

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 11 (1964)

**Artikel:** Verfassungstheorie bei Thomas von Aquin und moderne Politik

**Autor:** Schmölz, Franz-Martin

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761589>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

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

FRANZ-MARTIN SCHMÖLZ OP

## Verfassungstheorie bei Thomas von Aquin und moderne Politik

Für viele mag es müßig, ja nutzlos erscheinen, daß wir uns heute mit der mittelalterlichen Institutionenproblematik befassen. « Mittelalter » bezeichnet ja im Verständnis vieler eine Zeit, die, vom Gang der Geschichte längst in die Archive verbannt, überholt und durch Neues abgelöst ist. Vor allem wenn es sich um die politischen Institutionen jener historischen Epoche handelt, glaubt der moderne Geist, daß man sie getrost auf sich beruhen lassen kann. Was haben sie uns auch zu sagen, die wir längst Bürger einer universalen Welt geworden sind, entwachsen mittelalterlicher Enge und bereits hineingestellt in die anbrechende Zukunft interplanetarischer Systeme ?

Dieser Auffassung stehen mehrere, wissenschaftlich gut fundierte Meinungen entgegen, die eine Beschäftigung mit den politischen Institutionen des Mittelalters sehr wohl zu rechtfertigen vermögen. Einmal ist die ganz allgemeine Tatsache zu erwähnen, daß spätere geschichtliche Epochen sich nie ganz freimachen von der historischen Tradition, aus der sie erwachsen sind. Das gilt in besonderem Maße von der ungeheuren geistigen Kraft des hohen Mittelalters, die weiterwirkt und die z. B. Friedrich Heer zu der beachtenswerten Feststellung genötigt hat : « Der Westen wie auch die östliche Welt unserer Tage leben in breiten Bereichen vom Erbe des hohen Mittelalters » <sup>1</sup>.

Als zweiter und bei weitem wichtigster Grund, warum wir es nicht nur für gerechtfertigt, sondern sogar für notwendig halten, uns mit der Politik des hohen Mittelalters zu befassen, ist die schon erwähnte spezifische Problematik unserer Tage : die sich anbahnende Epoche einer

<sup>1</sup> Friedrich HEER : Mittelalter. Kindler Verlag, Zürich 1961, 747 S.

universalen Weltgesellschaft, die neue Probleme mit sich bringt, die mit der herkömmlichen Terminologie und mit den alten Formen der Wissenschaft aus der Nationalstaatenära nicht gelöst werden können. Neue politische Ordnungseinheiten sind im Entstehen, die über den bisherigen einzelstaatlichen Formen errichtet werden und so der veränderten Situation Rechnung tragen sollen. Damit ist auf einen Schlag das Mittelalter aktueller geworden; es wird doch vom selben charakteristischen Merkmal getragen, das auch unsere Zeit auszeichnen soll: *von der universalen Ordnungseinheit*, in der die gesamte zivilisierte Menschheit einbezogen ist.

### Die mittelalterliche Ordnungseinheit

Wenn man schon das Wagnis unternimmt, die heutige Welt mit der des Mittelalters in einem Vergleich zusammenzubringen, muß man sich allerdings einer wesentlichen Unterscheidung bewußt sein. Von Einheit und Universalität in der heutigen Welt kann allenfalls die Rede sein, wenn man sich auf die empirische Ebene beschränkt, auf der der Fortschritt der Technik eine rapide Überwindung räumlicher Distanzen und auf der die Entwicklung der Kommunikationsmittel eine ebenso rapide Übermittlung von Nachrichten ermöglicht hat. Dagegen sind wir weit davon entfernt, von einer Einheit in dem Bereiche sprechen zu können, den wir uns seit Marx « geistigen Überbau » zu nennen angewöhnt haben. Das war im Mittelalter gerade umgekehrt. Von einer Einheit im ersten Sinne konnte keine Rede sein; das bedarf keiner Erläuterung. Mittelalterliche Ordnungseinheit ist nur im geistigen, kulturellen, ja religiösen Bereich zu suchen. Die Universitas Christiana wurde von der Theologie her entworfen, der freilich ein philosophisches Menschenbild zugrundelag, eine gemeinsame Natur, die allen Menschen zukam, die ihre Aktualisierung von der transzendenten Realität her erfuhr. Diese Realität war klar genug erkannt, um auch die politische Realität durchformen zu können. Es ist wichtig festzuhalten, daß auf diese Weise eine gemeinsame geistige Basis vorhanden war, die theologisch durch den Glauben an Gott, an Christus und an die eucharistische Institution und ihre verbindliche, verbindende Sozialwirksamkeit, philosophisch durch die *lex aeterna*-Lehre gegeben war, die das ewige Ordnungsgesetz verkündete, das für alle Geltung besaß.

Was immer auch innerhalb dieses festen Rahmens für Kämpfe stattgefunden haben, diese gemeinsame Grundlage war verbindlich. In der

politischen Wirklichkeit und Praxis des Mittelalters allerdings war von einer Einheit nicht die Rede. Es gab eine Unzahl kleiner und kleinster politischer Institutionen und Rechte, die oft genug miteinander im Widerstreit lagen, die dem Forscher heute nicht geringe Schwierigkeiten bereiten, wenn er den Versuch unternimmt, sich ein Bild jener Zeit zu machen.

Das Mittelalter zeigt sich also in seiner seltsam zwielichtigen Problematik. Auf der einen Seite : Einheit im geistigen Konzept, Einbau der politischen in die ontische, geistige, religiöse Ordnung. Einheit von Volk, Gesellschaft und gesellschaftlicher Organisation, Zusammenhang zwischen Repräsentierten und Repräsentanten. Auf der andern Seite aber : lokale Beschränkung, separate (um nicht zu sagen separatistische) Territorialverwaltung, keine Einheit des christlichen Abendlandes in der politischen Praxis. Und aus eben dieser letztgenannten Tatsache ergab sich das, was moderne Historiker die Gefahr für die Einheit des Abendlandes « von unten » nannten. Von hier aus bahnten sich *die Auflösung, der Zerfall, der Übergang* in die Zeit des Nationalstaates an.

In dieser Situation steht Thomas von Aquin, von dem wir wohl annehmen dürfen, daß er alle diese Vorgänge mit wachsamem Interesse verfolgt. Von der hohen Warte seines geistigen Standards aus konnte er die Zerfallerscheinungen der politischen Realität beobachten und mit den beginnenden Säkularisierungstendenzen durch die pagane Philosophie in Zusammenhang bringen. Gleichzeitig sah er, daß das vergebliche Bemühen seiner Kollegen an der juristischen Fakultät in Bologna, in dieser wirren Situation die Idee eines *diritto commune* zu retten<sup>2</sup>, die Auflösungstendenzen nicht aufzuhalten vermochte. So legt sich nun der Gedanke nahe, ob die politische Theorie des Aquinaten nicht als letzter gewaltiger Versuch zu verstehen sei, die Idee der mittelalterlichen Ordnungseinheit und des christlichen Universalismus zu retten – und nicht nur die *mittelalterliche* Ordnungseinheit, sondern die seinsmäßige, die ja über einen historischen Zeitabschnitt hinaus allgemeine Geltung besitzt.

<sup>2</sup> Vgl. Heinrich MITTEIS : Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnsezeitalters. Weimar 1962<sup>7</sup>, XII-486 S., S. 432 f.

### Die politische Institution bei Thomas von Aquin

Der große geistige Ordnungsaufbau Thomas von Aquins ist unerläßlich, um die richtige Plazierung, um Wert und Gewicht einer Teilfrage einschätzen zu können. Wir brauchen ihn hier nicht zu wiederholen, weil wir uns bereits früher um die Rekonstruktion des thomistischen Ordnungsdenkens bemüht haben<sup>3</sup>. Hier mag es genügen, den Zusammenhang und den Übergang von der ontischen zur politischen Ordnung aufzuzeigen, wie sie in einer « Verfassung » niedergelegt werden kann. Als eine solche « Nahtstelle » wäre beispielsweise *De Reg. Princ.* I, 13 und 14 anzusehen; dort heißt es: « *Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et gubernationis ratio ex gubernatione sumenda est ... ad regis officium pertinet in institutione civitatis aut regni, ex similitudine mundi assumpta ... Institutor civitatis aut regni ... necesse habet his uti quae in natura praeexistunt.* » Hier haben wir also klar zum Ausdruck gebracht, daß eine politische Institution, eine politische Ordnung transparent für die Seinsordnung sein muß. Der Zusammenhang zwischen geistigem Konzept und politischer Realität ist evident. Das funktioniert natürlich nur unter der Voraussetzung einer *lex aeterna*- und *lex naturalis*-Lehre. Diese Voraussetzung ist im Mittelalter gegeben. Als weitere Voraussetzung muß der Zusammenhang zwischen der *lex naturalis* und der *lex positiva* garantiert sein. Auch diese Voraussetzung ist erfüllt: Gesetze werden nur dann als solche anerkannt, wenn sie mit dem Naturgesetz übereinstimmen: « *Illi actus sunt maxime necessarii in republica, sive in regno, qui ex iure naturae procedunt: quia leges institutae per principes idem habent initium, alias iustae leges non essent.* »<sup>4</sup>

Aus dem Gesamtbereich dessen, was wir heutzutage positives Recht nennen, interessiert uns hier besonders die Frage der *Verfassung*. « *Politia* » dürfen wir mit Verfassung übersetzen, weil die thomistische Definition mit dem übereinstimmt, was wir auch heute darunter verstehen: *politia nihil aliud est quam ordo inhabitantium civitatem*<sup>5</sup>. Die Verfassung

<sup>3</sup> Vgl. « Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft. » Thomistische Studien Bd. VIII. Paulus-Verlag Freiburg/Schweiz 1959, XIV-180 S. « Thomas von Aquin ». Staatslexikon Bd. VII, Herder Freiburg/Breisgau 1962. 973-984. « Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik ». Beck-Verlag München 1963, VIII-152 S. « Das Naturrecht in der politischen Theorie ». Springer Verlag Wien 1963. VI-168 S.

<sup>4</sup> Reg. Prin. II 14.

<sup>5</sup> Com. Pol. 349.

hat Rücksicht auf die ontische Ordnung zu nehmen ; sie wird aus dem Naturrecht abgeleitet, aber nicht nach der Art spekulativ-logischer Schlußfolgerungen, die ein starres und « unveränderliches » System ergeben, das für alle Zeiten und Völker gilt, sondern durch eine vorsichtige « *particularis determinatio* » unter Berücksichtigung der gegebenen Umstände. So entsteht das « *ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat* »<sup>6</sup>. Zweck dieses menschlichen Gesetzes ist es, zum *bonum commune* hinzuführen. Demgemäß unterteilt es sich in spezielle Rechtsabteilungen (*specialia iura*) gemäß den verschiedenen Berufsgruppen, die alle auf ihre Weise zum Gemeinwohl hinarbeiten.

Die Verfassung wird *a gubernante communitatem civitatis* gegeben. Thomas kennt die traditionellen sechs Verfassungsformen, drei gute und drei schlechte<sup>7</sup>, die seit der Antike bekannt sind. Neu und bemerkenswert ist allerdings der Begriffsapparat, in den er diese sechs Regierungsformen einfängt. Die monarchische Verfassung besteht in den « *constitutiones principum* », die aristokratische in den « *responsa prudentium* » oder « *senatusconsulta* »; die korrupte Volksverfassung nennt er « *plebiscita* ». Als miserabelste aller Regierungen sieht Thomas die Diktatur an, die Tyrannei « *quod est omnino corruptum* ». Sie bekommt weder den Titel Verfassung noch den von Recht oder Gesetz, denn « *ex hoc non sumitur aliqua lex* ». Und dann gibt es noch eine Regierungsform, die alle beteiligt und die die beste ist. Und diese bekommt gar keinen speziellen Titel, sie wird schlicht und einfach Gesetz genannt : « *est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum : et secundum hoc sumitur lex, quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt* »<sup>8</sup>.

Wenn man sich in der politischen Wissenschaft und der Thomas-Interpretation heute einmal aus dem nutzlosen Streit um Definitionen heraushält und zur Sache zurückfindet, wird man sich der Tatsache nicht verschließen können, daß Thomas ganz eindeutig seine Vorliebe für jene Regierungsform zum Ausdruck gebracht hat, die wir heute repräsentative Demokratie nennen. Das geht besonders aus folgender Stelle hervor : « *Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit ; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem ; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum qua ex omnibus eligi possunt, tum qua etiam ab omni-*

<sup>6</sup> I-II 95,4.

<sup>7</sup> I-II 95,4 ; II-II 61,2 ; Com. Pol. 392, 393 u. a.

<sup>8</sup> I-II 95,4.

*bus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum »*<sup>9</sup>.

Es kann auch nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, daß im thomistischen Modell der besten Verfassung, das Volk eine wesentliche Rolle zu spielen hat, daß es lebendigen Kontakt mit seinen Repräsentanten haben muß, die von ihm gewählt, zurechtgewiesen, ja abgesetzt werden können. Vielleicht sind wir überrascht dies zu hören, aber es steht da: « *populus debet habere hanc necessariam potestatem, scilicet eligere principes et corrigere eorum errores* »<sup>10</sup>, denn für die gesellschaftliche Ordnung ist es gut, « *quod qui male regunt et bona communia dispergunt, possint amoveri* »<sup>11</sup>. – Daß Thomas von Aquin an dieser Stelle implicite auf die eminente politische Rolle des Standes der Intellektuellen hinweist, d. h. der Menschen, die tatsächlich im Stande sind, die Irrtümer der Regierenden zu « korrigieren », sei nur am Rande vermerkt.

Diese politischen Prinzipien – welche in einer Theorie des 13. Jahrhunderts zu finden uns vielleicht in Erstaunen versetzt – konnten natürlich nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen verkündet werden. Zum Begriff des « *populus* », dem solche Macht verliehen wird, sind einige Eigenschaften beizufügen, ohne die das ganze Modell der demokratischen Verfassung sinnlos wird. Zunächst übernimmt Thomas den politischen Begriff « *populus* » von Cicero: « *est coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* »<sup>12</sup>.

Der *iuris consensus*, die Übereinkunft in einer bestimmten Rechtsvorstellung ist also erstes konstitutives Element für das Zustandekommen einer *unitas populi*. Mit diesem *iuris consensus* sind aber gleich zwei weitere Qualitäten in Zusammenhang zu bringen, die vorhanden sein müssen, damit man vom « *populus* » sprechen kann: *virtus* und *amicitia*.

Sowohl in der antiken als auch in der mittelalterlichen Welt sind Recht und Gerechtigkeit nicht voneinander zu trennen. Gerechtigkeit ist aber nicht etwa im Sinne des 19. Jahrhunderts als « Idee » zu verstehen, sondern als « Tugend », als *die* Tugend. Daher spielt der Begriff der

<sup>9</sup> I-II 105,1.

<sup>10</sup> Com. Pol. 344.

<sup>11</sup> Com. Pol. 314.

<sup>12</sup> I-II 105,2.

*virtus* eine so eminente Rolle in der politischen Theorie und in der Institutionenlehre bei Thomas. Die Institutionen wirken nicht « automatisch ». Sie werden getragen von den Menschen, und zwar von den « *virtuosi* ». Niemand kann ein guter Bürger sein, wenn er nicht vorher ein guter (d. h. tugendhafter) Mensch ist. Es ist das Problem des *spoudaios* bei Aristoteles. Vielleicht ist es vorher aufgefallen, daß Thomas die Existenz *jeder* Form politischer Institutionen davon abhängig gemacht hat, daß sie von der *virtus* erstellt und erhalten wird (vgl. I-II 105,1), die Monarchie, in quantum unus praeficitur *secundum virtutem*, die Aristokratie, in quantum multi principantur *secundum virtutem*. Konsequenterweise müßte man jetzt weiterfahren : und die Demokratie, in quantum omnes principantur *secundum virtutem*. Das tut Thomas aber nicht <sup>13</sup>. Sein Realismus bewahrt ihn vor der Illusion, daß es eine politische Institution gäbe, in der alle ein tugendhaftes Leben führen. Das ist ja der wunde Punkt der Demokratie. Im Volk sind nämlich immer « *duo genera hominum* » vorhanden. « *Quidam prони ad malum, qui sunt per praecepta legis coercendi ... quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura vel ex consuetudine, vel magis ex gratia, et tales sunt per legis praeceptum instruendi et in melius promovendi* » <sup>14</sup>. Welche von den beiden Gruppen die größere ist, ist klar : « non contingit inveniri multos virtuosos in civitate » <sup>15</sup>. Dieses Faktum erschwert natürlich ganz erheblich das Funktionieren einer politischen Institution, an der das ganze Volk beteiligt ist. Die unleugbare Tatsache, daß die Mehrzahl der Menschen durchaus nicht vollkommen ist, ja nicht einmal nach der Vollkommenheit strebt, steht der ebenso unleugbaren Tatsache gegenüber, daß die Ordnung in der Gesellschaft nur hergestellt und aufrecht erhalten werden kann, wenn eine genügend große Anzahl von Menschen vorhanden (und sozialwirksam tätig !) sind, die in der *vita virtuosa* leben : « *Impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosos, saltem principantes* » <sup>16</sup>. Damit ein erträglicher Zustand hergestellt werden kann, müssen also wenigstens die Leute *viri virtuosos* sein, die sich um die Politik kümmern. Hier liegt also der Schlüssel zum Geheimnis der demokratischen Regierungsform : Das Volk hat durch seine Wahl dafür zu sorgen, daß die tugendhaften Menschen an die Regierung kommen. Gibt es diese tugendhaften Menschen innerhalb eines Volkes nicht, oder bringt man sie nicht an die Regierung, dann gibt es auch keine funktionierende Demokratie.

<sup>13</sup> Com. Pol. 926.<sup>14</sup> I-II 101, 3.<sup>15</sup> Com. Pol. 242.<sup>16</sup> I-II 92,3 ad 3.

Was schließt aber diese « *virtus* » alles ein ? Aus der umfassenden Tugendlehre, die Thomas von Aquin entworfen hat, seien hier nur jene Ansatzpunkte aufgezeigt, die für den politischen Prozeß bedeutsam sind. Die höchste Tugend ist die *Prudentia* ; sie ist Lenkerin aller anderen Tugenden : *auriga virtutum*. Von den Teilen der *Prudentia* (*simpliciter*, *oeconomica* und *politica*) ist in diesem Zusammenhang die letzte wichtig, die *prudentia politica*, « *quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni* »<sup>17</sup>. Sie hat die « *operationes multitudinis civilis* »<sup>18</sup> in Betracht zu ziehen und ist « *gubernativa humanae multitudinis* »<sup>19</sup> und daher « *circa utilia per totam vitam* »<sup>20</sup>.

Objekt dieser Tugend ist die *Politik*, von der es eine Wissenschaft gibt, die man – so man Politik treiben will – haben muß und die notwendig zur Vollständigkeit der Philosophie gehört: « *Politica, id est civilis scientia, necessaria est ad complementum philosophiae* »<sup>21</sup>, weil sie das Wissen über die Gesellschaftsordnung vermittelt und kundtut, wie es in der Praxis durchgeführt werden kann (« *politica scientia tradit notitiam de civitate et manifestat quomodo practice perfici possit* »<sup>22</sup>). Ziel des Studiums der Politik ist in erster Linie, herauszubekommen, wie man die Bürger zu bessern, zu guten Menschen machen kann : « *politicae studium praecipuum est ut faciat cives bonos et operadores bonorum per leges et praemia et poenas* »<sup>23</sup>. Das müssen vor allem diejenigen wissen, die in der Politik eine führende Stellung einnehmen, die andere regieren. *Gubernare* heißt ja « *convenienter ad debitum finem perducere* »<sup>24</sup>. Der *debitus finis*, der in einer politischen Institution vereinigten Vielheit ist das *vivere secundum virtutem*<sup>25</sup>. Wenn wir uns nochmals an das in der Einleitung bereits gesagte erinnern, daß wir nämlich diese Tugendlehre nur im Zusammenhang mit dem gesamten Ordnungskonzept sehen dürfen, dann erfahren wir auch, woher man die objektiven Kriterien nehmen kann zur Beurteilung, ob eine konkrete politische Ordnung (d. h. eine Verfassung) gut oder schlecht ist.

<sup>17</sup> II-II 47,11 ; 50,4.

<sup>18</sup> Com. Pol. 6.

<sup>19</sup> Com. Pol. 1188.

<sup>20</sup> Com. Pol. 1188, 1669.

<sup>21</sup> Com. Pol. 5.

<sup>22</sup> Com. Pol. 8.

<sup>23</sup> Com. Pol. 174.

<sup>24</sup> Reg. Princ. I 14.

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch : Reg. Princ. I 15. Rex legem igitur divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat.

Um das Ziel des tugendhaften Lebens zu erreichen, gibt es das institutionelle Hilfsmittel « Gesetz », das ja – wie wir vorher gesehen haben – im Falle der besten Verfassung mit dieser identisch ist, oder wenigstens im Hinblick auf die Verfassung gegeben ist: *omnis lex datur in ordine ad aliquam politiam* <sup>26</sup>. « Hinblick » ist ganz wörtlich zu nehmen als Hinordnung auf die Verfassung und « *per comparisonem ad communitatem politicam ad quam respicit legis positio* » <sup>27</sup>. – Daß hier bereits der theoretische Ansatzpunkt für die Existenzberechtigung eines *Verfassungsgerichtshofes* grundgelegt ist, sei nur nebenbei bemerkt.

Die Gesetze sind also auf das *bonum commune* ausgerichtet. Das wiederum ist als Objekt der « politischen Tugend », (die vor allem und wenigstens der Politiker haben muß) in der menschlichen Natur selbst zu suchen: « *bonum politicae virtutis est commensuratum naturae humanae* » <sup>28</sup>. Die philosophische Anthropologie ist das Kernproblem. Die gemeinsame Natur wird somit zur Grundlage für das Zusammenleben in gesellschaftlichen Organisationsformen überhaupt. Für jede gesellschaftliche Organisationseinheit bedarf es einer gemeinsamen geistigen Voraussetzung, einer *homonoia*, *unanimitas*. Die Schwierigkeit dabei besteht darin: daß es höhere und niedrigere Standards dieser gemeinsamen geistigen Grundlage gibt. In der Sprache unserer Zeit ausgedrückt: es gibt verschiedene Grade der « Zivilisationssättigung ». Und eben diese verschiedenen Grade des geistigen Standards bedingen die verschiedenen Formen der Verfassung. Thomas nennt die gemeinsame geistige Grundlage einer Vielheit von Menschen « *amicitia* » <sup>29</sup>: « *omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur. Eos enim qui conveniunt, vel per naturae originem, vel per morum similitudinem, vel per cuiuscumque societatis communionem, videmus amicitia coniungi* » <sup>30</sup>. Die verschiedenen Gründe, aus denen sich Menschen zusammenfinden, und die verschiedenen Verfassungsformen bedingen sich gegenseitig: « *secundum unamquamque urbanitatem et politicae ordinem videtur esse quaedam amicitiae species accipienda* » <sup>31</sup>. Unbestritten am höchsten und über alles zu schützen ist die Form der

<sup>26</sup> Com. Eth. 901.

<sup>27</sup> Com. Eth. 903.

<sup>28</sup> II-II 136,3 ad 2.

<sup>29</sup> *amicitia* im Deutschen mit « Freundschaft » zu übersetzen, hieße nur einen sehr geringen Teil der ganzen Bedeutung des Wortes erfassen. Unter *amicitia* ist die « gemeinsame geistige Grundlage einer geeinten Vielheit von Menschen » zu verstehen.

<sup>30</sup> Reg. Princ. I,10.

<sup>31</sup> Com. Eth. 1688.

*amicitia*, in der sich die hochaktualisierten Menschen zusammenfinden und die als Voraussetzung für die gute Politik im Sinne einer « gemischten (ich wage zu sagen : einer « demokratischen ») Verfassung gegeben sein muß : « *Inter mundana omnia nihil est, quod amicitiae digne praeferendum videatur. Ipsa namqua est, quae virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet* »<sup>32</sup>. Auf einer solchen geistig geordneten Einheit läßt sich dann eine stabile politische Ordnung aufbauen<sup>33</sup>, so wie auch umgekehrt diejenigen, die für die Ordnung in der Gesellschaft verantwortlich sind – und das sind insbesondere die Gesetzgeber – dafür zu sorgen haben, daß durch die politische Ordnung die *amicitia* erhalten bleibt : « *Legislatores tendunt ad hoc quod sit amicitia inter omnes cives, ut vitentur seditiones* »<sup>34</sup>.

Das sind also ein paar Dinge, die man wissen muß, wenn man eine politische Institution einrichten will. Der Verfassungsgeber muß selbst « *legem divinam edoctus* » sein, muß die Naturordnung kennen, muß eben selbst ein gebildeter und tugendhafter Mensch sein, der den Blick sowohl zum Ziel als auch zur politischen Realität hat. Das Hauptproblem der Verfassung liegt nun gerade darin, diese Spannung zwischen dem (immer gegenwärtigen und gültigen) *Ziel* und der (immer gegenwärtigen) *Realität* einzufangen und zu berücksichtigen.

### Die Verfassung

Rufen wir uns nochmals das *Ziel* des Gesetzes ins Gedächtnis : « *necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus ... mentionem facit et de felicitate et de communione politica. Dicit enim, in V Eth. (C 2 : 1129, b. 17-19) quod legalia iusta dicimus factiva et conservatia felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione, perfecta enim communitas civitas est* »<sup>35</sup>. Die Verfassungsgeber haben sich vor Augen zu halten, daß der ganze Apparat des Rechts dieses Zieles wegen da ist, ja daß die Gesetze überhaupt mehr sind als nur

<sup>32</sup> Reg. Princ. I, 10.

<sup>33</sup> Umgekehrt ist das Fehlen dieser gemeinsamen geistigen Grundlage auch der Grund für die prinzipielle Instabilität in einer Diktatur. « *Parva igitur, vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi* » (ebd.). Sobald die Schreckensherrschaft, die als widernatürlicher Ersatz für die natürliche Einheit der *amicitia* die Gesellschaft zusammenhält, einen Riß bekommt, bricht die Organisation auseinander.

<sup>34</sup> Com. Pol. 193.

<sup>35</sup> I-II 90,2.

ein juristischer Apparat ; sie sind konkrete Regeln für lebende Menschen und ihr politisches Handeln : « *(leges) instituuntur enim quasi regulae politicorum operum* » <sup>36</sup>.

Damit ergibt sich ganz von selbst die Notwendigkeit, bei der Erstellung einer Konstitution Rücksicht auf die jeweilige Wirklichkeit zu nehmen. Gesetze kann man nicht erlassen aufgrund von irgendwelchen Vorstellungen, deren Verwirklichung irgendjemand für möglich hält, sondern nur mit Rücksicht auf die gegebene Wirklichkeit : « *leges non sunt statuendae in civitate secundum illud quod cogitatur esse possibile, sed respiciendo ad ea quae existunt ..., ut convenient leges hominibus secundum eorum conditiones* » <sup>37</sup>. Es ist also durchaus unzulässig, aus irgendwelchen ideologischen Traumvorstellungen heraus Gesetze zu erlassen oder gar eine Verfassung zu entwerfen. Die Verfassung und die Gesetze müssen so beschaffen sein, daß sie sowohl das Ziel des guten Lebens, als auch die von Natur gegebene Realität erfassen und diesen immerwährenden Spannungszustand zwischen Realität und Ziel einzufangen imstande sein.

Daß es in einem Gesellschaftsverband immer Gute und Schlechte gibt, daß die Guten immer in der Minorität sind, haben wir bereits gesehen. Aber das ist nicht das einzige Problem. Es gibt noch andere Vielheiten, die sich durch die Unterscheidung von Gut und Schlecht hindurchziehen : Stände, Berufe, Interessengruppen usw., die ganze *multitudo hominum diversorum secundum diversos status et conditiones*. Eine Verfassung muß *alle* adaptieren und darüber hinaus noch das Verhältnis dieser Gesellschaftsordnung zu anderen regeln <sup>38</sup>.

Eine Verfassung aufzubauen, ist also eine äußerst schwierige Angelegenheit. Um diese Aufgabe jenen zu erleichtern, die damit befaßt sind, nennt Thomas ein Hilfsmittel, das man heute *vergleichende Verfassungslehre* nennt : « *congregare leges et politias, idest ordinationes civitatum diversarum, utile est illis, qui propter consuetudinem possunt considerare et iudicare, quae opera aut leges bene vel male se habeant, et qualia qualibus convenient* » <sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Com. Eth. 2176.

<sup>37</sup> Com. Pol. 229.

<sup>38</sup> Vgl. dazu Com. Pol. 180, 212 ; I-II 104. 4,

<sup>39</sup> Com. Eth. 2178 ; vgl. dazu auch Com. Pol. 229 : « *Leges ponendae sunt respiciendo etiam alias civitates, cum quibus societas habeatur, sive in pace, sive in bello.* » Hier ist der Ansatzpunkt für das, was man heute « Internationale Politik » nennen würde.

Erst wenn dieses Gerüst der Verfassung einmal steht, können in ihm die Spezialfragen plazierte werden, die ihre eigenen Schwierigkeiten in sich tragen. Deren gibt es natürlich immer noch eine Fülle. Wir wollen uns aber auf drei besondere Fälle beschränken, die für unsere Zeit besondere Bedeutung erlangt haben. Es sind dies die Probleme der *civitas corrupta*, der *civitas perfecta* und des Überganges von einer niederen in eine höhere Form der Gesellschaftsordnung.

### Civitas corrupta

Daß eine Gesellschaft korrumpieren, eine Ordnung in Chaos umschlagen kann, ist eine Tatsache, die wir empirisch feststellen konnten und mußten. Ontologisch ist diese Tatsache grundgelegt in der durch die Erbsünde « beeinträchtigten » Menschennatur. Politisch wird sie wirksam, wenn es nicht mehr gelingt, die Masse der von *amor sui* (fehl-) geformten Menschen im Zaum zu halten. Ihre schlimmste Form nimmt sie an in der Tyrannei oder Diktatur, dem Unrechtszustand schlechthin. Was ist zu tun ? Diese Frage hat zwischen 1933 und 1945 nicht wenigen Menschen Kopfzerbrechen bereitet: Ist der « Widerstand gegen die Staatsgewalt » sittlich erlaubt oder hat dieser Widerstand den Charakter eines Aufstandes gegen die bestehende Ordnung der Gesellschaft und ist daher verwerflich ?

Thomas gibt eine klare Antwort. Ordnung und Gerechtigkeit können nicht voneinander getrennt werden. Wo die Gerechtigkeit fehlt, gibt es keine gerechte politische Ordnung, denn dann fehlt ja auch die Übereinstimmung zur Seinsordnung. Das diktatorische Regime ist aber nicht gerecht und daher hat die « *perturbatio* » dieses Regimes nicht den Charakter eines Aufstandes. « *regimen tyrannicum non est iustum ... et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis ... Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit. Hoc enim tyrannicum est: cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento* »<sup>40</sup>. Thomas baut allerdings einige Bedingungen für die Erlaubtheit des Widerstandes ein. Der Widerstand muß von Leuten vorbereitet werden, die ihr Geschäft verstehen sodaß er Erfolg hat und nicht noch größeres Unheil anrichtet als unter der Diktatur schon herrscht (*quod multitudo subiecta maius detrimentum*

<sup>40</sup> II-II 42,2 ad 3.

*patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine*). Tyrannei ist ein extremer Fall, der so kompliziert ist, daß er hier nicht durchgearbeitet werden kann. In normalen Zeiten wird man mit normalen, d. h. geringeren Störungen der Ordnung rechnen dürfen, gegen die sich die Gesellschaft auf dem normalen Weg zur Wehr setzt <sup>41</sup>.

Als zweite Frage wäre die des *Überganges von einer Gesellschaftsform in eine andere* zu behandeln ; sie impliziert das Problem der Verfassungsänderung. Wir müssen auch hier zum Ausgangspunkt zurück. Gesetz und Verfassung sind der Ordnung und des *bonum commune* wegen da und lassen sich dementsprechend unterscheiden gemäß den verschiedenen Formen menschlichen Zusammenlebens : *cum praecepta legis ordinantur ad bonum commune ... necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum* <sup>42</sup>. Obwohl Thomas weiß, wie gefährlich eine leichtfertige Änderung des Gesetzes innerhalb einer bestehenden Gesellschaftsordnung sein kann (*qui facile mutat legem, quantum est de se, debilitat legis virtutem* <sup>43</sup>), tritt er doch entschieden dafür ein, daß schlechte Gesetze durch bessere ersetzt werden : *leges sunt mutandae quando sunt malae* <sup>44</sup>. Kriterium für die Qualität des Gesetzes bleibt das bekannte Ziel : *lex omnis habet ut finem ordinem virtutis, unde si lex non sit proportionata ad virtutem, non est lex* <sup>45</sup>.

Darüber hinaus kennt Thomas noch eine viel schwerwiegendere Veränderung, nämlich die eines gesellschaftlichen Gesamtzustandes in einen anderen, eine Veränderung der Verfassung – zum Besseren oder Schlechteren. Weil die *lex humana* im thomistischen Verständnis nicht eine ver substantivierte Idee, sondern « *quoddam dictamen rationis* » ist, « *quo diriguntur humani actus* », kann es zwei Gründe für eine rechtmäßige Veränderung des Gesetzes geben : 1. die *Ratio humana selbst*, die nicht nur im

<sup>41</sup> Vgl. I-II, 87,1. Unde quiquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab ipso ordine, vel principe ordinis, deprimatur ... Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis ; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice ; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur : dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit : unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo. – Damit wäre ein theoretischer Ansatzpunkt für das Strafrecht gegeben.

<sup>42</sup> I-II 105,2.

<sup>43</sup> Com. Pol. 295.

<sup>44</sup> Com. Pol. 295.

<sup>45</sup> Com. Pol. 297.

Leben eines Einzelmenschen, sondern auch im Verlauf der Geschichte einen fortschreitenden Differenzierungsprozeß durchmacht (*quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat*). 2. Die Menschen, deren Tätigkeiten durch das Gesetz geregelt werden. Diese befinden sich nicht immer und überall auf derselben Zivilisationsstufe, sondern sind ebenfalls einem fortschreitenden Prozeß unterworfen. So kann es passieren, daß eine Gesellschaftsordnung veraltet und durch eine neue ersetzt werden muß. So wird die Verfassung der neuen Situation angeglichen und in eine höhere Stufe gehoben. Selbstverständlich kann sich auch der umgekehrte Vorgang vollziehen, der Niedergang einer Gesellschaft, der dann mit einer Rückführung der höher stehenden politischen Ordnung in eine primitivere Verfassungsform verbunden ist. « *Si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populos depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratissime committat; recte adimitur tali populo potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum reddit arbitrium* »<sup>46</sup>. Entscheidend ist, daß die Gesellschaftsorganisation ihre Aufgabe in jeder Phase erfüllen kann: ihren Mitgliedern die Bedingungen für ein gutes Leben zu bieten. Damit sind wir beim letzten Spezialproblem angekommen, bei der

### Civitas perfecta

Eine *civitas* kann dann « *communitas perfecta* » genannt werden, wenn in ihr alles da ist, was der Mensch braucht (*in ea sunt omnia sufficientia ad vitam humanam* »<sup>47</sup>). Dazu gehören nicht nur die materiellen Güter, sondern auch und vor allem die Möglichkeiten geistiger Entfaltung und Aktualisierung. Da ist allein schon das Problem der Wissenschaft, das die *communitas perfecta* erfordert, das Problem der Forschung und der Kommunikation des Wissens. « *Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi ... Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat* »<sup>48</sup>. Wir haben deshalb die Arbeitsteilung und die Spezialisierung, die aber sinnlos werden, wenn sie nicht auf die Gesamtheit hingeeordnet werden.

<sup>46</sup> ebd.

<sup>47</sup> Com. Pol. 31; I-II 90,2; 3 ad 3.

<sup>48</sup> Reg. Princ. I,1.

Es ist mir nicht gelungen, bei Thomas auch nur eine Stelle zu finden, in der er den Begriff « *societas perfecta* » einer bestimmten Verfassungsform vorbehalten würde, vor allem nicht dem « Staat ». Prinzipiell können die Aufgaben der politischen Institution von jeder der drei guten Regierungsformen erfüllt werden. Welche die « beste » oder die « perfecta » ist, entscheidet man nicht spekulativ, sondern von den Gegebenheiten der konkreten Situation aus. Und wenn Thomas sagt : *oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae* <sup>49</sup>, dann kann ich kein Hindernis dafür sehen, daß man die « *societas perfecta* » nicht in einer höheren politischen Ordnungseinheit sehen darf, als in den nationalen Gebilden, die wir Staaten nennen. Um auf das genannte Beispiel der Wissenschaft zurückzukommen : Wissenschaft vollzieht sich doch heute längst auf internationaler, auf Weltebene, ebenso wie Wirtschaft, Technik, Handel und Verkehr. Die politischen Gebilde, in denen wir heute noch leben, sind doch längst nicht mehr « *per se sufficientia ad necessaria vitae* », also längst keine *societates perfectae* mehr.

Dazu kommt noch ein Grund, den ich wegen seiner schwerwiegenden Bedeutung bis zum Schluß aufbewahrt habe. Eine *societas perfecta* hat unter allen Umständen die Verpflichtung, für die *Landesverteidigung* zu sorgen. Daher betrachtet Thomas es als notwendig, daß sich nicht nur die *civitas* für sich, sondern darüber hinaus gegebenenfalls viele *civitates* in einer « Provinz » zusammenschließen ; *adhuc magis in provincia una ... propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes*. Es besteht kein Grund zur Annahme, daß Thomas bei der Niederschrift dieses Satzes nicht an den Ansturm der Horden Dschingis-Chans auf das Abendland gedacht haben könnte, der sich ja nur wenige Jahre früher ereignet hatte. – Parallelen zu ähnlichen Gefahren der Gegenwart zu ziehen, bleibt dem Leser überlassen.

Man sollte es sich aber nicht entgehen lassen, darauf hinzuweisen : an diesem Punkte, am Problem der *Landesverteidigung* wird die fatale Situation sichtbar, die sich ergibt, wenn man mit modernen Begriffen in anderen historischen Phasen herumoperiert. Wenn Thomas selbst a propos dieser schwerwiegenden Frage der Verteidigung sogar das Prinzip der *civitas* durchbricht und größere Zusammenschlüsse fordert, weil die *civitates* aut *regna* eben nicht mehr « *per se sufficientia* » sind, dann – glaube ich – ist es einfach nicht mehr erlaubt, an Vorstellungen festzu-

<sup>49</sup> Reg. Princ. I, 1.

halten, die eine « *societas perfecta* » mit dem « Staat » identifizieren und uns somit immun gegen bessere Einsichten machen, die in der heutigen Situation größere politische Ordnungseinheiten erforderlich erscheinen lassen. An diesem Punkt – spätestens an diesem Punkt ! – übersteigt die falsche Anwendung moderner Begriffe den Rahmen bloßer terminologischer Spielereien zwischen Intellektuellen und wird zur existenzbedrohenden Gefahr für die abendländisch-christliche Zivilisation.

Die Tatsache, daß damit eine ganze Literaturgattung (seit etwa 100 Jahren ein halbes Tausend Bücher der Thomasinterpretation unter dem Titel « Staat » als « *societas perfecta* ») wertlos geworden ist, wiegt nichts im Vergleich zu der Tatsache, daß man aufgrund eben dieser Literaturgattung und ihrer Divulgation vielleicht eines Tages vom Osten her überrollt werden könnte.

Zusammenfassend kann gesagt werden : Die gelegentlich geäußerte Meinung, Thomas habe keine politische Theorie, bedarf einer Einschränkung. Thomas hat keine politische Theorie im Sinne eines modernen Traktates. Die Elemente liegen verstreut in seinem riesigen Werk. Sie sind aber vorhanden. Man kann sie suchen, finden und neu durchdenken und erfüllt dadurch sogar eine uralte Weisheit, die Thomas selbst schon von Aristoteles übernommen und beherzigt hat : das, was die Früheren, d. h. die Weisen übriggelassen haben oder nicht gut durchdacht haben, selbst neu durchzuarbeiten : « *dicit quod ex quo priores, idest sapientes, qui ante ipsum fuerunt, relinquerunt non bene tractatum illud, quod pertinet ad legis positionem : melius est quod nos ipsi intendamus ad tractandum de legis positione, et universaliter de tota politia ... ut sic perficiamus philosophicam doctrinam ad politicam, idest scientiam operativam quae est circa humana* » <sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Com. Eth. 2179.