohnes, zur instrumentellen Funktion der Menschheit Christi und zur sakramentalen Struktur des gesamten Heilswerkes belegen die zumindest implizite Gegenwart ekklesiologischer

⁹ Vgl. K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, Tübingen 1992, 277.

¹⁰ Vgl. D. Germino, St. Thomas Aquinas and the Idea of the Open Society, in: A. Parel (Ed.), Calgary Aquinas Studies, Toronto 1978, 105–124, bes. 105 ff. und R. Spiazzi, Laicità dello stato e motivazioni religiose della politica secondo san Tommaso d'Aquino, in: DoC 40 (1987) 227–248, bes. 235 ff.

¹¹ Vgl. Dempf, 395 ff.; und Y. Congar, Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin, in: RSPHTh 62 (1978) 523–541, bes. 536 ff. (Wiederabdruck in: ders., Thomas d'Aquin. Sa vision de théologie et de l'Eglise, London 1984).

Themenstellungen innerhalb des thomanischen Denkens.¹² Zudem bedarf ein einseitig an der angeblichen Unterbelichtung ihrer institutionellen Aspekte orientiertes Gesamturteil über die thomanische Sicht der Kirche aus dogmatischer Perspektive im Licht der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums und ihrer Aussagen zur komplexen Wirklichkeit der Kirche und zu ihrer Funktion als universales Heilssakrament seinerseits der Korrektur.¹³ Trotz dieser notwendigen historischen und systematischen Differenzierungen darf die epochale Distanz, in der das politische und ekklesiologische Denken des Thomas zu den neuzeitlichen Staatstheorien und Staatskirchenrechtslehren steht, jedoch nicht nivelliert werden. Vorstellungen wie die, daß sich Staat und Kirche als zwei unabhängige *societates perfectae* gegenüberstehen, sind ihm ebenso fremd wie ein rein formales Konzept der *auctoritas*, das die Ausübung politischer Herrschaft oder kirchlicher Leitungsgewalt vom Gedanken der Souveränität her legitimieren soll.

2. Moralisches und politisches Handeln als eigenständiger Nachvollzug der göttlichen Weltregierung

Den genannten Prämissen zufolge untersteht das politische Leben den gleichen Gesetzmäßigkeiten wie das moralische Handeln des Menschen. Insbesondere ist es ebenso wie dieses auf eigene Ziele und Ordnungsstrukturen hin ausgerichtet, die ihm innerhalb der Ordnung des gesamten Universums durch die göttliche Weltregierung in einer besonderen Weise vorgezeichnet sind. Diesen ersten Ausgangspunkt, der die politische Wissenschaft der Moralphilosophie wengleich als ihren vorzüglichsten Teil unterordnet, wählt Thomas im Anschluß an die aristotelische Analyse des ethischen Handelns, in deren Mittelpunkt die Idee der Zielgerichtetheit des menschlichen Tätigseins steht: „Gegenstand der Moralphilosophie ist das auf ein Ziel hingeeordnete menschliche Tätigsein oder auch der Mensch, insofern er willentlich um eines Zieles willen handelt“, heißt es im Proömium des Kommentars zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles.¹⁴ Das um der Erlangung seiner Ziele willen tätige menschliche Handeln vollzieht sich dieser Konzeption zufolge innerhalb eines umgreifenden Universums, dessen Sein und Wirken auf allen Stufen geordnet verläuft. Innerhalb der geschaffenen Welt gibt es zielgerichtetes Wirken somit nicht erst auf der Ebene des Menschen und seines bewußten Handelns; es durchzieht vielmehr alle Wirksphären des Universums.

Im Verständnis dieser das physikalische Sein, das Leben der Pflanzen und Tiere, die politische Existenz des Menschen und sein moralisches Han-

¹² Vgl. Congar, *Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin*, 527ff.; und G. Sabra, *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology*, Mainz 1987, 109–121.

¹³ Vgl. LG 8.

¹⁴ Vgl. In *Ethicorum* I, 1 – nr. 3: „subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.“

deln prägenden Zielgerichtetheit zeigt sich jedoch zwischen Aristoteles und Thomas eine bedeutsame Differenz: Im aristotelischen Universum werden die den Dingen und Lebewesen innewohnenden entelechialen Kräfte von dem unbewegt Bewegenden als höchste Zielursache angezogen; die Welt wird von diesem bewegenden Erstprinzip zwar durchwirkt, aber weder geschaffen noch geliebt. Thomas hingegen versteht den gesamten Kosmos dem biblischen Schöpfungsglauben entsprechend als eine Welt, die von ihrem Schöpfer in einem freien Akt der Liebe aus dem Nichts hervorgebracht wird. Ohne daß seinem schöpferischen Handeln ein irgendwie geartetes materielles Substrat oder seinem Willensentschluß eine innere oder äußere Notwendigkeit vorangingen, ruft Gott die Welt in der Gesamtheit ihrer Formen, Stufen und Kräfte ins Dasein. „Wir haben aufgezeigt“, so leitet Thomas im Proömium zum dritten Buch der *Summa contra Gentiles* die der Ethik und Politik gewidmeten Hauptteile seiner Untersuchung ein, „daß ein erstes Seiendes existiert, das die höchste Vollkommenheit allen Seins besitzt und aus dem Überfluß seiner Vollkommenheit allen existierenden Dingen das Sein gibt, so daß es nicht nur als erstes Seiendes, sondern als Ursprung des Seins aller Dinge erscheint. Es gewährt den übrigen Dingen das Sein nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern gemäß einem freien Willensentschluß (...). Daraus folgt schließlich, daß dieses höchste Seiende, insofern wir alle die Herrschaft über das innehaben, was unserem Willen untersteht, Herr über alle von ihm geschaffenen Dinge ist (...). Das jedoch, was aus freiem Willen von einem Handelnden hervorgebracht wird, ist von diesem selbst auf ein Ziel hingeeordnet: Das Ziel und das Gute sind in der Tat der eigentliche Gegenstand des Willens, weshalb notwendigerweise das, was aus dem Willen hervorgeht, auf ein Ziel hingeeordnet ist.“¹⁵

Diese Rückerinnerung, in der Thomas Ethik und Politik mit dem Gedanken der göttlichen Welterschaffung und Weltregierung verknüpft, stellt das ethische und politische Handeln des Menschen wie alles geschöpfliche Tätigsein unter ein gemeinsames Vorzeichen: Da alle Dinge und Lebewesen bis hinauf zum Menschen aus dem freien Willen eines Schöpfers hervorgehen, dessen Handeln in allem seiner göttlichen Weltvernunft folgt, entspricht jedes geschaffene Seiende einer ursprünglichen Idee, einer ihm geltenden Bestimmung oder einer vorgezeichneten Richtung, die es im Vollzug seiner geschöpflichen Eigenaktivität erreichen soll. Nachdem das Axiom erläutert wurde, wonach jedes Seiende aufgrund seines Ursprungs aus einem vernünftigen Willen auf ein Ziel hingeeordnet ist, fährt der zitierte Text folgendermaßen fort: „So erreicht jedes Ding sein letztes Ziel durch sein Tätigsein, das durch denjenigen auf sein Ziel hingeeordnet werden muß, der den Dingen die Prinzipien ihres Tätigseins verliehen hat.“¹⁶

¹⁵ ScG III, 1 – nr. 1862–1863.

¹⁶ ScG III, 1 – nr. 1863.

Um das Verständnis solcher Überlegungen nicht zu verfehlen, darf der Sinn der Begriffe „lenken“ und „ordnen“ nicht vorschnell auf ihre moderne Bedeutung festgelegt werden. Die Verben *dirigere* und *ordinare* bezeichnen für Thomas keineswegs ein statisches Bewahren oder eine Ausübung von Zwang, die den Seienden auf ihrer jeweiligen Seinsstufe Gewalt antut. Sie stehen vielmehr für ein dynamisches Ordnungsgeschehen, das an der inneren Hinneigung der Seienden des betreffenden Seinsbereichs zu ihren wesensgemäßen Zielen anknüpfen kann, um sie ihrer Vollendung entgegenzuführen. *Dirigere* und *ordinare* meinen in dem bei Thomas vorherrschenden Sinn also ein Ins-Ziel-Geleiten, ein Zur-Entfaltung-Führen oder ein Auf-die-Bestimmung-hin-Ausrichten, zu der die Menschen wie die übrigen Dinge und Lebewesen geschaffen sind. Dabei reflektiert die Moralphilosophie die individuellen Handlungsziele, die Menschen in ihrer persönlichen Lebensführung verfolgen, während die politische Philosophie die Handlungsgemeinschaften betrachtet, in denen sie miteinander zum gemeinsamen Tätigsein im Dienste gemeinschaftlicher Güter zusammenkommen. Der Begriff der „Handlungsgemeinschaft“ meint dabei eine „Verbindung von Menschen, die, durch einen einheitlichen Richt- und Zielpunkt geleitet, ein Gemeinsames anstreben und ausführen“¹⁷. Anders als die menschliche Person, die in ihrer leib-seelischen Verfaßtheit als Seinseinheit existiert, können die Handlungsgemeinschaften der Menschen ihrem ontologischen Status nach als Wirkeinheiten gelten, die ihre Einheit im gemeinsamen Tätigsein und in der Verwirklichung gemeinsamer Güter finden.¹⁸

Zwischen den individuellen Handlungszielen der Menschen und ihren in der Idee des *bonum commune* zusammengefaßten sozialen Lebenszwecken besteht ein komplexes Wechselverhältnis, denn einerseits sind jene wie die Teile eines Ganzen auf das gemeinsame Gut hingeeordnet, andererseits überragt das höchste individuelle Lebensziel, der *finis ultimus*, die Hinordnung des einzelnen auf die Gemeinschaft um ein Unendliches. Den jeweiligen Teilzielen des individuellen Handelns und der gemeinsamen Ausrichtung auf das *bonum commune* eignet nämlich in aller materialen Verschiedenheit der darin erstrebten Güter dieselbe formale Bewandnis, daß sie ihrerseits auf ein höchstes Ziel ausgerichtet sind, das zu erreichen die individuellen und gemeinschaftlichen Fähigkeiten der Menschen übersteigt.¹⁹ Das Verhältnis der Zu- und Unterordnung, das zwischen den verschiedenen Lebenszielen und Handlungsgemeinschaften der Menschen waltet,²⁰ kann

¹⁷ H. Mayer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Paderborn²1961, 565. Vgl. auch Chr. Schröer, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart [u. a.] 1995, 114.

¹⁸ Vgl. dazu die knappe Definition in: Contra impugnantes: „adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum“; und die Strukturbeschreibung in: De caritate 2: „Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis.“

¹⁹ Vgl. S.th. I-II 1, 6–7.

²⁰ Vgl. S.th. I-II 1, 4.

somit aus einem doppelten Grund nicht als statisches Ordnungsschema verstanden werden.

Zum einen sind dem Menschen weder seine individuellen noch seine sozialen Handlungsziele wie den anderen Kreaturen einfachhin vorgegeben, so daß er sie aus naturhafter Hinneigung erstreben müßte. Vielmehr übt der Mensch aus freiem Willen und vernunftgemäßer Überlegung die Herrschaft über sein Handeln aus. Der Leitgedanke der göttlichen Weltregierung erfaßt im bisher aufgezeigten Sinn auch das moralische und politische Handeln der Menschen, doch gilt er für diese insofern in einer vorzüglicheren Weise als für die übrigen Geschöpfe, als ihnen eine aktive Teilhabe an der göttlichen Vorsehung übertragen ist: Sie üben diese für sich selbst und für andere aus, indem sie für das eigene Leben Sorge tragen oder eine Leitungsaufgabe innerhalb einer menschlichen Handlungsgemeinschaft erfüllen.²¹

Zum anderen erscheint die Idee eines statischen Ordnungsrahmens eben dadurch gesprengt, daß alle individuellen und gemeinschaftlichen Zielsetzungen, zu denen menschliche Handlungsketten auf vielfache Weise verbunden sind, durch die Ausrichtung auf ein letztes Ziel überragt werden, das nicht zu wollen dem Menschen unmöglich ist. Die Rückkehr der geistigen Kreatur zu Gott ist das große Weltgesetz im thomanischen Universum, auf das alle Willenshandlungen und Zwecksetzungen des Menschen hingeeordnet sind. Dabei wird der aristotelische Entelechiegedanke allerdings nicht nur insofern umgeformt, als die dem Menschen innewohnenden Zweckbestimmungen seiner Existenz einem göttlichen Schöpfungsplan entsprechen.²² Das spezifisch thomanische Gepräge des teleologischen Denkens, das die Verhältnisbestimmung von weltlicher und geistlicher Gewalt bis in die feinsten Nuancen durchzieht, liegt vielmehr in der Konzeption eines höchsten Zieles, auf das der Mensch durch ein naturhaftes Verlangen nach Glück ausgerichtet ist, das zu erreichen jedoch seine natürlichen Fähigkeiten übersteigt.

3. Die politische Existenzform des Menschen und die Aufgabe der weltlichen Gewalt

Die verwandelnde Aneignung der aristotelischen Philosophie läßt sich in den der Ethik und Politik gewidmeten Partien des thomanischen Werkes besonders gut beobachten. Bereits in der Generation vor Thomas ist im Zuge der Aristotelesrezeption eine philosophische Ethik im Entstehen begriffen, die sich in der zeitgenössischen Wissenschaftspraxis als eigenständige Disziplin etabliert.²³ In den gleichen geistesgeschichtlichen Zusammenhang gehört die Entwicklung einer neuen politischen Wissenschaft im 13. Jahrhundert, die nur wenig später einsetzt und innerhalb derer Thomas

²¹ Vgl. S.th. I-II prol. und I-II 1, 2 et 91, 2; vgl. auch ScG III, 1 – nr. 1865.

²² Vgl. R. Zippelius, Geschichte der Staatsideen, München³1985, 63.

²³ Vgl. G. Wieland, *Ethica, scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981, 34–51. 83. 98.

von bedeutenden Historiographen des politischen Denkens die „philosophische Wiederentdeckung des politischen Menschen“ zugeschrieben wird.²⁴ Folgt man der Darstellung der Quellenlage, die Walter Ullmann in seinem großen Werk „Law and Politics in the Middle Ages“ gibt, so geht der Begriff der Politischen Wissenschaft in seiner lateinischen Form (*scientia politica*) auf Thomas zurück.²⁵

3.1 Der Mensch als ‚animal sociale‘

Wie bedeutsam der philosophische Gewährsmann Aristoteles für das eigene Politikverständnis des Thomas von Aquin ist, wird bereits an der Häufigkeit ersichtlich, mit der er die Formel vom Menschen als einem auf das politische Zusammenleben hin angelegten Gemeinschaftswesen (*animal politicum vel sociale*) zitiert. Ihre Bedeutung wird in den Kommentarwerken zur Ethik und Politik in großer Texttreue erarbeitet.²⁶ Doch greift Thomas auch in den theologischen ‚Summen‘ und in zahlreichen Gelegenheitschriften auf die Formel vom Menschen als *animal sociale* zurück, um Auftrag und Grenze der weltlichen Gewalt in ihrem Gegenüber zur geistlichen zu erörtern.²⁷

Im dritten Teil der *Summa contra Gentiles* entfaltet er in kurzgefaßter Form eine Gemeinschaftslehre, in der göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit übereinkommen;²⁸ im Gesetzextraktat der *Summa theologiae* entwickelt er das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt am Leitfaden der Beziehung zwischen den einzelnen Gesetzesarten, insbesondere der *lex naturalis* und der *lex divina*;²⁹ in dem *Opusculum* über die Herrschaft der Fürsten nimmt Thomas schließlich in einem größeren Zusammenhang zu diesen Fragen Stellung, wobei der genaue Anlaß zu dieser Gelegenheitschrift bis heute nicht eindeutig geklärt werden konnte.³⁰ Da das letztgenannte Werk unvollendet blieb, später jedoch zusammen mit den Hinzufügungen seines Schülers Ptolemäus von Lucca überliefert wurde, wäre es verfehlt, aufgrund dieses komprimierten Textes „ein ganzes System politischer Theorie *ad mentem sancti Thomae*“³¹ zu entwickeln, wie dies die neu-

²⁴ Vgl. *Dempf*, 381; und *Ullmann*, 269.

²⁵ Vgl. *Ullmann*, 272.

²⁶ Vgl. In *Ethicorum* I, 1 – nr. 4; VIII, 1 – nr. 1541 und IX, 10 – nr. 1891; sowie In *Politicorum* I, 1 – nr. 27–29, I, 1 – nr. 34–37 und III, 5 – nr. 387. In *Ethicorum* I, 9 – nr. 112 begegnet die Formel „animal civile“.

²⁷ Vgl. *ScG* III, 85 – nr. 2607; III, 117 – nr. 2897; III, 128 – nr. 3001; III, 129 – nr. 3013 und *S.th.* I 96, 4; vgl. auch I-II 61, 5 und I-II 94, 2; sowie dazu *S. Luppi*, *Società, bene commune e limiti del potere nella filosofia politica di S. Tommaso d'Aquino*, in: *Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Rom 1982, 253–269, bes. 256f.

²⁸ Vgl. *ScG* III, 111–113.

²⁹ Vgl. *S.th.* I-II 90–96.

³⁰ Vgl. *J. Weisheipl*, *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Graz [u. a.] 1980, 176 ff.

³¹ *J.-P. Torell*, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg/Br. 1995, 187.

scholastische Sozialphilosophie versuchte. Zudem ist auch in den auf Thomas selbst zurückgehenden Teilen des Werkes nicht auszuschließen, daß seine Widmung an einen Fürsten, mit dem Thomas möglicherweise durch entferntere verwandtschaftliche Beziehungen verbunden war, zu inhaltlichen Abweichungen von andernorts bezogenen Positionen führt. Jedoch sind an der Echtheit des Werkes, zumindest was die Anfangspartien (bis II 4) betrifft, keine Zweifel mehr möglich; es bietet, wie Thomas im Prolog selbst ausführt, gleichsam *en miniature* eine Zusammenfassung all dessen, was sich über „den Ursprung königlicher Herrschaft und alles, was mit dem Beruf eines Königs verbunden ist, geleitet vom Gebot der Heiligen Schrift, der Erkenntnis der Philosophen und dem Beispiel gepriesener Fürsten“³² darlegen läßt. Die weiteren Ausführungen folgen daher dem Duktus dieses Textes, wobei die Bedeutung einzelner Aussagen in strittigen Fällen durch den Vergleich mit den einschlägigen Stellen der übrigen Werke erörtert wird.

Schon im ersten Kapitel von *De regno* leitet Thomas die Notwendigkeit der weltlichen Gewalt aus dem Gemeinschaftscharakter der Menschen und der Zielgerichtetheit ihres Handelns ab. In engem Anschluß an Aristoteles zählt er Naturbeobachtungen auf, die den Grundsatz, wonach der Mensch von Natur aus auf ein Zusammenleben mit Seinesgleichen angelegt ist, durch Vergleiche aus dem Tierreich stützen: „Den anderen Lebewesen bereitet die Natur Speise, Felle zum Schutz, Zähne, Hörner und Klauen zur Verteidigung; zumindest aber ermöglicht sie ihnen eine schnelle Flucht. Der Mensch aber ist mit nichts von all dem ausgestattet, das ihm von der Natur bereitet wäre, statt dessen ist ihm Vernunft gegeben, damit er sich durch das Werk seiner Hände dies alles bereiten kann, wozu allerdings ein Mensch allein nicht genügt. Ein einzelner Mensch kann sein Leben nämlich nicht auf sich selbst gestellt führen. Es ist dem Menschen daher naturgemäß, daß er in der Gemeinschaft Vieler lebt.“³³

Thomas zitiert in diesem Zusammenhang wiederum die aristotelische Formel vom Menschen als *animal sociale et politicum*, der er die Weisheit Salomos aus dem Buch *Ecclesiasticus: melius est esse duos quam unum* („zwei sind besser als einer allein“ – Koh 4, 9) als biblischen Beleg zur Seite stellt. Um die Naturgemäßheit der politischen Existenzform für den Menschen in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen, darf diese allerdings nicht nur als kompensatorischer Ausgleich für die biologische Mängelausstattung des Menschen gesehen werden. Der Gemeinschaftscharakter seines Lebens ist dem Menschen vielmehr auch insofern wesensgemäß, als er seiner Bestimmung zu einer vernunftgemäßen Existenz entspricht.³⁴ Gerade in dem, worin er die anderen Kreaturen übersteigt, nämlich im Vollzug von Ver-

³² De regno, argumentum operis.

³³ De regno I, 1; vgl. auch ScG III, 22 – nr. 2031.

³⁴ Das wird in der Darstellung der Mängelwesen-Theorie bei Zippelius, 66, übersehen.

nunft und Sprache, ist der Mensch auf den Austausch mit anderen angewiesen. Der Mensch ist kraft seiner Vernunft in höherem Maße als alle anderen Lebewesen ein kommunikatives Wesen, auch wenn das Zusammenleben der Tiere, wie der Vergleich mit dem Bienenstaat zeigt, unter Umständen einen höheren Aggregationsgrad erreicht.³⁵ Die Ausbildung von Gemeinschaftsformen muß daher selbst als ein Werk der Vernunft betrachtet werden, da diese den Menschen überhaupt erst dazu instand setzen, seine Vernunft zu gebrauchen, Bildung zu erwerben und im moralischen Leben Tugenden zu erlangen.

Entsprechend der aristotelischen Konzeption der praktischen Vernunft als einer Ordnung schaffenden Kraft unterscheidet Thomas die einzelnen, dem Menschen naturgemäßen Gesellschaftsformen von Ehe und Familie, Haus und Stadt, wobei diese in einer aufsteigenden Linie angeordnet sind.³⁶ Die Stadt kann er sogar als das vorzüglichste unter allen Werken der menschlichen Vernunft bezeichnen, weil sich die übrigen menschlichen Gemeinschaften auf sie beziehen.³⁷

Diese Hochschätzung der politischen Existenzform durch Thomas gründet nicht nur in den pragmatischen Vorteilen, die sie dem Menschen durch Zusammenarbeit, Arbeitsteilung und gemeinschaftliche Gefahrenabwehr ermöglicht. Vielmehr muß die *vita civilis* als eine unabdingbare Voraussetzung dafür angesehen werden, daß der Mensch als Mensch gelingen und seine spezifisch menschliche Bestimmung erfüllen kann. Insofern darin die natürliche Sehnsucht nach Gotteserkenntnis und die Ausrichtung auf ein höchstes, alle weltliche Gewalt übersteigendes Ziel mitgedacht sind, eignet auch dem Gemeinschaftscharakter des menschlichen Lebens ein notwendiger Transzendenzbezug; nicht umsonst nennt Thomas, wo er die dem Menschen als solchen kennzeichnenden Strebensziele aufführt, Wahrheitssuche und Gemeinschaftsleben in einem Atemzug: „Schließlich wohnt dem Menschen die Hinneigung zum Guten gemäß der Natur der Vernunft inne, die ihm eigen ist: Auf diese Weise hat der Mensch eine natürliche Hinneigung dazu, daß er die Wahrheit über Gott erkennt und in Gemeinschaft lebt.“³⁸

Indem der Mensch in Gemeinschaft lebt, entspricht er der spezifischen Hinneigung seiner Vernunft, die ihn in der Suche nach dem Wahren und Guten, zur Übung seines Intellekts und zur Erlangung der Tugend auf den Austausch mit anderen verweist. Die Menschen müßten daher, wie es an einer Stelle im Kommentar zur aristotelischen Politik heißt, ihre höchsten Lebensziele auch dann in Zusammenarbeit untereinander verwirklichen, wenn

³⁵ Vgl. De regno 1, 1: „magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur.“ Vgl. auch S.th. I 12.

³⁶ Vgl. S.th. I-II 90, 3 ad 3: „Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.“

³⁷ Vgl. Prooemium in Politicorum – nr. 7.

³⁸ S.th. I-II 94, 2; vgl. ScG III, 129.

sie einander nicht zur unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung bräuchten.³⁹ Die politische Existenzform des Menschen trägt somit nicht nur instrumentellen Wert nach Art einer Überlebensstrategie oder eines notwendigen Mittels zur Erlangung essentieller Lebensgüter. Vielmehr muß die *vita civilis* in gegenseitigem Austausch und gemeinschaftlichem Wirken selbst als ein notwendiger Vollzug des wesenhaften Menschseins angesehen werden; das Zusammenleben in politischer Gemeinschaft kann deshalb wie die Freundschaft unter den Menschen als ein autarkes Gut,⁴⁰ ja als das höchste und vollkommenste Gut unter den irdischen Wirklichkeiten bezeichnet werden.⁴¹ Eben dadurch, daß sie dieses *bonum ultimum et perfectum* unter allen irdischen Gütern betrachtet, wird die politische Philosophie zur höchsten unter den praktischen Wissenschaften; auf diese Weise nimmt sie eine architektonische Rahmenfunktion gegenüber den anderen Teildisziplinen der Moralphilosophie wahr, worin sie nur noch von der auf das letzte Ziel des gesamten Universums bezogenen *scientia divina* übertroffen wird.⁴²

3.2 Die Notwendigkeit politischer Herrschaft

Ebenso wie Thomas die menschliche Sozialnatur als solche in dem Umstand begründet sieht, daß die Menschen ihre höchsten, für die gute Verfassung ihres Menschseins unerläßlichen Lebensziele nur im gemeinsamen Austausch verwirklichen können, begründet er auch die Notwendigkeit und Grenze einer politischen Herrschaft unter ihnen aus dem Gedanken der für alle menschliche Praxis konstitutiven Zielhaftigkeit. Die gemeinsame Ausrichtung der individuellen Zielsetzungen der Menschen auf die gemeinsamen Güter läßt sich nämlich nur bewahren, wenn es neben den auf das individuelle Gut jedes einzelnen gerichteten Strebungen eine Wirkkraft gibt, die zumindest die äußeren Handlungen der Menschen auf das gemeinsame Gut aller hinlenkt.⁴³ Zwangsläufig würden die individuellen Willensrichtungen aufgrund ihrer unterschiedlichen Zielsetzungen zersplittert, wenn es unter den Menschen niemanden gäbe, dem die Sorge für das gemeinsame Gut anvertraut wäre.⁴⁴

Anders als in den neuzeitlichen Theorien vom Gesellschaftsvertrag wird die Notwendigkeit einer solchen Herrschaftsinstanz aber nicht aus dem ge-

³⁹ Vgl. In Politicorum III, 5 nr. 387: „homo naturaliter est animal civile; et ideo homines appetunt adinvicem vivere et non esse solitarii, etiam si in nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent vitam civilem.“ Vgl. dazu *Lucien*, 222.

⁴⁰ Vgl. In Politicorum III, 1 – nr. 355: „per se sufficiens.“

⁴¹ Vgl. Prooemium in Politicorum – nr. 7; und dazu *G. Froelich*, Ultimate End and Common Good, in: Thom. 57 (1993) 609–619, bes. 616.

⁴² Vgl. In Ethicorum I, 2 – nr. 31.

⁴³ Vgl. De regno I, 1: „oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid, quod movet ad bonum commune multorum.“

⁴⁴ Vgl. De regno I, 1: „Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens.“

meinsamen Willen aller im fiktiven Urzustand abgeleitet, sondern durch die Übertragung des kosmologischen Modells der göttlichen Weltregierung durch Zweitursachen auf das gesellschaftliche Leben erschlossen. Ebenso wie der *ordo* und die *gubernatio rerum* im Universum als Ausdruck der Gutheit Gottes gelten, der alle Geschöpfe auf eine ihrer Eigenart entsprechenden Weise zum Ziel führt, um so die Einheit und den Frieden unter ihnen herbeizuführen, sind auch die menschlichen Gemeinschaften in bestmöglicher Weise auf ein Herrschaftsprinzip hin angelegt; die Einheit der göttlichen Weltregierung findet so in der monarchischen Struktur politischer Herrschaft ihre geschöpfliche Entsprechung. Wie der göttliche Weltenherrscher Ursache und Maß der kosmologischen Ordnung ist, insofern er allen Erscheinungsformen des geschaffenen Seins den Frieden verleiht, der in der Harmonie ihrer Teile besteht, liegt auch der Sinn politischer Herrschaft in der Herstellung und Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung. Wiederum entsprechen sich dabei das moralische Handeln des Individuums und das politische Handeln des Herrschers im je spezifischen Nachvollzug des ordnungsschaffenden Wirkens Gottes für ihren Bereich: Nicht anders als der Einzelmensch durch seine eigenverantwortliche Lebensführung für sich selbst an der göttlichen Vorsehung teilnimmt, vollzieht sich auch die Machtausübung des Herrschers im Dienst am gemeinsamen Gut aller als ein „Ordnung in der Zeit“, das die Funktion der göttlichen Weltregierung innerhalb der politischen Gemeinschaft der Menschen übernimmt.⁴⁵

Während sich so in der monarchischen Struktur politischer Herrschaft einerseits die Einheit des göttlichen Weltengrundes widerspiegelt, überträgt Thomas in der Tradition des antiken Mikrokosmos-Motivs andererseits auch anthropomorphe Deutungsmuster auf die politische Herrschaftssphäre. Vorbild und Maßstab für die Gestaltung der politisch-sozialen Ordnung ist nicht nur die Einheit, Schönheit und Harmonie des Weltalls, sondern auch der Mensch selbst und die im Aufbau seines Körpers bzw. im Zusammenwirken seiner Organe erkennbare Struktur. Daneben kennt Thomas auch das antike Bild vom Staatsschiff und den Vergleich der politischen Herrschaftstätigkeit mit der ärztlichen Heilkunst, doch geraten dabei nur Teilaspekte des politischen Lebens in den Blick: Die Funktion des Herrschers entspricht der des Steuermanns, insofern er das Staatsschiff lenkt, und der des Arztes, insofern er für das Wohlergehen der Gemeinschaft sorgt.⁴⁶ Umfassender angelegt ist dagegen der Organismusvergleich, in dem das politische Gemeinwesen wie ein beseelter Körper vorgestellt wird, der sein Leben von Gott empfangen hat. Während der im Mittelalter so beliebte Organismusgedanke aufgrund der Gegenüberstellung von Seele und Kör-

⁴⁵ Vgl. S.th. I 22, 1 ad 2; und dazu T. Struve, Bedeutung und Funktion des Organismusvergleichs in den mittelalterlichen Theorien von Staat und Gesellschaft, in: A. Zimmermann (Hg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (MM, Bd. 12/1) Berlin-New York 1979, 144–161, bes. 150f.

⁴⁶ Vgl. De regno I, 2 und I, 14.

per (*anima corpus*) bzw. zwischen Haupt und Körper (*caput corpus*) den Eindruck einer vertikalen und statischen Ordnung hervorrief, erfährt diese Vorstellung im Zuge seiner Aristotelesrezeption bei Thomas eine charakteristische Umwandlung. Durch den Vergleich der politisch-sozialen Ordnung mit einem beseelten Körper werden nun „alle Lebensprozesse auf den von einem Bewegungsursprung ausgehenden Impuls zurückgeführt“⁴⁷. Wie die Seele das Lebensprinzip des Körpers darstellt, der ohne ihre Einheit stiftende Bewegungskraft in eine Vielzahl von Teilfunktionen zerfiele, so würde auch die menschliche Gemeinschaft ohne ein Herrschaftszentrum, das die Bewegungen ihrer Glieder auf die Förderung des gemeinsamen Wohles hinordnet, alsbald der Auflösung verfallen.⁴⁸

3.3 Das ‚*bonum commune*‘ als gemeinsames Gut aller

Durch den Organismusvergleich wird so nicht nur die Unterordnung aller Bürger unter das in der Person des Herrschers repräsentierte Ganze, sondern die wechselseitige Verpflichtung von Herrscher und Bürgern auf die Förderung dieses Ganzen hervorgehoben. Aus der durch das Wirken der Seele im Körper gewährleisteten Einheit des Organismus folgt auf seiten der Bürger das Gebot wechselseitiger Unterstützung und Hilfeleistung, für den Herrscher dagegen die Verpflichtung zur Förderung des gemeinsamen Wohles aller und zur Durchsetzung jener göttlichen Gerechtigkeit, der seine Machtausübung dienen soll. Das *bonum commune*, um dessentwillen der Herrscher bestellt ist, meint dieser Konzeption zufolge weder die Summe aller individuellen Sondergüter noch das überindividuelle Gut eines politischen Kollektivs, sondern das allen gemeinsame Gut, dem Bürger und Herrscher in verschiedener, doch komplementär aufeinander bezogener Weise verpflichtet sind.⁴⁹ Entsprechend existiert die politisch-soziale Ordnung, auf die der Mensch hin angelegt ist, nicht als eine eigene Größe vor und über den Einzelwesen, so daß der Herrscher von diesen im Namen der Staatsräson unbeschränkten Gehorsam fordern dürfte. Vielmehr besteht das Ganze der politischen Gemeinschaft bei Thomas ebenso wie bei Aristoteles aus „selbständigen, freien Gliedern, die auf ein gemeinsames Ziel hingeeordnet und dadurch auch untereinander verbunden sind“⁵⁰.

Dem Herrscher kommt innerhalb des gemeinsamen Strebens, das die Gemeinschaft beseelt, daher neben der besonderen Sorge für den Erhalt des Ganzen auch insofern eine Leitungsfunktion zu, als seine Herrschaftsaus-

⁴⁷ *Struwe*, 151.

⁴⁸ Vgl. *De regno* I, 1: „sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis defluet, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.“

⁴⁹ Vgl. *S.th.* II-II 58, 9 ad 2 und 58, 7 ad 2; und dazu *A. Verdross*, Begriff und Bedeutung des Bonum Commune, in: *A. Piolanti (Hg.)*, *StTom*, Bd. 4: San Tommaso e la filosofia del diritto oggi, Rom 1974, 239–257, bes. 243 ff.; und *Froelich*, 615 f.

⁵⁰ *Verdross*, 244.

übung den einzelnen dazu verhelfen soll, ihre eigenen Ziele in Frieden und Sicherheit zu erreichen. Die Gesetze, die er im Auftrag der staatlichen Gemeinschaft erläßt, sollen der allgemeinen Gesetzesdefinition des Thomas zufolge immer auf das gemeinsame Gut aller bezogen sein, was die Hinordnung der einzelnen auf ihre individuellen Lebensziele und das höchste Gut der Glückseligkeit voraussetzt.⁵¹ Der Herrscher fördert somit eine gute Verfassung des Staatswesens, indem er für drei Voraussetzungen Sorge trägt: Zunächst, indem er die Menge der Bürger zu Einheit und Frieden zusammenführt (1). Sodann, indem er die durch das Band des Friedens untereinander geeinten Bürger zum guten Leben und zum Erwerb der Tugend hinführt (2). Auch wenn es nämlich nicht Aufgabe staatlicher Gesetze sein kann, die Menschen von allen Lastern abzuhalten, werden sie durch den Herrscher doch mit dem Ziel erlassen, daß sie die Untergebenen zu ihrer eigenen Tugend hinführen.⁵² Schließlich ist dem Herrscher die Sorge dafür aufgetragen, daß alle Bürger ihren Lebensunterhalt finden und das Gemeinwesen Schutz vor äußeren Feinden erfährt (3).⁵³

3.4 Das ‚*regimen commixtum*‘ als beste Staatsform

Als ideale Herrschaftsform gilt Thomas dabei nicht jene, die einseitig auf die Ausbildung der Staatsgewalt gerichtet ist; vielmehr soll die Tätigkeit des Herrschers alle drei Funktionen in gleicher Weise erfüllen. Anders als in der dem König von Zypern gewidmeten Schrift, in der er allein die Monarchie als Verkörperung einer guten Staatsverfassung anerkennt,⁵⁴ nennt Thomas im Gesetzextraktat der *Summa theologiae* eine doppelte Bedingung guter Herrschaft: Von nachgeordneter Bedeutung erscheint ihm dabei die Organisationsform der weltlichen Gewalt, die ein reibungsloses Funktionieren der Machtausübung garantieren soll. Sein vorrangiges Augenmerk gilt der Sorge, daß alle Bürger des Staatswesens in einer bestimmten Weise an der Herrschaft mitwirken können.⁵⁵ Denn nur so läßt sich das umfassende Ziel des inneren Friedens und der äußeren Sicherheit erreichen, durch das die politische Herrschaft den einzelnen Bürgern zu einem tugendhaften Leben verhilft. Als *optima politia* sieht Thomas daher nach dem Vorbild der alttestamentlichen Richter (vgl. Ex 18, 21; Dtn 1, 13–15) eine Mischform an, zu der Monarchie, Aristokratie und Demokratie einzelne Elemente beisteuern,

⁵¹ Vgl. S.th. I-II 90, 2 und 3.

⁵² Vgl. S.th. I-II 92, 1: „manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem“; und I-II 96, 2: „Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosus abstinet; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset.“

⁵³ Vgl. De regno I, 15.

⁵⁴ Vgl. De regno I, 2.

⁵⁵ Vgl. S.th. I-II 105, 1: „Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II. Polit.“ (Vgl. In Politicorum II, 14).

wobei sich das Hauptaugenmerk darauf richtet, daß die weltliche Gewalt einerseits stark genug ist, um eine effiziente Herrschaftsausübung zu gewährleisten, andererseits aber auch ausreichende Vorkehrungen gegen den in jeder Regierungsform möglichen Mißbrauch der Macht bietet.⁵⁶

3.5 Die Grenzen der staatlichen Gewalt

An dieser Stelle können die bisherigen Überlegungen zu einem Zwischenergebnis zusammengefaßt werden, das zur Frage nach den Grenzen der weltlichen Gewalt überleiten soll: Anders als die neuzeitliche Staatstheorie sieht Thomas den Auftrag politischer Herrschaft nicht allein in der Garantie äußerer Sicherheit und in der Aufrechterhaltung eines gesellschaftlichen Friedenszustandes. Vielmehr dient die weltliche Gewalt dem Bürger auch darin, daß sie ihn in seiner individuellen Lebensführung unterstützt und zur Erlangung seiner eigenen Lebensziele anleitet. Die politisch-soziale Ordnung, die Thomas vorschwebt, läßt sich durchaus als eine Tugend- und Wahrheitsordnung charakterisieren, auch wenn Thomas um die Grenzen weiß, die dieser Zielsetzung aufgrund der fragmentarischen Natur des menschlichen Rechts gesetzt sind.⁵⁷ Das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt läßt sich daher nicht derart bestimmen, daß die Politik nur die äußeren Rahmenbedingungen eines friedlichen Zusammenlebens gewährleisten soll, während Religion und Moral auf die innere Gewissensorientierung der Bürger Einfluß nehmen. Vielmehr bleibt auch die Herrschaftsausübung der weltlichen Gewalt auf die gute Verfassung des Menschen als Menschen bezogen; sie dient ihm nicht nur im bürgerlichen Zusammenleben und im arbeitsteiligen Tauschverkehr, sondern auch zur umfassenden Entfaltung seines eigenen Menschseins in einem tugendhaften Leben. Eben diese umfassende Zielsetzung führt nun aber nicht zu einer totalitären Hypertrophie politischer Herrschaft, dergegenüber die individuelle Freiheit des einzelnen ungesichert bliebe, sondern im Gegenteil zu einer inneren Begrenzung aller weltlichen Gewalt.⁵⁸

Bereits bei Aristoteles ist das Verhältnis, in dem der einzelne zur politischen Ordnung und der Herrschaft des Staates steht, dialektisch angelegt, insofern bei ihm zwei Lebensformen nebeneinander bestehen, in denen freie Bürger ihr Glück als Menschen finden können: die Teilnahme am politi-

⁵⁶ Vgl. S.th. I-II 105, 1 ad 2. Das Motiv der institutionalisierten Vorsorge gegen eine tyrannische Entartung der Monarchie findet sich auch in: De regno I, 6: „Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit.“ Wenn diese Vorkehrungen versagen, bleibt allerdings nur der Rekurs auf die Allmacht des göttlichen Weltregierers, der das grausame Herz des Tyrannen zur Barmherzigkeit neigen kann.

⁵⁷ Vgl. Böckenförde, 90f.; und Verdross, 244f.

⁵⁸ Vgl. H. Kleber, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster 1988, 150f.; und J. Fimms, Aquinas Moral, Political and Legal Theory, Oxford 1998, 222-234.

schen Leben und die philosophische Kontemplation. Auch wenn für die meisten Bürger die höchste menschliche Tätigkeitsform in der Teilnahme an der politischen Herrschaft besteht, stellt diese nach Aristoteles doch nicht das höchste Ziel des Menschen überhaupt dar. Dieses bleibt seiner elitären Konzeption der höchsten menschlichen Vollendung zufolge den wenigen Philosophen vorbehalten, die zu einem kontemplativen Leben fähig sind.⁵⁹

Entsprechend dieser zweistufigen Glückskonzeption können die Teilnahme am öffentlichen Leben und die Ausübung politischer Herrschaft, die Thomas später der weltlichen Gewalt zuordnet, bei Aristoteles nicht als die vollkommene und höchstmögliche Verwirklichung des letzten Zieles gelten. Beide stehen jedoch in seinem Dienst, weil sie die Voraussetzung dafür schaffen, daß die wenigen Philosophen in einem der Kontemplation gewidmeten Leben die höchste Stufe des Glücks erreichen können.⁶⁰ Thomas verändert diese Konzeption, indem er einerseits das Glück des irdischen Lebens in all seinen Formen zu einer Vorstufe des ewigen Glücks erklärt, das nur in der jenseitigen Anschauung Gottes zu finden ist. Andererseits demokratisiert er diese Vorstellung, so daß nunmehr jeder Mensch auf dieses höchste, die Kräfte seiner Natur übersteigende Ziel hingeeordnet ist.⁶¹ Durch diese doppelte Umformung des aristotelischen Glücksbegriffs verändert sich auch die Wertschätzung, die dem politischen Bereich und der Ordnungsaufgabe der weltlichen Gewalt insgesamt zukommt:⁶² Sie sind nicht selbst das letzte Ziel des Menschen, aber sie dienen ihm, weil sie es dem Menschen, der als Getaufte zugleich Glied der Kirche Christi ist, erlauben, sich durch den Erwerb der Tugenden und die inneren Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auf das ewige Leben vorzubereiten.⁶³

Der Mensch ist zwar von Natur aus ein politisches Wesen, insofern ihm erst die gemeinschaftliche Existenz mit anderen zur Entfaltung seiner Anlagen verhilft, doch ist er nicht gemäß seinem ganzen Wesen und in allen Aspekten seines Menschseins auf die politische Gemeinschaft hingeeordnet. Vielmehr gilt: In seinem ganzen Sein und in allem, was er hat, soll der Mensch allein auf Gott ausgerichtet sein.⁶⁴ Während nach Aristoteles der Mensch sein volles Ziel als Mensch in der Polis verwirklicht, auch wenn einige wenige darüber hinaus ein „göttliches“ Ziel in der philosophischen

⁵⁹ Vgl. EN X, 7 – 1177 b 1–32.

⁶⁰ Vgl. EN X, 8 – 1178 a 8–29.

⁶¹ Vgl. ScG III, 39; III, 48; III, 69; sowie dazu W. Kluxen, Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: G. Bien (Hg.), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, 77–91, bes. 88ff.; und Kleber, 291 ff.

⁶² Vgl. S. Vanni Rovighi, St. Tommaso di Aquino, in: L. Firpo (Ed.), Storia delle idee politiche, economiche e sociali, vol. 2: Ebraismo e Cristianesimo. Il Medioevo, Turin 1985, 463–469f.; und Verdross, 248f.

⁶³ Vgl. De regno I, 8–9 und 14; sowie dazu Kleber, 143 ff.

⁶⁴ Vgl. S.th. I-II 21, 4 ad 3: „homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua. (...) Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum.“

Kontemplation erreichen können,⁶⁵ steht für Thomas fest, daß kein Mensch seine Vollendung durch die Hinordnung auf die politische Gemeinschaft findet. Sein höchstes Glück findet der Mensch nicht in den sozialen Handlungsgemeinschaften von Haus und Staat, sondern in der Gemeinschaft der Glaubenden, die ihn durch die Verkündigung des Evangeliums und die Sakramente des Neuen Bundes zur ewigen Seligkeit führt.⁶⁶

Deshalb bedarf es neben dem menschlichen Gesetz, das die Menschen durch Belohnungen und Bestrafungen zur Tugend anleitet, eines eigenen göttlichen Gesetzes, das über ihre inneren Willensregungen wacht, damit sie zur vollkommenen Tugend gelangen.⁶⁷ Die Grenzen, die der weltlichen Gewalt in jeder Form ihrer Herrschaftsausübung gezogen sind, rühren daher, daß der Mensch zwar von Natur aus auf die politische Existenzform hingeeordnet ist, er in dieser jedoch nicht aufgeht, weil er kraft derselben Natur auf ein außerhalb der staatlichen Gemeinschaft liegendes Ziel, auf eine höchste Erfüllung und ein äußerstes Seinkönnen in der Gemeinschaft mit Gott ausgerichtet ist. Der Gedanke des *finis ultimus* und das im irdischen Bereich unstillbare Glücksverlangen des Menschen, auf das erst die Heilsbotschaft der christlichen Offenbarung eine definitive Antwort gibt, setzen allen irdischen Gemeinschaften eine unübersteigbare Grenze, indem sie deren Ziele als vorläufige Ziele erweisen. Die irdischen Gemeinschaften sind nämlich auch ihrerseits auf Gott hingeeordnet;⁶⁸ sie sind selbst ein Teil einer universalen Ordnung, an deren Spitze Gott als „*bonum commune totius universi*“⁶⁹ steht und von der sich ihre eigene Ordnungsfunktion herleitet.⁷⁰

3.6 Das Ganze und seine Teile

Von daher muß auch das Recht der Metapher vom Teil und vom Ganzen, mit der Thomas die Hinordnung des einzelnen auf die politische Gemeinschaft gelegentlich vergleicht, deutlich relativiert werden.⁷¹ Diese Analogie steht in einer kaum auflösbaren Spannung zu zentralen Aussagen der tho-

⁶⁵ Vgl. EN X, 7 – 1177 b 27.

⁶⁶ Vgl. S.th. III 60, 3 und 61, 1.

⁶⁷ Vgl. S.th. I-II 91, 4; und E. Scully, Aquinas and Hierocracy or Church Supremacy, in: ScEs 36 (1984) 233–248, bes. 234.

⁶⁸ S.th. I-II 100, 6: „*Finis autem humanae vitae et societatis est Deus.*“

⁶⁹ S.th. III 46, 2 ad 3; ähnliche Formulierungen finden sich in: I-II 111, 5 ad 1: „*bonum commune seperatum, quod est ipse Deus*“; und II-II 26, 3: „*Deum, qui est bonum commune omnium.*“

⁷⁰ Vgl. ScG III, 98 – nr. 2740: „*Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universalis ordine contineantur, et ab illo descendant qui invenitur in rebus secundum quod a prima causa dependent. Huius exemplum in politicis considerari potest.*“

⁷¹ Vgl. In Ethicorum I, 1 – nr. 5: „*Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius*“; und S.th. II-II 58, 7 ad 2: „*bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis.*“ Vgl. auch In Politicorum I, 1; V, 2; S.th. II-II 31, 3 ad 2; und dazu Mayer, 549f. und 565f.

manischen Theologie, die darin übereinstimmen, daß sie den inkommensurablen Wert des einzelnen betonen. Als Person geht der Mensch in keinem Ganzen auf; er existiert nicht als Teil eines größeren Ganzen. Vielmehr ist er kraft seiner Fähigkeit, Gott zu erkennen und ihn zu lieben, selbst ein Ganzes, in dem *quodammodo omnia* gegeben und das Ganze des Seins in einmaliger Weise verwirklicht ist.⁷² Deshalb wird auch allein die geistige Kreatur in ihren Handlungen von Gott gemäß ihrem individuellen Sosein und nicht nur aufgrund ihrer artgemäßen Bestimmung bewegt.⁷³ Im Licht solcher Aussagen erscheint es nicht verfehlt, von einem ontologischen Primat der Person vor der politischen Gemeinschaft zu sprechen. Auch wenn dem die genannten Textstellen bezüglich der Relation des Teils zum Ganzen entgegenstehen, hält Thomas doch ausdrücklich daran fest, daß im geistigen Leben der Person die höchstmögliche Verwirklichungsform des geschaffenen Seins gegeben ist.⁷⁴

Das aristotelische Axiom *bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius* kann daher für Thomas keinesfalls den Sinn haben, daß das Gut des einzelnen dem der politischen Gemeinschaft schlechthin untergeordnet werden soll.⁷⁵ Er präzisiert dieses Prinzip vielmehr durch eine wichtige Näherbestimmung, derzufolge die individuellen Güter nur dann vor dem *bonum commune* zurücktreten müssen, wenn es sich dabei um Güter derselben Art handelt, während unter anderer Rücksicht, etwa was die Erlangung des Heils, persönliche Lebensentscheidungen oder die Verpflichtung, dem Gewissen zu folgen, betrifft, das individuelle Gut der Person über dem gemeinsamen Gut aller steht.⁷⁶ In diesem Sinn müssen die Aussagen vom Teil und vom Ganzen und der Grundsatz „das *bonum commune* ist göttlicher als das private Gut“ dann so verstanden werden, daß der einzelne zugleich auf Gott als das höchste Gut aller Menschen und auf das Gut der Gemeinschaft als das höchste der irdischen Güter hingeordnet ist; da dieses, wie er selbst, unter dem höchsten Gut steht, überragt es die individuellen Güter nur insofern, als es sich dabei um Güter derselben Art (ohne unmittelbare Heilsrelevanz) handelt.

⁷² Vgl. De Anima III,13 – nr. 790: „ut sit homo quodammodo totum eus“ und dazu E. Schockenhoff, Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther, in: ThPh 65 (1990) 481–512, bes. 488f.

⁷³ Vgl. ScG III, 113 nr. 2869: „Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui.“

⁷⁴ Vgl. S.th. I 29, 3: „persona significat id quod est perfectissimum in tota natura“; und De Potentia 9,3: „est omnium naturarum dignissima.“

⁷⁵ Vgl. ScG III, 125 – nr. 2986; III Sent. D. 32 q. 5 a 4 arg. 2; III Sent. D. 35, q. 4 a 1 arg. 2 und IV Sent. D. 2 q 1 a. 3 arg. 3.

⁷⁶ Vgl. S.th. I-II 113, 9 ad 2: „bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiat utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi“; und S.th. II-II 152, 4 ad 3: „bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis: sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus.“

3.7 Reichweite und Grenze der Gehorsamspflicht

Die doppelte Einsicht in die Notwendigkeit und immanente Begrenzung aller weltlichen Gewalt prägt auch die konkreten Erörterungen, die Thomas über die Reichweite der Gehorsamspflicht der Untertanen gegenüber ihren politischen Herrschern anstellt. In seinem Kommentar zu Röm 13 hält Thomas mit dem Apostel Paulus daran fest, daß die Herrscher ihre Macht über die Menschen im Auftrag Gottes ausüben. Es beruht daher auf einem Mißverständnis, wenn sich in der Urkirche einzelne Christen unter Berufung auf Joh 8, 36 von aller weltlichen Gewalt befreit wähnten; tatsächlich meint die in der Taufe von Christus gewährte Freiheit jene Freiheit des Geistes, durch die wir von der Sünde und vom Tod befreit sind. Erst die eschatologische Freiheit der Kinder Gottes macht alle staatliche Gewalt überflüssig. „In der Zwischenzeit jedoch“, so fährt Thomas fort, „während wir in vergänglichem Fleische wandeln, müssen wir fleischlichen Herren untertan sein.“⁷⁷

Doch gilt diese grundsätzliche Gehorsamspflicht nicht bedingungslos. Nur dort liegt ein Verstoß gegen die Tugend des Gehorsams vor, wo Befehle der weltlichen Gewalt hinsichtlich der Ordnung nicht befolgt werden, die zu ihrem Herrschaftsbereich gehört. Den Widerstand der Apostel und Märtyrer gegen die heidnische Staatsgewalt ihrer Zeit erklärt Thomas dagegen durch das Prinzip, daß jede menschliche Herrschaft unter der Herrschaft Gottes steht, wofür er sich auf die *clausula Petri* in Apg 5, 29 beruft: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Allerdings warnt Thomas zugleich vor einer zu leichtfertigen Anwendung dieses Grundsatzes, denn auch die bösen Herrscher wirken, wenn sie Gesetzesübertretungen bestrafen, kraft göttlicher Anordnung, obwohl sie sich dieser Dienstfunktion zumeist nicht bewußt sind. Umgekehrt trägt es auf seiten der Guten zu ihrem geistlichen Wohl bei, wenn sie die ungerechte Machtausübung der bösen Herrscher erdulden.⁷⁸

Auf der gleichen Linie liegt die zurückhaltende Bewertung des politischen Widerstandsrechts und des Tyrannenmords; beide werden von Thomas nur unter sehr engen Voraussetzungen zugelassen. Außer im Extremfall, d. h., wenn die Unterdrückung des Volkes durch den Tyrannen jedes erträgliche Maß übersteigt, rät er wegen der zahllosen Übel, die Aufruhr und Ungehorsam in aller Regel nach sich ziehen, von gewaltsamen Umsturzversuchen ab.⁷⁹ Auf der anderen Seite fällt sein grundsätzliches Urteil über die Tyrannei als der schlimmsten Entartungsform politischer Herrschaft nicht weniger scharf aus.⁸⁰ Zwischen den persönlichen Gefahren, de-

⁷⁷ Super epistolas S. Pauli lectura, Bd. 1, ad Romanos XIII, 1 – nr. 1017.

⁷⁸ Vgl. Super epistolas S. Pauli lectura, Bd. 1, ad Romanos XIII, 1 – nr. 1030 und 1034.

⁷⁹ Vgl. De regno I, 6: „Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyrannide.“

⁸⁰ Vgl. De regno I, 3; I, 5–6; und die an die Adresse des Königs gerichteten Warnungen vor der Gefahr des Machtmißbrauchs in: I, 10.

nen die Herrscher und ihre Untergebenen durch die Versuchungen zum Machtmißbrauch bzw. zum Ungehorsam ausgesetzt sind, waltet dabei eine spiegelbildliche Entsprechung. Ebenso gilt jedoch auch im positiven Sinn: Wie der Fürst, der weder Ehre noch Reichtum sucht, in der gerechten Herrschaft zum Wohle des Ganzen sein höchstes irdisches Glück findet, so sieht Thomas im Gehorsam des Untergebenen die höchste der moralischen Tugenden. Doch hängt der sittliche Wert des Gehorsams stets davon ab, daß in allem menschlichen Gehorchen vor allem Gott gehorcht wird, denn um seinen willen verachtet der Gehorsame seinen widerstrebenden Eigenwillen,⁸¹ wobei Thomas freilich auch in diesem Fall als Ideal vorschwebt, daß der Gehorchende in freier Wahl und aus eigener Einsicht in das Notwendige einwilligt.⁸²

Dagegen schuldet kein Mensch einem anderen Menschen bezüglich seiner inneren Willensbewegungen Gehorsam. Hier gilt vielmehr wiederum Apg 5, 29, wonach man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen. Dieser Grundsatz läßt sich auch so formulieren, daß der Mensch allein Gott in allen Handlungen, den äußeren wie den inneren, unterworfen ist, während er seinen weltlichen Vorgesetzten immer nur bezüglich gewisser Dinge Gehorsam schuldet. Gemeint sind damit die menschlichen Angelegenheiten, die der weltlichen Gewalt anvertraut sind; befiehlt ein Vorgesetzter dagegen etwas, das außerhalb seines Kompetenzbereichs liegt, so ist ihm niemand zum Gehorsam verpflichtet. Diese Einschränkung gilt insbesondere dann, wenn sein Befehl in die körperliche Privatsphäre eingreift und persönliche Willensentscheidungen wie die Bereitschaft zur Eheschließung, zur Kinderzeugung oder zum zölibatären Leben betrifft.⁸³ Wer auch in solchen Dingen gehorcht, dessen Gehorsam hat keinerlei sittlichen Wert mehr. Thomas spricht in diesem Zusammenhang von der *oboedientia indiscreta*, der es an der rechten Unterscheidungsfähigkeit mangelt, während vollkommen nur der Gehorsam genannt wird, der nicht einfachhin in allem, sondern in all dem und nur dem gehorcht, was erlaubt ist.⁸⁴

Im Anschluß an das augustinische Wortspiel *quod sint regna nisi magna latrocinia* und seine bekannte Umkehrung kann Thomas die Grenzen der Gehorsamspflicht gegenüber der weltlichen Gewalt noch grundsätzlicher bestimmen: Da der Glaube an Christus die Ordnung der Gerechtigkeit nicht aufhebt, sondern bestärkt, hebt er auch den Gehorsam der Gläubigen gegenüber ihren weltlichen Herrschern nicht auf. Doch sind die Gläubigen wie alle Menschen ihren Herrschern nur insoweit zum Gehorsam verpflichtet, als die Ordnung der Gerechtigkeit dies erfordert: „Wenn sie [die Inhaber der weltlichen Gewalt] also keine gerechte Herrschaft ausüben, sondern

⁸¹ Vgl. S.th. II-II 104, 3; 104, 4; und 104, 5 ad 2.

⁸² Vgl. S.th. II-II 104, 1 ad 1.

⁸³ Vgl. S.th. II-II 104, 5 ad 2.

⁸⁴ Vgl. S.th. II-II 104, 5 ad 3.

diese an sich gerissen haben oder wenn sie etwas Unrechtes vorschreiben, sind die Untergebenen nicht verpflichtet, ihnen zu gehorchen.“⁸⁵

4. Das höchste Gut des Menschen und die Aufgabe der geistlichen Gewalt

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß die politische Existenzform des Menschen in seiner anthropologischen Verfassung als Gemeinschaftswesen und im moralischen Tugenderwerb als seiner sittlichen Grundaufgabe angelegt ist. Die weltliche Gewalt, der die Sorge für das *bonum commune* aufgetragen ist, bleibt dadurch auf doppelte Weise begrenzt: Ihre Vollmacht bezieht sich (1) nur auf die äußeren Handlungen der Menschen, die sie notfalls durch die Androhung von Strafen auf das gemeinsame Gut hinlenken soll, nicht aber auf den inneren Gewissensbereich; deshalb endet die Gehorsampflcht gegenüber den Inhabern der weltlichen Gewalt (2) dort, wo deren Anordnungen der moralischen Ordnung widersprechen.

Diese immanenten Begrenzungen der politischen Sphäre, die der Ausübung aller weltlichen Gewalt unverrückbare Schranken auferlegen, werden in der politischen Theologie des Thomas auf eine noch radikalere konstitutive Beschränkung aller weltlichen Macht zurückgeführt. Auch wenn die politische Herrschaftsausübung den Bedürfnissen der menschlichen Natur entspricht, insofern sie die gemeinschaftsbezogenen Handlungen der Menschen auf das gemeinsame Gut aller hinlenkt, stellt das Leben in den politischen Handlungsgemeinschaften, in denen sich das gemeinsame Tugendstreben vollzieht, doch nicht die höchste Bestimmung des Menschen dar: „Das letzte Ziel der (im Staat) zusammengeführten menschlichen Vielzahl ist es nämlich nicht, der Tugend gemäß zu leben, sondern durch das tugendgemäße Leben zum Genuß des Göttlichen zu gelangen.“⁸⁶ Wäre dieses Ziel aus den Eigenkräften der menschlichen Natur erreichbar, würde es den politischen Herrschern zufallen, die Handlungen der Menschen auch auf diese höchste Vollendung hin zu lenken. Da der sterbliche Mensch dieses äußerste Gut jedoch nicht aus natürlicher Kraft, sondern allein durch göttliche Gnade erreichen kann, bedarf es eines anderen, eben göttlichen Gesetzes, um ihn zu diesem Ziel zu führen: „Daher bedarf der *homo christianus*, dem durch Christi Blut eine solche Seligkeit erkaufte wurde und der zu ihrer Erlangung das Siegel des Heiligen Geistes erhielt, einer anderen geistlichen Fürsorge, durch die er zum Hafen des ewigen Heils geleitet wird; diese Fürsorge wird den Gläubigen durch die Diener der Kirche Christi zuteil.“⁸⁷

⁸⁵ S.th. II-II 104, 6 ad 3; vgl. dazu R. J. Regan, Aquinas on Political Obedience and Disobedience, in: *Thought* 56 (1981) 77–88, bes. 80f.

⁸⁶ De regno I, 14: „Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.“

⁸⁷ De regno I, 14.

Aus der Perspektive der eschatologischen Hoffnung, daß das in diesem Leben unerfüllbare Glücksstreben des Menschen seine Erfüllung in dem von Gott verheißenen ewigen Leben findet, ergibt sich eine Relativierung auch der höchsten innerweltlichen Güter: Diese verbleiben, auch wenn unter ihnen eine Hierarchie besteht, nach der die Handlungsziele der einzelnen auf das vorrangige Ziel der Gemeinschaft hingebordnet werden, prinzipiell im Bereich der vorletzten Ziele. Der Aufgabenbereich der weltlichen Macht beschränkt sich daher auf das Irdische, während die Ausrichtung der Menschen auf das letzte Ziel unter die Zuständigkeit Christi und seiner Kirche fällt. Für das Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten folgt daraus: Die letzte und höchste Gewalt über den Menschen steht nur Gott zu, der diesen über seine natürliche Vollendung hinaus zur Teilnahme an seinem göttlichen Leben beruft und die Gnade des Heiligen Geistes in sein Inneres legt, die ihn zur Erlangung dieses Zieles befähigt. Anders als die Gesetze der weltlichen Gewalt beruht die Wirkung des göttlichen Gesetzes, das den Menschen zu seinem letzten Ziel hinlenkt, nicht auf Zwangsausübung und Strafandrohung; es entfaltet seine Kraft vielmehr durch das Wirksamwerden der Liebe, die durch die Gnade Christi in die Herzen der Gläubigen ausgegossen ist.⁸⁸

4.1 *Christus als ‚caput ecclesiae‘ und als Haupt aller Menschen*

Obwohl die *lex nova* mit dem inneren Leben der Gnade in eins fällt – *principaliter est ipsa gratia Spiritus Sancti* –, und daher auch die besondere Vollmacht, die den Dienern der Kirche zum Wohl der Gläubigen übertragen ist,⁸⁹ in erster Linie eine *cura spiritualis* meint, vollzieht sich für Thomas das Handeln der Kirche nicht nur in einer geistlich-innerlichen Sphäre, die für das Wirken der weltlichen Gewalt ohne Belang wäre. Der Umstand, daß ihre Untertanen nicht nur der politischen Gemeinschaft angehören, sondern als getaufte Christen zugleich Glieder der Kirche sind, in der sie durch die Verkündigung der *doctrina Christi* und den Empfang der Sakramente zu einem äußersten Seinkönnen geführt werden, das ihre natürliche Vollendung in den irdischen Handlungsgemeinschaften übersteigt, verändert auch die Grundlagen der weltlichen Macht. Neben ihrer schöpfungstheologischen Herleitung aus dem Gedanken der göttlichen Weltregierung tritt bei Thomas nämlich auch eine explizit christologische Begründung der geistlichen Gewalt und der weltlichen Herrschaft, über deren Konsequenzen für

⁸⁸ Vgl. S.th. I-II 91, 4 und 5: „Et hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum: lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quae in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur.“ Vgl. auch S.th. I-II 106, 1: „Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus.“; und I-II 107, 1: „lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis.“ I-II 107, 1 ad 2: „Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris.“

⁸⁹ Vgl. S.th. II-II 147, 3.

das genaue Verhältnis beider Größen zueinander sich in seinem Werk allerdings unterschiedliche Aussagen finden. Um dieses anfängliche Schwanken besser zu verstehen, ist es hilfreich, nach der Bedeutung zu fragen, die dem Heilswerk Christi, durch das Gott die Menschen zur ewigen Seligkeit führt, nicht nur für die Kirche, sondern für die gesamte Menschheit zukommt.

In der Menschwerdung seines Sohnes hat Gott dem Menschen den Weg des Heils erschlossen; indem Christus unsere Natur annahm und ein menschliches Leben führte, hat er uns den Weg zur ewigen Seligkeit aufgezeigt.⁹⁰ Nach seiner Auferstehung wurde er daher von Gott zum Haupt aller Menschen eingesetzt; ihm ist alles unterworfen, da ihm der Vater alles zu Füßen legte (vgl. Hebr 2, 8).⁹¹ Als Haupt seiner Kirche übt Christus zugleich die *iudiciaria potestas* über die gesamte Menschheit aus, deren Natur er in seiner Menschwerdung annahm und in seiner Erhöhung zum Vater mit seiner göttlichen Natur vereinte. Die *iudiciaria potestas* hat Christus somit nicht nur als *caput ecclesiae*, sondern kraft seiner Stellung als Haupt aller Menschen inne, wobei ihm die *gratia capitis* aufgrund der hypostatischen Union auch in seiner menschlichen Natur zukommt.⁹² Unter den göttlichen Personen ist Christus in besonderer Weise geeignet, als höchster Herr und Richter aller Menschen eingesetzt zu werden, weil er ihnen kraft seiner menschlichen Natur besonders nahe ist und weil er durch seinen Tod und seine Auferstehung zugleich der „Urheber ihres Heils“ (Hebr 2, 10) wurde.⁹³

4.2 Thomas als Vertreter hierokratischer Anschauungen?

Die Vorstellung, daß dem erhöhten Christus alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen ist, gehört zu den biblischen Ursprüngen der politischen Theologie des Mittelalters. Sie muß jedoch keineswegs im Sinne einer hierokratischen Legitimation politischer Herrschaft verstanden werden, auch wenn ihr bei den meisten mittelalterlichen Autoren (bis hin zu Thomas' Zeitgenossen Bonaventura) ein Gefälle nach dieser Richtung hin innewohnt. Anklänge an eine solche hierokratische Herrschaftsbegründung, die sich mit der christologischen Idee vom Haupt aller Menschen und ihrer ekklesiologischen Ausdeutung im Sinne eines „politischen Augustinismus“

⁹⁰ Vgl. S.th. III, Prologus: „Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, (...) viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus.“

⁹¹ Vgl. S.th. III, 59, 2.

⁹² Vgl. S.th. III, 59, 2: „sed hoc pertinet ad gratiam capitis, quam Christus in humana natura accepit.“

⁹³ Vgl. S.th. III, 59, 2: „competit autem Christo hoc modo secundum humanam naturam iudiciaria potestas, propter tria. Primo quidem, propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines. Sicut enim deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus, operatur; ita iudicat per hominem Christum homines, ut sit suavius iudicium hominibus“; und III, 59, 2 ad 2. Vgl. dazu M. Seckler, Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes, in: RFNS 66 (1974) 636–652.

verbinden kann,⁹⁴ finden sich auf den ersten Blick auch bei Thomas. Es verwundert daher nicht, daß ihn die politische Ideengeschichtsschreibung lange Zeit zu den Vertretern einer papalistischen Theorie zählte, welche die mittelalterliche Zwei-Schwerter-Lehre (vgl. Lk 22, 38) im Sinne einer Oberlehnshoheit des Papstes über den weltlichen Bereich interpretiert.⁹⁵ In der Tat gibt es in seinem Werk Textstellen, die Thomas der hierokratischen Tradition zuzuordnen scheinen; in dem *Quodlibetum* 13, 1 [19] ad 2, dessen Echtheit allerdings umstritten ist, werden die Könige ausdrücklich als *vasalli ecclesiae* bezeichnet.⁹⁶ Ähnliche Texte aus dem Sentenzenkommentar sind uneindeutig, da sie auch eine Interpretation zulassen, die sich allein auf den besonderen Fall des Kirchenstaates bezieht. Da hier die weltliche und die geistliche Gewalt in der Hand des Papstes vereint sind, kann in dieser konkreten historischen Situation seine weltliche Gewalt als von seiner geistlichen abgeleitet angesehen werden.⁹⁷ Die auf den Papst bezogenen Worte *utriusque potestatis apicem tenet* können in diesem Text nicht im Sinne einer hierokratischen Legitimation jeder weltlichen Herrschaft gemeint sein, so daß die weltliche Autorität des Papstes nicht nur im eigenen Kirchenstaat, sondern über sämtliche Herrscher der christlichen Welt als Ausfluß seiner geistlichen Vollmacht betrachtet werden müßte. Eine solche papalistische Theorie stünde nämlich in einem kaum auflösbaren Widerspruch zu dem Grundsatz, den Thomas unter Berufung auf Mt 22, 21 (*reddite quae sunt Caesaris Caesari*) unmittelbar vor diesem Satz anführt: „In den Dingen, die zum *bonum civile* gehören, ist der weltlichen Gewalt mehr als der geistlichen zu gehorchen.“⁹⁸

Eine schon vom Kontext her naheliegende nicht-hierokratische Auslegung dieser Stelle deckt sich auch mit der Interpretation, die Thomas' *Summa theologiae* I-II 105, 2 ad 7 von Dtn 17, 8–9, dem *locus classicus* der mittelalterlichen Lehnstheorie, gibt, so daß zwischen Sentenzenkommentar und *Summa theologiae* weder eine Weiterentwicklung noch ein Bruch der thomanischen Anschauung konstruiert werden muß. Während die papalistischen Kanonisten die Anweisung des Buches *Deuteronomium*, die einfachen Richter sollten vor schwierigen Entscheidungen „zu der Stätte hinaufziehen, die der Herr auserwählt, und vor die levitischen Priester und den Richter treten, der dann amtiert“ (17, 9), auf den *summus pontifex* und den päpstlichen Hofstaat bezogen, gibt Thomas eine andere Erklärung dieser Stelle: Mit dem „heiligen Ort“, den Gott für die Urteilsfindung in Zweifels-

⁹⁴ Vgl. Y. Congar, Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Eglise et celle d'Etat, in: *ders.*, Thomas d'Aquin, 691–708, bes. 697.

⁹⁵ Vgl. Zippelius, 67.

⁹⁶ Vgl. Scully, 239.

⁹⁷ Vgl. In II Sent. d. 44 exp. text. ad 4: „In his autem quae ad bonum civile pertinent est magis oboediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Mat. 22, 21: *reddite quae sunt Caesaris Caesari*, nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet.“

⁹⁸ Ebd.

fallen festgelegt hat, ist nicht nur die päpstliche Vollmacht, sondern auch die des höchsten weltlichen Richters gemeint. Beide fallen ihr Urteil im jeweiligen Bereich kraft eigenen Rechts, der *summus sacerdos* bezüglich der *caeremonia divini cultus* und der *summus iudex populi* in allem, was die *iudicia hominum* angeht, ohne daß zwischen ihnen Kompetenzstreitigkeiten erwachsen müßten oder irgendein Unterordnungsverhältnis bestünde.

Die Einschätzung, die Thomas dem breiten Sammelbecken hierokratischer Theorien des Mittelalters zuordnet, verdankt sich, so belegen diese Texte, weniger einer genauen Werkkenntnis als vielmehr der Wirkungsgeschichte einer einzigen Schrift. Das Opusculum *De regno ad regem Cypri* wurde jahrhundertlang als Ganzes unter dem Namen des Thomas überliefert, so daß diesem auch die Partien zugeschrieben wurden, die sein Schüler Ptolemäus von Lucca, ein überzeugter Anhänger der papalistischen Richtung, nach dem Tod des Thomas ergänzte.⁹⁹ Da auch der Kommentar zur Politik des Aristoteles unvollendet blieb, lag es nahe, daß die Nachwelt *De regno* als ein Werk in der Tradition mittelalterlicher Fürstenspiegel betrachtete, das die politischen Anschauungen des Aquinaten in komprimierter Form wiedergab und in dieser Hinsicht dem *Policraticus* des Johannes von Salisbury, dem *De regimine christianus* des Jacobus de Viterbo, Dantes *Monarchia* oder dem *Defensor pacis* des Marsilius von Padua vergleichbar ist.

Bei genauer Betrachtung zeigt sich freilich, daß keine der Stellen aus *De regno*, die von den meisten Auslegern als authentisch angesehen werden, eine unmittelbare Oberhoheit des Papstes über sämtliche weltlichen Herrscher innerhalb der *christianitas* aussagt. Selbst in dem häufig zitierten Text aus *De regno* I, 14, in dem Thomas – in Übereinstimmung mit seinen sonstigen Anschauungen – eine Unterordnung der Politik unter das höchste Glück des Menschen lehrt, kann die geistliche Suprematie des Papstes nicht so verstanden werden, daß sie ihm ein direktes Eingriffsrecht in die Regierungsgewalt der weltlichen Herrscher verleiht. Thomas vergleicht das Verhältnis, in dem die Politik als das Vorletzte zum Heil als dem Letztgültigen steht, mit der Beziehung, die zwischen Steuermann und Schiffbauer oder zwischen Befehlshaber und Waffenschmied herrscht: So wie derjenige, der hinsichtlich des letzten Zieles Anordnungen trifft, denjenigen befiehlt, die in den auf das letzte Ziel hingeorordneten Bereichen tätig sind, so befiehlt der Steuermann dem Schiffbauer, welche Art von Gefährt er für welche Zwecke der Seemannskunst erbauen soll; desgleichen folgt der Waffenhersteller den Anweisungen seines Befehlshabers, der ihm vorschreibt, welche Waffen er zum Kriegführen benötigt. Keineswegs implizieren diese die unteren Tätigkeitsformen auf das höhere Ziel hinlenkenden „Befehle“ aber eine genauere Anordnung darüber, wie die jeweiligen Tätigkeiten zu verrichten sind; diese bleiben vielmehr in ihrer Eigengesetzlichkeit gewahrt.

⁹⁹ Vgl. Ullmann, 272; und O. O'Donovan/Joan Lockwood O'Donovan (Eds.), From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought, Cambridge 1999, 321.

So eindeutig die Vergleiche zwischen Steuermann und Schiffbauer oder zwischen Befehlshaber und Waffenschmied eine Unterordnung der letzteren unter die erstgenannte Tätigkeit beinhalten, so wenig darf die handwerkliche Sorgfalt des angeordneten Werkes in ihrem jeweiligen Eigenbereich verletzt werden. Tatsächlich sind die Ergebnisse der nachgeordneten Tätigkeiten – das zum Auslauf fertigstehende Schiff oder die zum Einsatz bereiten Waffen – nur dann für die übergeordneten Ziele des Steuermanns oder Befehlshabers taugliche Instrumente, wenn Schiffbauer und Waffenschmied während des Herstellungsvorgangs dessen eigene Regelmäßigkeit ungehindert von äußeren Eingriffen beachten konnten. Von der Bild- auf die Sachebene übertragen lehrt auch die für eine papalistische Ausdeutung am ehesten geeignete Stelle aus dem Gesamtwerk des Aquinaten daher zwar eine eindeutige Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche Suprematie des *summus pontifex*, aber eben keine unmittelbare Oberhoheit des Papstes über die weltlichen Herrscher, die ihn zu direkten Eingriffen in deren Regierungshandeln ermächtigen könnte.¹⁰⁰

4.3 Die christologische Begründung der weltlichen Herrschaft

Auf dem Hintergrund des bislang analysierten Textbefundes überrascht es nun nicht mehr, daß die christologische Idee vom Haupt aller Menschen, in der die politische Theologie des Thomas verankert ist, entgegen den unter seinen Zeitgenossen verbreiteten hierokratischen Anschauungen bei ihm eine andere Auslegung findet. Daß Christus alle Herrschaft im Himmel und auf Erden gemäß seiner menschlichen Natur übertragen ist, ermöglicht es nämlich, daß er die Ausübung dieser Herrschaft seinerseits Menschen überträgt, die sie dann in dem Bereich, der ihnen zugewiesen ist, in eigener Verantwortung wahrnehmen.¹⁰¹ Thomas findet für diese christologische Begründung politischer Herrschaft eine biblische Bestätigung in dem alttestamentlichen Bericht von der Einsetzung der Richter durch Mose (vgl. Dtn 1, 16–17): So wie diese zum Richten bestellt und zugleich auf das Gericht Gottes verwiesen werden, üben auch die Inhaber der weltlichen Gewalt ihre Herrschaft im Namen Christi aus. Dies gilt auch für die ungläubigen Fürsten, denen ihre getauften Untertanen daher in allen weltlichen Belangen Gehorsam schulden; nur wenn ein bereits getaufter Fürst der Apostasie verfällt oder zum Schismatiker wird, verliert er seinen Herrschaftsanspruch. Bekehren sich dagegen die Untertanen eines ungläubigen Fürsten zum christlichen Glauben, hebt dies ihre Gehorsamspflicht im Rahmen des menschlichen Gesetzes nicht auf. Vielmehr bleibt in solchen Fällen – Thomas denkt in erster Linie an die historische Situation der urchristlichen

¹⁰⁰ Vgl. *Scully*, 240.

¹⁰¹ Vgl. *S.th.* III 59, 2: „quamvis apud Deum remaneat primaeva auctoritas iudicandi, hominibus tamen committitur a Deo iudiciaria potestas respectu eorum qui eorum iurisdictioni subiiciuntur.“

Gemeinden – der Grundsatz in Kraft: „Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione.“¹⁰²

4.4 Gemäßigter Dualismus zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt

Diese und andere Texte¹⁰³ aus der *Secunda Pars der Summa theologiae* belegen, daß Thomas spätestens am Ende seines Lebens (wenn er überhaupt jemals anders gedacht hat) die hierokratischen Anschauungen seiner Zeitgenossen überwand und zu einer gemäßigt dualistischen Position gefunden hat. Geistliche und weltliche Gewalt stehen demnach nicht im Verhältnis einer einseitigen Über- und Unterordnung, sondern sie nehmen innerhalb der einen christlichen *communitas* aufeinander bezogene, doch nicht auseinander ableitbare Funktionen in autonomer Eigenregie wahr. Die Inhaber der geistlichen Gewalt stehen nur insofern über denen der weltlichen, als sie deren Handeln auf das höchste und letzte Ziel aller Menschen hinlenken. Der irdische Frieden, dem die Herrscher dienen sollen, findet seinen letzten Sinn nicht in sich selbst, sondern darin, daß er allen Menschen die Vorbereitung auf ein Glück ermöglicht, das die Grenzen der Natur übersteigt.

Doch berechtigt der Vorrang der geistlichen Gewalt diese keineswegs zu direkten Eingriffen in die innere Autonomie der politischen Sphäre. Entsprechend dem theologischen Axiom, wonach die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet und ihrem eigenen Ziel entgegenführt, soll das politische Handeln der weltlichen Gewalt vielmehr so auf das letzte Ziel aller Menschen hingeeordnet werden, daß diese in ihrer inneren Regelmäßigkeit und Eigenlogik nicht verletzt wird. Die weltlichen Herrscher und Könige sind den Priestern daher in allem untertan, was ihr eigenes Heil und das ihrer Untertanen anbelangt, während diese ihnen umgekehrt in allen irdischen Angelegenheiten unterworfen sind.¹⁰⁴

Die Konzeption einer wechselseitigen Unterordnung von geistlicher und weltlicher Gewalt bei voller Wahrung ihrer Eigenständigkeit im jeweiligen Bereich findet ihre eigentliche theologische Begründung in dem Umstand, daß die Gläubigen der Kirche Christi während ihrer irdischen Pilgerschaft als Bürger zweier Welten leben, die einander gleichwohl zugeordnet bleiben.¹⁰⁵ Kraft ihrer natürlichen Freundschaft mit allen Menschen gehören sie der *civitas terrena* an, in deren Rechtsordnung Thomas den geschöpflichen

¹⁰² S.th. II-II 10, 10. Vgl. auch II-II 12, 2: „distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, quod non tollitur ius humanum“; und II-II 10, 10 ad 2: „praelatio Caesaris praeexistat distinctioni fidelium ab infidelibus: unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem.“

¹⁰³ Vgl. S.th. II-II 104, 6 und 147, 3.

¹⁰⁴ Vgl. De regno I, 15: „Si igitur (...) qui de ultimo fine curam habet, praeesse debet his, qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit, quod rex, sicut dominio et regimini, quod administratur sacerdotis officium, subdi debet, ita praeesse debet omnibus humanis officiis, et ea imperio sui regiminis ordinare“; und dazu Scully, 240.

¹⁰⁵ Vgl. Ullmann, 271: „Bipolarity or a double ordering of things took the place of unipolarity.“

Nachvollzug der göttlichen Weltregierung sieht. Durch das Evangelium und den Empfang der Taufe dagegen werden sie dem Leib Christi eingegliedert und zu Königen und Priestern eines neuen Volkes bestellt, dessen eigenes Recht das Leben der Gnade ordnet.¹⁰⁶ Dem *populus fidelis* in der *ecclesiae* die anzugehören und von Christus durch den Dienst der Kirche die Heilmittel zu empfangen, die ihn zur Freundschaft mit dem dreieinigen Gott führen, ist das geistliche Vorrecht des getauften Christen gegenüber dem natürlichen Menschen, dem er als Bürger der politischen Gemeinschaft gleichwohl zur Seite gestellt bleibt.¹⁰⁷

5. Ergebnis

Thomas hat seine politische Theologie nicht im luftleeren Raum entwickelt; er denkt und schreibt in einer Zeit, in der das Papsttum mit den weltlichen Herrschern eine erbitterte Auseinandersetzung um die Vorherrschaft innerhalb der *christianitas* führt.¹⁰⁸ Anders als die meisten seiner Zeitgenossen und Nachfolger widersteht Thomas der Versuchung, den Gedanken der päpstlichen Universalmonarchie durch eine umfassende hierokratische Theorie politischer Herrschaft zu untermauern. Ebenso wenig verfällt er in das entgegengesetzte Extrem einer religiösen Überhöhung der weltlichen Gewalt; auch der Gedanke der Sakralität weltlicher Macht blieb ihm fremd. Die weltliche Gewalt verfügt über eine eigene naturrechtlich begründete Legitimation, doch übt sie nur eine Dienstfunktion aus, insofern ihr Wirken, wie das der geistlichen Gewalt, dem Menschen dazu verhelfen soll, sich auf die Erlangung seines höchsten Zieles vorzubereiten. Thomas vermittelt also zwischen den beiden in den politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit konkurrierenden Anschauungen, indem er „der Gemeinschaft des Staates zwar innerhalb des irdischen Bereichs Vollkommenheit zusprach, ihr aber zugleich nur die Rolle einer Vorstufe für das transzendente Ziel der Anschauung Gottes zubilligt“¹⁰⁹. Durch diese Lösung, die den Staat in seiner säkularen Eigengesetzlichkeit anerkennt und ihn zugleich auf die Regelung der weltlichen Angelegenheit beschränkt, greift Thomas seiner Zeit weit voraus. Auf der Linie dieses gemäßigten Dualismus, demzufolge geistliche und weltliche Gewalt in ihrer eigenen Ordnung je eigene Ziele verfolgen und sich dadurch gegenseitig beschränken, hat sich die europäische Verfassungsgeschichte in eine Richtung entwickelt, in der sie die Kultur des Individualismus, das politische Widerstandsrecht, das System der Gewaltenteilung, die Konzeption vorstaatlicher, überpositiv geltender Menschenrechte und die Idee des Rechtsstaats hervorbrachte.

¹⁰⁶ Vgl. De regno I, 14: „omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius, reges et sacerdotes dicuntur.“

¹⁰⁷ Vgl. S.th. I-II 99, 2–3 und I-II 100, 2; sowie dazu *Froelich*, 618 f.

¹⁰⁸ Vgl. HKG III/2, 237–296.

¹⁰⁹ *Struwe*, 155.

Ohne die epochenspezifische Prägung seines Denkens durch die Fragestellungen seiner Zeit leugnen oder ihn zu einem Modernen *avant la lettre* stilisieren zu wollen, kann deshalb gesagt werden: Thomas gehört nicht in die Ahnengalerie des politischen Totalitarismus, sondern zu den geistigen Wegbereitern einer partnerschaftlich-dualen Beziehung zwischen Glaube und Kultur, zwischen Religion und Politik oder auch zwischen Kirche und Staat; er steht für eine kooperative Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, wie sie später für das Selbstverständnis des demokratischen Rechtsstaats maßgeblich wurde. Die implizite Modernität seiner politischen Theologie und ihre Anschlußfähigkeit an unsere heutigen Fragestellungen zeigen sich auch darin, daß die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Beziehung zum Staat in den unterschiedlichen Ausprägungen seiner jeweiligen Herrschaftsform auf eine Weise zum Ausdruck bringen konnte, die in den Grundzügen mit dem Modell des Thomas übereinstimmt.¹¹⁰

¹¹⁰ Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ Nr. 25; 40; 43; 74 und bes. 76.