

<b>Zeitschrift:</b>	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
<b>Band:</b>	35 (1988)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Die thomatische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang : zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter
<b>Autor:</b>	Bertelloni, Francisco
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760803">https://doi.org/10.5169/seals-760803</a>

#### 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:** 19.02.2026

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

FRANCISCO BERTELLONI

# Die thomatische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang

## Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter

Im *Prooemium* zur *Expositio in Libros Politicorum* äußert sich Thomas über Ursprung, Ort, Zweck und Wesen der *doctrina politica*. Bei dieser Schrift handelt es sich aber nicht um einen Kommentar zu Aristoteles, sondern um die eigene Meinung des Thomas über die *doctrina de civitate*. In dieser architektonischen Darstellung seiner Auffassung über die *scientia civilis* beruft er sich einerseits auf die ontologischen, andererseits auf die theologischen Grundlagen der Politik. Da wir den Zweck verfolgen, die im obengenannten *Prooemium* enthaltene Thomatische onto-theologische Auffassung der Politik vorzulegen, werden wir den historischen und philosophischen Hintergrund des politischen Denkens von Thomas analysieren. Dazu werden wir, erstens, die Stellung der Philosophie an der Pariser Artistenfakultät nach dem Inhalt der HS Ripoll 109 überprüfen (1). Danach erwägen wir die Bedeutung dieser HS für die damalige Wissenschaft und Ethik (2) und für die zukünftige Entwicklung der Staatsphilosophie (3). Schließlich zeigen wir, daß die Stellung der Philosophie an der genannten Fakultät als Ausgangspunkt der drei staatsphilosophischen Hauptströmungen vom Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts angesehen werden kann (4). Zum Schluß befassen wir uns mit der Thomatischen Auffassung der Politik (5 und 6) und stellen eine kurze Bilanz auf (7).

### 1. Die Philosophie an der Artistenfakultät um 1240

Die christliche Reflexion in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts über den Text der Aristotelischen *Politica* hat nicht nur verschiedene Kommentare, sondern auch staatsphilosophische Traktate zur Folge, in denen sich die Tendenz der Epoche zur Begründung des Politischen auf menschlicher, d. h. natürlicher Basis abzeigt. Es war eine Tendenz, die der Aufnahme der zum Ersatz für die alten *artes liberales* sich einstelgenden aristotelischen Schriften folge und die in der Tat am Anfang wenig mit der politischen Theorie im vollen Sinne des Wortes zu tun hatte. Sie ging vielmehr das ganze Wissen an<sup>1</sup>. Halten wir uns an die für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung, die Grabmann 1927 in der HS Ripoll 109 entdeckt hat, so finden wir darin eine zum Zweck des Rekonstruktionsprozesses der mittelalterlichen Staatstheorie noch nicht hinlänglich studierte und benutzte Schrift. In ihr erfahren wir, daß gegen 1240 das Studium der Philosophie an der Artistenfakultät Paris in drei Teile aufgeteilt war: in *philosophia naturalis*, *moralis* und *rationalis*<sup>2</sup>. Abgesehen davon, daß in dieser Aufgliederung das ganze Wissen der Heiden aufgenommen wurde<sup>3</sup>, interessiert uns besonders die *divisio* der *philosophia moralis* und die jedem ihrer Teile entsprechenden Lektüren.

Bei dieser *divisio* geht man davon aus, daß die *philosophia moralis* als *vita animae* und nicht als *vita hominis* zu verstehen ist<sup>4</sup>. Diesem augustinischen Grundzug einer für Artisten (!) gedachten *philosophia moralis*

<sup>1</sup> Das zeigen z. B. die Beschreibungen der HS Ripoll 109 von O. LEWRY («Thirteenth-Century Examination Compendia from the Faculty of Arts», in: *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévaux*, Louvain-La-Neuve 1982, 101–116) und CH. LOHR («The Medieval Interpretation of Aristotle», in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 80–98). Der erste beschäftigt sich fast ausschließlich mit dem wissenschaftlichen Inhalt und dem Stil, aber nur kurz mit den ethischen und nicht mit den politischen Folgen der HS. Lohr hat dagegen diese Implikationen des Textes mindestens anzudeuten versucht, was uns besonders interessiert. Seine Darstellung der HS ist eine hervorragende Auslegung der Revolution, die Aristoteles für die Wissenschaft – und infolgedessen für die Ethik und Politik – des Abendlandes seit dem 12. Jahrhundert bedeutet hat.

<sup>2</sup> Vgl. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941, 113f. und F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris 1966, 56.

<sup>3</sup> S. LOHR, *a.a.O.* 84 ff.

<sup>4</sup> S. GRABMANN, *a.a.O.* 121 und VAN STEENBERGHEN, *a.a.O.* 125.

fügt sich ein zweiter hinzu: auf die Frage *quare homo dicitur minor mundus* wird *secundum Augustinum* geantwortet<sup>5</sup>, wodurch die damalige Orientierung der praktischen Philosophie in einem für fortschrittlich gehaltenen Milieu sich zu erkennen gibt. Dann wird die *philosophia moralis* in drei verschiedene *vitae animae*, d. h. *in Deo*, *in bono aliorum* und *in seipsa* aufgeteilt. Da die *vita animae in Deo*, d. h. der erste und hauptsächliche Teil der *divisio*, in der *theologia supernaturalis* aufgelöst wird, ergibt sich auch, daß die *divisio philosophiae* immerhin von der in der theologischen Fakultät dominierenden augustinischen Auffassung abhängt, obwohl es sich um eine *divisio* für eine philosophische Fakultät handelt. Nachdem der Vorrang der *theologia supernaturalis* innerhalb der Ethik zugesichert wurde, wird die *vita animae* mit Rücksicht auf das *bonum aliorum* betrachtet; daher heißt der zweite Teil *vita animae in bono aliorum*. Diese verzweigt sich seinerseits in *vita animae in familia* und *vita animae in civitate*. Der ersten entspricht die Lektüre von Ciceros *De Officiis*<sup>6</sup>, der zweiten werden die *leges* und *decreta* des römischen und kanonischen Rechts zugeschrieben<sup>7</sup>; in den der *vita animae in civitate* entsprechenden Lektüre – kraft des kirchlichen Ursprunges der *decreta* – ist auch eine deutliche Komponente der traditionellen Auffassung zu erkennen. Dritter Teil der Aufteilung, der uns aber für unsere Zwecke weniger interessiert, ist die *vita animae in seipsa*, deren Lektüre die zur Verfügung stehenden Bücher der Aristotelischen *Ethik*, Platons *Timaios* und Boethius' *De consolatione philosophiae* sind. Vereinfachen wir das Schema Van Steenberghens<sup>8</sup>, so haben wir folgende Synopsis, in der die *theologia supernaturalis* und die *decreta* die von der Tradition abhängigen Teile der *philosophia* zeigen:

<sup>5</sup> «Secundum Augustinus possumus dicere, quod homo dicitur minor mundus per similitudinem, quia instar et similitudinem habet cum omnibus, qui in mundo sunt, sicut esse cum lapidibus et aliis inanimatis, cum animalibus vivere, cum angelis ratiocinari» (vgl. GRABMANN, a.a.O. 123). Wenn der anonyme Verfasser gewußt hätte, daß die dreifache *similitudo* ein *locus* der Patristik war (PHILO, *Quis rerum divinarum*, 155; KLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Protrepticus*, I, 5, 3; GREGOR VON NYSSA, *De hominis opificio*, 148 b; AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, II, III, 7), dann hätte er *secundum patres* geantwortet. Die *auctoritas* des Augustinus spricht immerhin für eine theologische Ausbildung der Artisten; darüber s. R. A. GAUTHIER, «Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265», in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983) 208.

<sup>6</sup> Vgl. GRABMANN, a.a.O. 121.

<sup>7</sup> Vgl. VAN STEENBERGHEN, a.a.O. 125.

<sup>8</sup> Ebd. 125 f.

philosophia naturalis		überwiegend Aristoteles	
philosophia moralis <i>oder</i> vita animae	in Deo		theologia supernaturalis
	in bono aliorum	in familia	Ciceros <i>«De Officiis»</i>
		in civitate	leges und decreta
	in seipsa		Aristoteles, Plato, Boethius
philosophia rationalis		überwiegend Aristoteles, dazu Porphyrius, Boethius	

Diese *divisio philosophiae* und die ihren Teilen entsprechenden Lektüren erlauben uns nun, das Schema unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten zu analysieren: einerseits in bezug auf seine Auffassung der Wissenschaft und der Ethik (cf. 2), andererseits – im direkten Zusammenhang mit dieser Auffassung – hinsichtlich der Entwicklung der im Mittelalter nach der Rezeption der *Libri Politicorum Aristotelis* zustandegekommenen verschiedenen Richtungen der Staatstheorie: Thomas von Aquin, Dante Alighieri und Marsilius von Padua (cf. 3).

## 2. Bedeutung des Studienplans für die mittelalterliche Wissenschafts- und Ethikauffassung

Was die Auffassung der Wissenschaft und der Ethik betrifft und unter Berücksichtigung des heidnischen Wissens, das das Abendland hundert Jahre lang überschwemmt hatte, enthält der Studienplan einige problematische Brennpunkte, die eine Spannung zwischen Philosophie und Theologie<sup>9</sup> deutlich erkennen lassen und die als klares Vorspiel des

<sup>9</sup> Diese Spannung zur Abfassungszeit der HS Ripoll 109 wurde durch eine Analyse des *De anima et de potentiis eius* (von einem magister artium, Paris 1225) und des *De potentiis anime et obiectis* (von einem Theologen, Oxford 1230) von R. A. GAUTHIER gezeigt: «L'auteur du *De anima et de potentiis eius* est un «philosophe»: ce qu'il se propose d'écrire, c'est un résumé de la doctrine d'Aristote telle qu'elle a été expliquée par Avicenne et Averroès»; vgl. «Le traité *De anima et de potentiis eius* d'un maître ès arts (vers 1225)», in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66 (1982) 7; «... le maître ès arts... borne son horizon aux puissances naturelles», *ebd.* 8; «mais le propos de l'auteur du *De potentiis anime et obiectis* est plus vaste: ... il lui faut d'emblée montrer que les puissances naturelles,

im Laufe des 13. Jahrhunderts zwischen Artisten und Theologen entfachten Streites angeführt werden können.

Berücksichtigen wir nicht nur die *philosophia moralis* und die *philosophia rationalis*, die schon im eigentlichen Sinne des Wortes *philosophia* geworden waren, sondern auch die *vita animae in familia, in civitate* und *in seipsa*, so sehen wir, daß für sie Quellen in Betracht gezogen wurden, welche fast nur menschlichen – im Sinne von nicht kirchlichen oder christlichen – Ursprungs sind, wie Aristoteles, Cicero, Plato, Boethius und das römische Recht. Im allgemeinen zeichnet sich eine klare Tendenz zur Überwindung der augustinischen Auffassung ab. Aus dem Studienplan der Pariser Fakultät ist leicht zu schließen, daß, während in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts nur ein Teil der *philosophia moralis* Anlehnung bei dem Augustinismus suchte, ein beträchtlicher Teil der *philosophia moralis* und die ganzen *philosophia naturalis* und *rationalis* dagegen schon das Wissen des *homo naturalis*, d. h. der Heiden aufgenommen hatten<sup>9bis</sup>.

Gleichzeitig aber leistete die *philosophia moralis* den Widerstand zu einer Erneuerung, während sich sonst fast alle philosophischen Wissenschaften an die neue Lage angepaßt hatten. Wie schon oben erwähnt, zeigt der Studienplan besonders in vier Punkten der *philosophia moralis* die Abhängigkeit der Philosophie von der theologischen Tradition: erstens, weil die *vita moralis* als *vita animae* begriffen wird, zweitens weil Augustinus als *auctoritas* für die Menschenauffassung als *minor mundus* immer noch gilt, drittens weil die *decreta*, d. h. das christlich-kirchliche Recht für die theoretische Grundlage der *vita animae in civitate* gehalten wird. Der kritischste Punkt ist aber der vierte: Die *theologia*

définies par un objet autre qu'elles-mêmes, ne sont qu'un cas particulier et dégradé de la notion de puissance : la vraie puissance, celle de Dieu, n'a pas d'autre objet qu'elle-même», *ebd.* 9; «la question du *De potenciis* est un résumé de la question du *De Anima*, mais un résumé critique dans lequel le théologien réagit aux positions de l'artiste...», *ebd.* 10. Zum ersten Pariser Averroismus siehe auch R. A. GAUTHIER, «Notes sur les débuts (1225–1240) du premier «averroisme»», in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66 (1982), bes. 340 ff.

<sup>9bis</sup> Deshalb kann man der Behauptung von W. ULLMANN (*Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, London 1977; ital. Übersetzung v. M. SAMPAOLO, *Radici del Rinascimento*, Roma–Bari 1980, 138), der Humanismus der Renaissance habe sein erstes mittelalterliches Auftreten im politischen Kontext gehabt, nicht zustimmen. Allenfalls hat der Humanismus im Mittelalter mit der Wissenschaft begonnen. Dazu LOHR, *a.a.O.* 84–86.

*supernaturalis* als Dreh- und Angelpunkt der *divisio* und ihr starker Einfluß auf die anderen Teile der *vita animae*<sup>10</sup>.

Aus alledem ergibt sich also eine wichtige Folge: Problematisch bleiben gewisse Zonen der *vita animae*, die im Gegensatz zu den an die neue Lage angepaßten Wissenschaften sich weigerten, sich in die neuen kulturellen Verhältnisse zu fügen. Um genauer zu sein, der Widerstand wird gerade von der *philosophia moralis* deswegen geleistet, weil eben in ihr entscheidende Themen wie Schicksal und Telos des Menschen aufs Spiel gesetzt werden<sup>11</sup>. Diesbezüglich hat Van Steenberghen mit Recht das doppelte Verhalten des Verfassers des Studienplans hervorgehoben: In der genauen Bestimmung der Fragen der Philosophie (*a philosophis per naturam*) und der Theologie (*secundum theologos per miraculum*) hinsichtlich der Auferstehung, ließe sich ein «état d'esprit» vermuten, der als Ausgangspunkt des späteren Rationalismus zu betrachten ist<sup>12</sup>; da es

<sup>10</sup> Van Steenberghen mißt dieser Hauptstellung der *theologia supernaturalis* nicht die ganze Bedeutung bei, die sie später für die Geschichte der politischen Theorie hat. Auch wenn er anerkennt, daß der Vorrang der *theologia supernaturalis* dem Einfluß der Tradition zuzuschreiben ist («cette manière de voir en la science sacrée un savoir d'ordre pratique répond assez bien aux tendances de la faculté de théologie de Paris au début du siècle et plus généralement, à la conception augustinienne de la sagesse théologique»), sieht er in der *theologia supernaturalis* nur einen einfachen Teil der *philosophia moralis* und macht ihren Vorrang streitig («loin de subordonner les sciences profanes à la théologie, notre auteur fait de celle-ci une modeste section de la philosophie pratique!», *a.a.O.* 126). Unklar bleibt aber, wie bei dieser Hauptstellung der *theologia supernaturalis* im christlichen Zusammenhang die Unterordnung der ganzen Ethik diesem «savoir pratique», d. h. der *theologia supernaturalis* vermieden werden kann.

<sup>11</sup> Zum theologischen Status der Ethik in den ersten Hälften des 13. Jahrhunderts und über den Konflikt zwischen *theologia supernaturalis* und *ethica* s. G. WIELAND, «Ethica-Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., Bd. 21), München 1981, 40 ff. und bes. «The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics», in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 658: «Happiness for Aristotle is a human achievement rather than a divine gift».

<sup>12</sup> Siehe VAN STEENBERGHEN, *a.a.O.* 130. Wie es O. LOTTIN gezeigt hat, ist dieselbe Einstellung auch in anderen von Artisten dieser Zeit abgefaßten Texten zu finden: «Dicunt theologi quod bonum est infusum a Deo... secundum philosophos... dicendum est quod nos sumus principium virtutis tantum» (vgl. «Deux commentaires sur l'*Ethica vetus* des environs de 1230–1240», in DERS., *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Tome VI, Gembloux (Belgien), 1960, 227. S. dazu *ebd.* 233 und R. A. GAUTHIER, «Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (1235–1240)», in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 42 (1975) 77f.: «L'une des premières idées maîtresses de la morale d'Aristote c'est que le bonheur est une opération de l'homme... Nous voyons à plusieurs reprises affleurer dans ses leçons (d'un magister artium) une idée diamétralement opposée à celle d'Aristote: le Bonheur n'est pas à faire, il existe; il n'est pour l'homme que de s'unir à lui...»

beim anonymen Verfasser aber keine Nebeneinanderstellung von Philosophie und Theologie gibt, sei ihm noch nichts vorzuwerfen. Doch diese Selbständigkeit *<avant la lettre>* von Philosophie und Theologie gehe parallel mit einer festen Treue zur Theologie, wenn es sich um Fragen wie die der intellektuellen Tugenden handelt, deren Lösung in der Gnadenlehre gefunden wird<sup>13</sup>.

Es ist also anzunehmen, daß die Pariser Fakultät, auch wenn sie zu dieser Zeit über die ganze Aristotelische Ethik verfügt hätte, diese nur unter großen Schwierigkeiten in den Studienplan hätte einfügen können. Nicht umsonst hat man darauf bestanden, daß der der Ethik gewidmete Raum im Studienplan viel größer ist als der der Metaphysik und der *libri naturales*<sup>14</sup>, was bedeutet, daß, obwohl der Verfasser ein Artist war, er besonderes Interesse an dem Themenkreis hatte, der das christliche *finis hominis* direkt angeht. Und auch wenn er Lektüren von Aristoteles empfiehlt, die die Theologie unmittelbar keiner Gefahr aussetzen, würde er keine Schrift von Aristoteles akzeptieren, die die christliche *beatitudo* gefährden könnte<sup>15</sup>. Die aristotelischen Schriften stoßen also auf keine Schwierigkeiten innerhalb der *philosophia naturalis* und *rationalis*, aber ihre Annahme durch die *philosophia moralis* ist offenbar problematisch. In diesem Studienplan handelt es sich nicht um eine «synthèse de ces deux tendances (chrétienne-théologique et arabe profane)»<sup>16</sup>. Er ist eher zweideutig und stellt keine Synthese dar. Er

<sup>13</sup> Vgl. VAN STEENBERGHEN, *a.a.O.* 131. Dazu M. GRABMANN, «Das Studium der Aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts», in: *Philosophisches Jahrbuch* 53 (1940) 352. Da trotz allem den Verfasser die Wahrheit interessiert («Ad hoc dicimus quod secundum theologos hoc habet veritatem... Simpliciter enim hoc est innaturale et ideo non ponitur a philosophis», vgl. VAN STEENBERGHEN, *a.a.O.* 130 und GRABMANN, *a.a.O.* 351), ist er selbstverständlich auf keinen Fall mit Siger zu vergleichen («Nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio philosophi de ea... Quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem», vgl. B. BAZÁN, *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de Anima. De Anima Intellectiva. De Aeternitate Mundi*, Louvain–Paris 1972, 99 und 101). Über die geschichtliche Bedeutung von Siger im Zusammenhang mit dem Pariser Milieu s. GAUTHIER, «Notes sur Siger...», wie Anm. 5, 201–232 und «Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scission des Normands», in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 68 (1984) 1–49.

<sup>14</sup> Vgl. GRABMANN, *I divieti...* (wie Anm. 2), 117, 120 und 122. Dazu VAN STEENBERGHEN, *a.a.O.* 129.

<sup>15</sup> Zur Auslegung der *Ethica nova* und *vetus* gegen 1235, s. GAUTHIER, «Le cours...», (wie Anm. 12), 78.

<sup>16</sup> Vgl. VAN STEENBERGHEN, *a.a.O.* 123.

scheint vor allem als Beispiel der Schwierigkeiten zu dienen, mit denen die als Teil der Ethik begriffene *vita animae in civitate* seit Anfang des Jahrhunderts für ihre Abtrennung von der Theologie kämpfen mußte.

### *3. Bedeutung des Studienplans für die Entwicklung der politischen Theorie*

Nehmen wir Bezug auf die Entwicklung der mittelalterlichen Staatstheorien, so ist der Studienplan immer noch zweideutig, deshalb aber von großem Interesse. Insofern in ihm die *vita animae in civitate* einen Teil der von der *theologia supernaturalis* abhängenden *philosophia moralis* ausmacht, bleibt er in der Tradition verankert, setzt er sich doch gleichzeitig zum Ziel, über diese Tradition hinauszugehen. Ungeachtet dieser Abhängigkeit von der Theologie zeigt der Studienplan, daß der Absicht, das Politische auf menschlicher Basis zu errichten, weder der Augustinismus noch die von Van Steenberghen genannte «sagesse chrétienne»<sup>17</sup> genügen konnten. Deswegen wird neben dem kanonischen Recht auch das römische Recht in Anspruch genommen, dessen Anwesenheit im Studienplan nicht auf seine Abzweigung von den *artes liberales*, sondern auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß es sich um einen *corpus* rein menschlichen Wesens handelte, der zu dem christlichen Wesen des kanonischen Rechts im Gegensatz steht.

Es ist hier nicht der Platz, auf die Bedeutung einzugehen, die das Mittelalter seit dem Investiturstreit über die römische Revolte Arnaldus' von Brescia bis zu Dante dem römischen Recht beimaß<sup>18</sup>. W. Ullmann hat ausführlich auf die Bedeutung hingewiesen, an der die *lex romana* als rein menschliches Recht im Gegensatz zum kanonischen, d.h. zum *lex ecclesiae* gerade im politischen Bereich gewonnen hatte<sup>19</sup>. Dazu möchten wir nur auf die wichtige Tatsache nachdrücklich aufmerksam machen, daß, während Gregor IX. das Studium des römischen Rechts in Paris verbot<sup>20</sup>, der anonyme Verfasser und *magister artium* einen kleinen Platz für jenes in seinem Studienplan reservierte.

<sup>17</sup> *Ebd.* 56.

<sup>18</sup> Vgl. E. JORDAN, «Dante et la théorie romaine de l'Empire», in: *Revue historique de droit français et étranger* 45 (1921) 353–396; 46 (1922) 191–232 und 332–390.

<sup>19</sup> S. ULLMANN, *a.a.O.* 52 ff.

<sup>20</sup> S. E. M. MEIJERS, *Etudes d'histoire du droit*, III: *Le droit romain au Moyen Age*, Première Partie, Leyden 1959, 28. Dazu J. AUBERT, *Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas*, Paris 1955, 124 ff. und besonders B. C. KUHLMANN, *Der Gesetzbegriff beim Hl. Thomas von Aquin*, Bonn 1912, 23 ff.

Das Verbot wurde also, mindestens in der Artistenfakultät, nicht streng befolgt. Es ist außerdem nicht überraschend, daß, sobald das römische Recht verboten wurde, es seine Zuflucht zu einem zweideutigen und paradoxen Studienplan nahm, der über die Tradition hinausgehen wollte, es aber gleichwohl nicht konnte. In der Tat findet der Verfasser im römischen Recht einen optimalen Ausweg, um die immer noch dominierende Tradition nicht schockierend zu unterbrechen. Wir wissen, daß trotz des rein menschlichen Charakters der *lex romana* und obwohl die *lex regia*<sup>21</sup> die päpstliche Souveränität und *potestas* gefährden konnte, dieses römische Recht nichts ausdrücklich über den *finis hominis* sagte. Unter dem ethischen Gesichtspunkt also, der letzten Endes die Richtung der Staatstheorie bestimmte und in Zukunft weiterbestimmen wird, war die *lex romana* ganz neutral und in gewissem Sinne sogar harmlos.

Die vielen Kommentare und staatsphilosophischen Traktate, die im Westen auftauchten und als die *Libri Politicorum Aristotelis* bekannt wurden, zeigen nicht nur, daß die Aristotelische *Politica*, sobald man über sie verfügte, die Stelle der *leges* und *decreta* im Studienplan einnahm, sondern auch, daß diese *Politica* sich in das Vademeum der *vita animae in civitate* verwandelt hatte. Diese Rezeption der aristotelischen Schriften ist aber noch nicht als ein «weltgeschichtliches Ereignis»<sup>22</sup> enthusiastisch zu feiern, nur weil sie als Ergebnis der Ersetzung der traditionellen «sagesse chrétienne» durch das neue Wissen zu deuten ist. Dieser Prozeß war auf keinen Fall neu. Er ging auf das Jahr 1120 zurück und spielte sich stufenweise seit mehr als einem Jahrhundert ab. Die wirklich große weltgeschichtliche Metamorphose der Staatstheorie war also nicht an und für sich die Rezeption der *Libri Politicorum*. Sie bestand vielmehr in den verschiedenen Interpretationen, denen im Lichte der soeben bekannt gewordenen *Politica* des Aristoteles die kritischen Punkte des Studienplans – d.h. die *vita animae in Deo* und besonders die für Vollendung der *philosophia moralis* gehaltene *theologia supernaturalis* – unterzogen wurden. Da durch die *theologia supernaturalis* die Frage des *finis hominis* in den Studienplan eingeführt wurde und da durch sie die christliche Transzendenz dieses *finis* gewährleistet wurde,

<sup>21</sup> «Quod principi placuit legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat» (vgl. *Digest.*, I, 4, 1 und *Inst. Iust.*, 1, 2, 6).

<sup>22</sup> Vgl. A. DEMPF, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München-Berlin 1929, 376.

war die Interpretation des Verhältnisses zwischen *theologia supernaturalis* und den anderen Teilen der *philosophia moralis* für die zukünftige Entwicklung der Staatsphilosophie entscheidend. Daher wird es erst von diesen Interpretationen aus möglich zu sagen, ob das mittelalterliche politische Denken zu dieser Zeit tatsächlich ein weltgeschichtliches Ereignis bildete oder nicht. Das geschichtliche Urteil über die philosophische Bedeutung der mittelalterlichen Staatstheorien kann sich also nicht mit der bloßen Feststellung zufrieden geben, Thomas habe – Aristoteles nachfolgend – den natürlichen Charakter des *homo politicus* und der *civitas* behauptet. Entscheidend und wichtiger ist vielmehr, ob und wie dieser *homo politicus* und diese *civitas* mit der vorrangigen Stelle der *theologia supernaturalis* zu vereinbaren sind.

Vereinfachen wir nochmals unser Schema und sehen wir davon ab, was die *philosophia moralis* nicht direkt betrifft, so haben wir einen Abriß, der die Lage der Ethik um 1265/70, d. h. nach der Rezeption und Übersetzung der *Libri Politicorum*, annähernd darstellt<sup>23</sup>:

	in Deo		<i>theologia supernaturalis</i>
philosophia	in bono	in familia	Cicero: <i>De Officiis</i>
	aliorum	in civitate	Aristoteles: <i>Politica</i>
	in seipsa		Aristoteles: <i>Ethik</i>

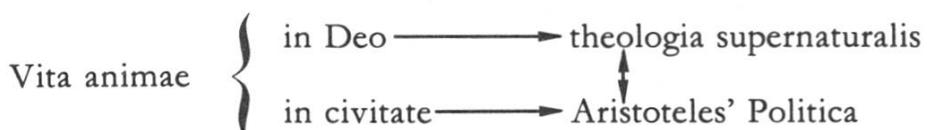
#### 4. Der Studienplan als Programm der verschiedenen staatsphilosophischen Hauptströmungen

Über die so beschriebene Lage bemerkten wir, daß die *Politica* die Stelle der *leges* und *decreta* eingenommen hat. Obwohl der Studienplan bezüglich der Tendenz, die Tradition zu überwinden, einen markanten Fortschritt mit sich bringt, muß in ihm immer noch die Frage nach der *theologia supernaturalis* beantwortet werden. Nichtsdestoweniger kenn-

<sup>23</sup> Eine vollständige Zeittafel der Aristoteles-Übersetzungen in B. G. Dod, «Aristoteles latinus», in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 74–79.

zeichnet er den Zeitpunkt, ab welchem die politische Spekulation als *Staatsphilosophie* im eigentlichen Sinne des Wortes beginnt und sie gleichzeitig versucht, ihre theologische Vergangenheit zu vergessen<sup>24</sup>. Deswegen entwickelt sich die politische Spekulation hauptsächlich als Interpretation und Bestimmung der Rolle, die die *theologia supernaturalis* innerhalb der Ethik spielen mußte. In dieser Hinsicht zeigt die *divisio philosophiae moralis* ein wahres Programm für die Entwicklung der Staatstheorie an, und ihre Aufgliederung vermittelt sogar ein Paradigma der verschiedenen theoretischen Haltungen, die die künftige *scientia politica* gegen die *theologia supernaturalis* aufweisen wird. Erst wenn die Thomasische Stellungnahme zu den *Libri Politicorum* in diesem historischen und doktrinalen Zusammenhang geprüft wird, kann die ontologisch-theologische Auffassung der Politik bei Thomas verständlich gemacht werden.

Vereinfachen wir zum letzten Mal unseren Studienplan und nehmen wir von ihm nur, was direkt das Verhältnis zwischen der aristotelischen *Politica* und der Theologie betrifft, so haben wir die gespannte Lage, mit der sich die politische Spekulation der Zeit auseinandersetzen mußte. Die künftige Staatstheorie mußte sich also darum bemühen, ein richtiges Verhältnis zwischen *theologia supernaturalis* und *Politica* zu etablieren:



Die Spannung zwischen Tradition und Modernität erreicht im Abriß ihren höchsten Punkt. Zweifellos bot der Text der *Politica* die beste Gelegenheit, um die *vita animae in civitate* unter rein philosophischer Schirmherrschaft zu begründen und demzufolge die Tradition mit einem Schlag zu überwinden. Wer Theologe bleiben wollte, brauchte nur die *Politica* der *theologia supernaturalis* unterzuordnen. Wer dagegen allein Interesse an der Staatsphilosophie als solche hatte, mußte einfach Ablehnung beim politischen Text des Aristoteles suchen. Ziehen wir

<sup>24</sup> Über die von der Rezeption der aristotelischen Schriften gespielte Rolle bezüglich der Metamorphose der *theologia politica* in *philosophia politica* vgl. J. QUILLET, «Présence d'Aristote dans la philosophie politique médiévale», in: *Revue de philosophie ancienne*, (1984) 2, 93–102, und W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961, bes. Teil III, Kap. 1 und 2. Das Buch von Ullmann aber unterliegt gewissen Einschränkungen, da in ihm die Hauptrolle der Philosophie nicht genug hervorgehoben wird.

nun die zwischen 1270 und dem Anfang des 14. Jahrhunderts entwickelten Hauptströmungen der Staatstheorie in Betracht – d.h. Thomas, Dante und Marsilius –, dann verwandelt sich der Abriß in eine Art Muster von möglichen Wegen, die das politische Denken einschlagen konnte. Da wir erst zum Schluß auf die Position des Thomas hinweisen werden, können wir den im Laufe dieses kurzen Zeitraumes skizzierten Entwicklungsprozeß der Staatstheorie von seinem Ende her rekonstruieren.

Beginnen wir also mit Marsilius, so finden wir bei ihm eine extreme Lösung, bei der es zwischen *theologia supernaturalis* und Politik zum offenen Bruch kommt. Deshalb bildet für ihn das Verhältnis der beiden zueinander überhaupt kein Problem. Den Leser des *Defensor pacis* erstaunt, daß die Absicht des Verfassers rein politisch ist. Am Anfang des Traktates zieht Marsilius die Grenze seiner Untersuchung: erstens unterscheidet er das *bene vivere temporale* vom *bene vivere aeternum*<sup>25</sup>, zweitens erinnert er daran, daß es der Vernunft der Philosophen nie gelungen ist, die Existenz des *vivere aeternum* zu beweisen<sup>26</sup> und drittens bestimmt er sein Ziel, das sich nicht auf den metaphysischen Ursprung der *vita temporalis*, sondern nur auf die rationalen Gesetze und die *causae naturales* dieser *vita temporalis in communitate* bezieht<sup>27</sup>. Obwohl Marsilius eine Art Nachfolger des Aristoteles ist<sup>28</sup>, da er von der Politik nicht nur jede theologische, sondern sogar jede ethische Bindung abgelöst hat<sup>29</sup>, ist er über den Philosophen hinausgegangen. Der Paduaner wußte mit Sicherheit, auf welchem Felde er die Politik schlagen mußte, damit sie sich auf einmal in eine rein faktische Wissenschaft verwandelte. Mit Marsilius wird also die totale Aufhebung der *theologia supernaturalis* im Horizont der Politik kanonisiert.

<sup>25</sup> «Bene vivere conveniens hominibus est in dupli modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero aeternum», vgl. MARSILIUS VON PADUA, *Defensor Pacis* (hg. von C. W. PREVITÉ-ORTON), Cambridge 1928, I, IV, 3, S. 12.

<sup>26</sup> «Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstrationem convincere», *ebd.*

<sup>27</sup> «Et licet vivere... dependeat a causis naturalibus, non tamen est ipsius consideratio praesens in quantum provenit ab illis...; de ipsis autem secundum quod ab arte ac ratione, quibus hominum genus vivit, suscipiunt complementum, est nobis perscrutatio praesens», vgl. MARSILIUS VON PADUA, *a.a.O.* I, V, 2, S. 15.

<sup>28</sup> Über den Aristotelismus des Marsilius vgl. G. DE LAGARDE, «Une adaptation de la Politique d'Aristote au XIV<sup>e</sup> siècle», in: *Revue historique de droit français et étranger* 11 (1932) 227–69 und J. QUILLET, «L'aristotelisme de Marsile de Padoue», in: *Miscellanea Mediaevalia II: Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (hg. von P. WILPERT), Berlin–New York 1963, 696–706.

Bevor Marsilius diese absolute Loslösung durchführte, hatte Dante den Weg dazu gebahnt. Aber zum Unterschied von dem Paduaner war der Florentiner nicht zur Abtrennung der *theologia* vom politischen Diskurs bereit. Da er aber die *theologia supernaturalis* immer noch in Betracht zog und da er die *Politik* dieser *theologia* nicht unterordnen wollte, ließ er die Zwecke des *Imperiums* mit denen der *Ecclesia* parallel verlaufen. Dafür schuf Dante eine duale Anthropologie, derzufolge der Mensch ein *Medium* zwischen zwei Extremen (*natura corruptibilis* und *incorruptibilis*) bildet. Da jede *natura* auf ihren eigenen *finis* abzielt, hat der an beiden *naturae* teilhabende Mensch zwei letzte Ziele: zum einen führt das *Imperium*, und dies wird vor dem Tod erreicht, zum anderen führt die *Ecclesia*, und diese wird mit der *beatitudo vitae aeternae* identifiziert. Dieser Parallelismus der *fines* dient Dante zur Spaltung der damaligen Einheit der *Christianitas*. Er hat dazu den genauen Ausdruck gefunden: der Mensch hat *duos fines* und beide sind *ultimi*<sup>30</sup>, obwohl ihr Verhältnis in der Schwebe bleibt<sup>31</sup>. Während Marsilius die Spannung zwischen *theologia supernaturalis* und *Politica* dadurch löst, indem er eine scharfe Trennungslinie zieht, liegt für Dante die Lösung in einem Parallelismus.

Wenn es sich um die Charakterisierung der metaphysischen Struktur der Welt handelte, ist auch Thomas von Aquin bei der Wahl seiner Worte ganz präzis. Ist Dante der Theoretiker der *duos fines*, so ist es Thomas des *duplex ordo*. Die vorbildlichste Darstellung seiner Auffassung dieses *duplex ordo* steht an einer Stelle, die es vollkommen ausschließt zu behaupten, Thomas habe den Antihierokraten ihre Argumente verschafft<sup>32</sup>: «Est autem duplex ordo considerandus in rebus.

<sup>29</sup> Mit der Bedeutung dieser marsilianischen Abtrennung hat sich M. GRABMANN befaßt: «Wenn die Gesetze auf einer ethischen und naturrechtlichen Grundlage beruhen, dann war der Kampf ... von vornherein aussichtslos. Denn die Verteidiger der geistlichen Gewalt konnten immer behaupten, daß die Gesetze, die sie verfochten, in der ewigen Wahrheit verankert und gesichert sind», vgl. *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, H. 2), München 1934, 55.

<sup>30</sup> «Sic (homo) solus inter omnia entia in duo ultima ordinetur... Duos igitur fines Providentia... homini proposuit intendendos; beatitudinem... huis vitae... et beatitudinem vitae aeternae», vgl. DANTE, *De Monarchia*, III, 16, in: *Le opere di Dante Alighieri* (hg. von P. TOYNBEE), Oxford 1924, 375.

<sup>31</sup> «Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem», *ebd.* 376.

<sup>32</sup> Wie z.B. ULLMANN, *Principles...* (wie Anm. 24), 258 und *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, Middlesex 1965, 185.

Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum... Alius ordo, quo omnia creata ordinatur in Deum »<sup>33</sup>. Daher hat der Mensch nicht *duos fines*, sondern nur einen einzigen *finis ultimus*. In dieser Lehre des *duplex ordo*, die es Thomas gestattet, mit einem einzigen in sich die ganze Realität einschließenden Begriff ihre unitäre Struktur auszudrücken, sind die metaphysischen Grundlagen der Thomatischen Unterordnung des *finis politicae* unter dem *finis theologiae supernaturalis* zu sehen, und darin ist auch die philosophische Basis der indirekten Gewalt des Papstes *in temporalibus* zu suchen. Thomas spaltet also weder die Einheit der *Christianitas* noch lässt er den *finis hominis* parallel mit dem *finis christiani* gehen. Die Originalität seiner Lösung liegt darin, einen *ordo naturalis* als eigentliche Basis der *Politica* zwischen dieser und der *theologia supernaturalis* zu setzen. Dadurch kann er immer noch die *scientia politica principalior inter omnes scientias practicas* nennen<sup>34</sup>, ohne die *theologia supernaturalis* aus der Politik streichen zu lassen. Obwohl die *causae* der Politik nicht mehr unmittelbar in der *theologia supernaturalis* zu suchen sind, nimmt sie immer noch die Hauptstelle innerhalb der *divisio philosophiae moralis* ein, weil der *finis* der Politik nicht *ultimus* im eigentlichen Sinne ist<sup>35</sup>. Damit wird der unitäre *ordo* der *Christianitas* gesichert<sup>36</sup> und damit wird der theozentrische Charakter dieses *ordo* garantiert<sup>37</sup>. An Hand des letzten vereinfachten Schemas können wir nun die drei oben zusammengefaßten politischen Stellungnahmen folgendermaßen graphisch darstellen:

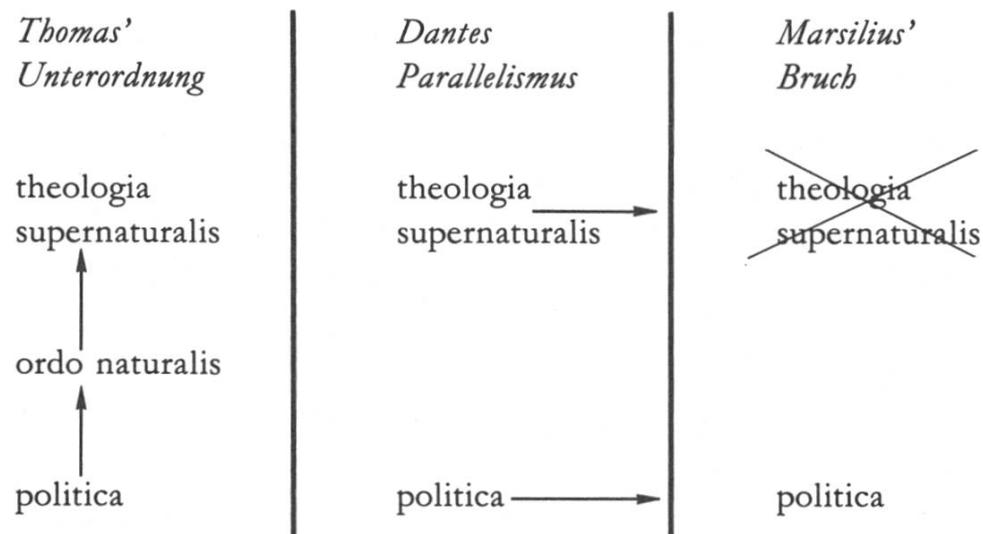
<sup>33</sup> Vgl. *Summa Theologica*, I, q. XXI, a. 1, ad 3.

<sup>34</sup> Vgl. *In libros politicorum Expositio*, Rom 1951, *Praelatio*, § 7.

<sup>35</sup> «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», vgl. *Summa Theologica*, I-II, q. XXI, a. 4, ad 3. Daraus kann Thomas folgendes schließen: «Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi», vgl. *De Regimine Principum*, I, 15 in: THOMAS VON AQUIN, *Opuscula Philosophica*, Rom 1954, 275, § 819.

<sup>36</sup> Über die Thomatische Einheit der *Christianitas* s. A. MELLONI, «Christianitas negli scritti di Tommaso d'Aquino», in: *Christianesimo nella storia* (Bologna), 6 (1985) 45–69.

<sup>37</sup> Unsere Einschätzung der Position Thomas' geht von der ideengeschichtlichen Charakterisierung Van Steenberghens aus: «Le thomisme apparaît comme l'aboutissement des efforts réalisés d'une part chez les artiens et d'autre part chez les théologiens spéculatifs en vue de construire, sur des bases aristotéliciennes, une philosophie nouvelle qui tienne compte des résultats les plus solides du progrès de la pensée depuis Aristote et des exigences propres de l'intelligence chrétienne», vgl. VAN STEENBERGHEN, a.a.O. 336.



### 5. Die onto-theologische Auffassung der Politik im «Praeloemium» zur «Expositio in Libros Politicorum»

Thomas ist der erste, der einen bedeutenden Kommentar zur Aristotelischen *Politica* schreibt. Auch wenn er Theologe von Beruf war, ist von ihm eine naive Überwindung der Spannung zwischen Politik und *theologia supernaturalis* unter Berufung auf eine sofortige Unterordnung der ersten unter die zweite nicht zu erwarten. Thomas mißt Aristoteles große Beachtung bei, besonders im Hinblick auf die bekannt gewordenen Triumphe des heidnischen Denkens. Eine angestrebte Lösung, die diese neuen Erkenntnisse nicht in Betracht ziehen würde, wäre für ihn durchaus kurzsichtig. Daher geht er nicht wie andere zeitgenössische Theologen vor, die für ein Aufgehen der Politik in der *theologia supernaturalis* plädieren. Da er aber Theologe ist, kann er die Politik nicht bloß in eine natürliche Staatsethik umwandeln – was für ihn eine nationalistische Lösung wäre, die die christlichen und metaphysischen Grundlagen der Ethik und ihrer *species*, der *politica*<sup>38</sup>, nicht berücksichtigen würde.

Wie gesagt gründet das politische Denken des Thomas auf der Lehre des *duplex ordo*, die in sich sowohl eine horizontale wie eine vertikale Auffassung der Welt bringt. Soweit das *creatum ad creatum ordinatur*, wird die Welt horizontal verstanden; soweit *omnia creata in Deum ordinantur*, wird sie vertikal betrachtet. Thomas hat durch sein unermüdliches Studium die horizontale Dimension der Welt mit Erfolg studiert,

<sup>38</sup> «Secundo possumus accipere genus huius scientiae... necesse est hanc scientiam sub practica philosophia contineri...», vgl. *In libros...* (wie Anm. 34), § 6.

so daß man ihn mit Recht den Naturtheologen par excellence nennen kann. Jeder Versuch, die Rolle des Theologen Thomas als Naturphilosoph hervorzuheben, wird seinem kreativen Schaffen auf dieser Ebene der Natur nicht ausreichend gerecht. Sogar vom politischen Gesichtspunkt aus hat er diese *natura* intensiv erörtert. In dieser Hinsicht muß man an die verdienstvollen Bemühungen derjenigen denken, die sich der Erarbeitung dieses Aspektes des Thomatischen Denkens besonders gewidmet haben<sup>39</sup>. In der Tatsache, daß der Aquinate, obwohl er Theologe war, sein möglichstes getan hat, um der *politica* als reine *scientia humana* einen wissenschaftlichen und ontologischen Status zu verschaffen, ist sicherlich eine bedeutende Leistung von Thomas zu sehen.

Die Aufgabe, die *politica* als Wissenschaft zu legitimieren und eine Ontologie des Politischen auszuarbeiten, erfüllt er beispielhaft im *Prooemium* zur *Expositio in Libros Politicorum*<sup>40</sup>. Die *politica* taucht mit Vor- und Zuname erst in § 5 des *Prooemiums* auf, in dem Thomas sie *scientia* und *doctrina politica* nennt und in dem er sie durch einige Merkmale charakterisiert, von denen folgende hervorzuheben sind: die *politica* ist *doctrina de civitate* oder *civilis scientia* (§ 5) und sie handelt von dem vernünftigen Regulieren (*disponere*) der Menschen<sup>41</sup>, die in der vollkommensten Gemeinde, d.h. in der *civitas* leben<sup>42</sup>. Unmittelbar danach befaßt sich Thomas mit der Erörterung ihrer Haupteigenschaften (*necessitas*, § 5; *genus*, § 6; *dignitas* und *ordo*, § 7; *modus*, § 8), die unser Thema nicht direkt betreffen. Doch bevor Thomas zu dieser Definition der *politica* in § 4 und § 5 gelangt, erläutert er ausführlich ihre theoretischen, d.h. ihre philosophischen und theologischen Grundlagen, deren Reihenfolge wir zugunsten ihrer Klarstellung umkehren, d.h. von § 3 zurück bis zu § 1.

<sup>39</sup> Ich weise besonders auf L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et St. Thomas*, Montréal 1948 und *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et état*, Paris-Montréal 1965 hin.

<sup>40</sup> Das *Prooemium* wurde von S. ARCOLEO in «S. Tommaso e la «Politica» di Aristotele» (in: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale*, Bd. 1, Napoli 1975, 149–155) und von H. KÉRALY in: *S. Thomas d'Aquin. Préface à la Politique* (Avant-propos, trad. et explication), Paris 1977 analysiert.

<sup>41</sup> «Cum autem ratio humana disponere habeat... de ipsis hominibus», vgl. *In libros...* (wie Anm. 34), § 4.

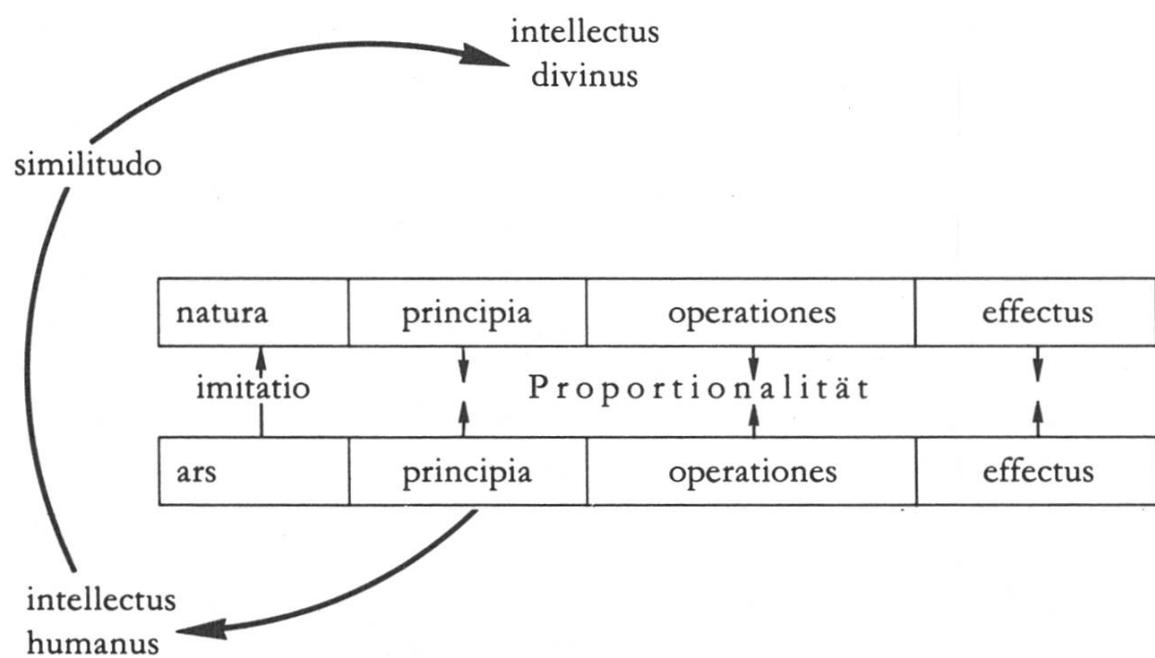
<sup>42</sup> «In ipsis autem hominibus, sicut cum (ratio) multos homines ordinat in unam quandam communitatem. Quarum quidem communitatum... ultima est communitas civitatis... Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima», *ebd.*

Thomas bemüht sich ständig, die *doctrina politica* horizontal zu begründen und infolgedessen die *operationes* der *scientia politica* als *operationes naturales* zu betrachten – was übrigens seinem Ziel entspricht, den *ordo naturalis* als unmittelbare Grundlage der Politik zu zeigen. Da Thomas die Grundlagen des Politischen in der *natura* sieht, nimmt die *politica* Abstand von der *theologia supernaturalis*. In § 3 vergleicht Thomas das Vorgehen der *ratio operativa* mit dem der *natura operativa*. Indem sich die *scientia politica* mit dem vernünftigen Regulieren der Menschen befaßt, geht sie wie die *natura*, d.h. *ex simplicibus ad composita* und *ex imperfectis ad perfecta* vor. Deswegen ist sie *scientia humana operativa* und *practica*, worunter eine Wissenschaft *de rebus ab homine factis* zu verstehen ist (§ 2). In dieser Hinsicht ist die *scientia politica* eine *ars*. Sie aber tut nicht das gleiche wie die *natura*, sondern geht *secundum intentionem naturae* nur deswegen vor, weil diese der *ars politica* ihre *principia* und *exemplaria* bietet (§ 2). Die Anlehnung der *doctrina politica* an die von der *natura* gebotenen *principia* und *exemplaria* zeigt die letzte und extreme Anstrengung des Thomas, die Politik horizontal zu begründen. Von nun an schweigt der Philosoph, und der Theologe fängt an, den *ordo politicus* vertikal, d.h. theologisch zu errichten.

Thomas geht in § 1 von einem aristotelischen Satz aus, gemäß dem die *ars* die *natura* nachahmt. Das erlaubt ihm, von einer zwischen *principia*, *operationes* und *effectus* der *natura* und denen der *ars* bestehenden Proportionalität zu sprechen<sup>43</sup>. Diese gründet sich darauf, daß *ars naturam imitatur*. Da es sich für Thomas nun darum handelt, die Bedingung zur Möglichkeit solcher *imitatio* zu erklären, gelangt er zu dieser Erklärung im Rahmen einer Analyse der *principia* von *ars* und von *natura*. So sagt er einerseits, daß «principium ... eorum quae secundum artem fiunt ... intellectus humanus [est]» und andererseits, daß «[intellectus divinus] principium rerum naturalium [est]» (§ 1). Die *theologia* tritt mit Aplomb auf, sobald sich Thomas auf einen biblischen *locus* beruft: «intellectus humanus ... secundum similitudinem quamdam derivatur ab intellectu divino». Anders gesagt, die theoretische Rechtmäßigkeit des Satzes *ars imitatur naturam* liegt für Thomas einerseits darin, daß Gott der unmittelbare Ursprung ihrer *principia* ist, und andererseits, daß ebenfalls Gott, doch mittels des *intellectus humanus*, der

<sup>43</sup> «Ars imitatur naturam. Cuius ratio est, quia sicut se habent principia ad invicem, ita proportionabiliter se habent operationes et effectus», vgl. *In libros...* (wie Anm. 34), § 1.

unmittelbare Ursprung der *principia* der *ars* ist. Ahmt die *ars* die *natura* nach, so kann sie es deswegen tun, weil der *humanus intellectus* kraft seiner *similitudo* mit dem *divinus intellectus* diesen auch nachahmt. Der Satz *ars imitatur naturam* gründet sich also darauf, daß eine theologisch gesicherte *similitudo* zwischen *intellectus humanus* und *intellectus divinus* besteht. Deswegen kann Thomas aus dieser *similitudo* folgendes schließen: «Unde necesse est, quod et operationes artis imitentur operationes naturae; et ea quae sunt secundum artem, imitentur ea quae sunt in natura» (§ 1). Diese Thomatische Auffassung kann man graphisch folgenderweise schematisieren:



Soweit der *intellectus humanus* Anlehnung bei seiner *similitudo* mit dem *intellectus divinus* sucht, wandelt der Aquinate die Horizontalität des *ordo politicus* in eine Vertikalität um. Damit unterstellt er die Ontologie des Politischen der *theologia*, und er faßt die *ars politica* onto-theologisch auf. Auch wenn Thomas als Staatsphilosoph die *scientia politica* horizontal thematisiert, bleibt seine ganze Auffassung eine vertikale. Es darf daher nicht überraschen, daß er im *De Reginime Principum* für eine solche vertikale Unterordnung des *curatur finium antecedentium* unter den *curator finis ultimi* plädiert<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. *De Reginime...* (wie Anm. 35).

## 6. Bewertung der Thomasischen Politik

Seit den ersten Untersuchungen über das Verhältnis zwischen Aristoteles und Thomas (Manser, Gredt) bis zu den darauffolgenden Arbeiten Grabmanns und den wertvollen Forschungen Van Steenberghens über die richtige Wirkung des Philosophen auf Thomas, wurden viele Forschungen vorgelegt. Die frühere Meinung, die Philosophie Thomas' sei nur *aristotelico-thomistica* oder einfach ein christlicher Aristotelismus, hatte viele auf den Plan gerufen, um diese Meinung zu revidieren<sup>45</sup>.

Daß es sich bei ihm um eine neue Philosophie handelt, steht also nicht in Frage und gehört schon zum Gemeingut der Mediävistik. Aber diese akzeptierte Einschätzung richtete sich vielmehr auf den Einfluß, den der Philosoph auf das metaphysische Denken des Thomas ausgeübt hatte, doch scheint sie auf sein politisches Denken nicht zuzutreffen. Bei Thomas nimmt der *ordo naturalis* im obigen Schema die traditionelle Stelle der *theologia supernaturalis* ein. Indem er diese leicht nach oben verschiebt, gelingt es ihm, sie von der *politica* nur geringfügig zu entfernen. Damit nimmt jedoch der Thomatische *ordo politicus* eine trichotomische Gliederung (*theologia supernaturalis*, *ordo naturalis*, *Politica*) auf, die aufs beste im *Prooemium* thematisiert wird. Zur Charakterisierung des Thomatischen *ordo politicus* reicht es also nicht aus zu sagen, daß dieser *ordo* seine Basis im *ordo naturalis* hat und daß er sich auf den *ordo aeternus* beruft<sup>46</sup>. Man muß hinzufügen, daß solche Berufung mittels der geoffenbarten Angabe der *similitudo* im *Prooemium* ermöglicht wird.

Die Tatsache also, daß bei Thomas strenggenommen die *theologia* die unmittelbare Grundlage der *ordo naturalis* bildet, macht aus der *theologia* nicht nur den mittelbaren Grund der *politica*, sondern läßt auch erkennen, daß der Aquinate als staatsphilosophischer Denker die *theologia* nicht aus den Augen verloren hat. Seitdem Dempf die Thomatische Rezeption der politischen Schriften des Aristoteles eine «weltgeschichtliche Leistung des Aquinaten» und ein «weltgeschichtliches Ereignis» nannte<sup>47</sup>, herrschte große Begeisterung für sie. Dagegen tritt heute die alte Behauptung Gierkes, Thomas habe teilweise den veral-

<sup>45</sup> Vgl. GRABMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung*, München-Kempten 1947, 57 und VAN STEENBERGHEN a.a.O. 332 und 336.

<sup>46</sup> S. LACHANCE, *Le concept...* (wie Anm. 39), 127.

<sup>47</sup> S. DEMPF, a.a.O. 376 und 381.

teten Augustinismus zum Leben erweckt und damit sei sein politisches Denken in gewisser Hinsicht in der mittelalterlichen voraristotelischen Tradition immer noch verankert, langsam wieder auf<sup>48</sup>. Obwohl unter den Theologen gute Kenner der Natur zu finden sind, besteht keine Einstimmigkeit mehr darüber, daß sich der Promotor der Metamorphose zur modernen Politik unter ihnen befindet. Die Initiative also, die Entwicklung der Staatstheorie außerhalb des Rahmens der *Ecclesia* zu fördern, konnte nicht von einem Befürworter der unitären *Christianitas* ergriffen werden.

Betrachtet man nur das *politische* Denken Thomas', so könnten die beiden obigen Urteile vielleicht in einem Punkt übereinstimmen: Dieses Denken wäre nicht als echt christlich zu verstehen, wenn es den bloßen politischen Aristotelismus nicht zu überwinden versucht hätte. Man kann folglich beiden Meinungen zustimmen: während Thomas einerseits die *Politica* des Aristoteles und die darin enthaltene Ontologie des Politischen als Ausgangspunkt seines eigenen Denkens nimmt, bleibt er Aristoteliker, und seine Staatsphilosophie ist eine Art Aristotelismus. Indem er sich aber andererseits damit nicht zufrieden gibt und die *Politica* auf der Theologie begründet, geht er über Aristoteles hinaus und schafft, ihn überwindend, eine neue Staatsphilosophie. Ob in diesem Schritt ein wirklicher Fortschritt in der politischen Theorie zu sehen ist und ob dies als ein Verdienst einzuschätzen ist, das zu beurteilen überlassen wir denjenigen, die seit Paulus bis heute immer noch die schwierigste Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft zu lösen versuchen, ohne zu einem Einverständnis darüber zu gelangen, was christliche Politik sein soll. Abgesehen von diesem Werturteil und in direktem Bezug auf die Thomatische Stellungnahme gegenüber politischen Themen und auf seine daraus entstandenen Überlegungen, vermissen wir tatsächlich immer noch eine genaue Bestimmung der Thomatischen Haltung zu der voraristotelischen und augustinischen Tradition des Mittelalters.

<sup>48</sup> S. O. GIERKE, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge 1959, Anm. 10. LACHANCE (vgl. *L'humanisme...*, wie Anm. 39, 25f.) bedauert die These Gierkes. Trotz seiner Klage scheinen alte Thesen wieder aufzutauchen, z. B. bei A. TOSCANO (*Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna 1981, 26 und 31) und bei R. PALACZ («Libertas als eine Grundkategorie der gesellschaftlichen Philosophie bei Ockham», in: *Miscellanea Mediaevalia XII, 2: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, hg. von A. ZIMMERMANN, Berlin-New York 1980, 412 und 423).

### 7. Bilanz

Besonders bemerkenswert in diesem Prozeß, den wir an Hand des Pariser Studienplans rekonstruiert haben, ist aber die Tatsache, daß die Geschichte des politischen Denkens des ausgehenden Mittelalters ihren Ausgangspunkt in einer Art kopernikanischer Wende findet, die die Auffassung der Philosophie in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erfahren hat. In dieser Hinsicht läßt die von Grabmann entdeckte Quaestionensammlung ein bedeutendes Stadium der Rezeption der aristotelischen Schriften erkennen, das den intellektuellen Stand der Entwicklung des abendländischen Denkens zu einer so hohen Reife bringt, daß es das Auftreten von verschiedenen staatsphilosophischen Positionen ermöglicht. Die politische Reflexion ist also vor allem dank der Erneuerung der Philosophie entstanden, und aus dieser hat sich hauptsächlich jene entwickelt. Außerdem möchten wir darauf aufmerksam machen, daß die Lage für die Einführung und Rezeption der Aristotelischen *Politica* – und damit für den formellen Anfang der politischen Reflexion – von den Artisten vorbereitet wurde. Insofern die *magistri artium* im Studienplan einen Platz für die *Politica* vorgesehen hatten (*vita animae in civitate*), waren sie – wie es schon hervorgehoben wurde<sup>49</sup> – die wahren Pioniere dieses Prozesses. Sie vermuteten wahrscheinlich, welche Richtung die Politik einschlagen würde. Ob man von einem «politischen Averroismus» sprechen darf, bleibt noch in der Schwebe<sup>50</sup>. Sicher ist es aber, daß ein «aristotélisme intégral»<sup>51</sup> seinen Einfluß darauf ausgeübt hat. Ein Studium der nicht ausdrücklichen Formen des politischen Denkens bei den Pariser Artisten vor der Rezeption des Denkens Aristoteles' wäre zu begrüßen.

In der festen Überzeugung, daß die Position des Thomas, d. h. die erste wichtige staatsphilosophische Position des ausgehenden Mittelal-

<sup>49</sup> S. LOHR, *a.a.O.* passim.

<sup>50</sup> S. M. GRIGNASCHI, «Indagine sui passi del «commento» suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico», in: *Il pensiero politico del Basso Medioevo* (Antologia di saggi a cura di Carlo DOLCINI), Bologna 1983, 273–312 und G. PIAIA, ««Averroïsme politique»: Anatomie d'un mythe historiographique», in: *Miscellanea Mediaevalia XVII: Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (hg. von A. ZIMMERMANN), Berlin-New York 1985, 288–300.

<sup>51</sup> Den Ausdruck in diesem Zusammenhang nehme ich von R. IMBACH und M. H. MÉLÉARD, «Boèce de Dacie», in: *Philosophes médiévaux des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris 1986, 156.

ters, nur in solch historischem Zusammenhang zu verstehen ist, haben wir versucht, im Lichte der von Grabmann entdeckten Handschrift zur Klärung der Frage nach der Entstehung des *politischen* Denkens, d. h. der vernünftigen Spekulation über die Politik in der westlichen Welt beizutragen.