

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: 47 (2000)

Heft: 3

Artikel: Ordo naturae und Ordo politicus : Albert und Thomas im Vergleich

Autor: Pierpauli, José Ricardo

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761084>

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: 12.01.2026

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

JOSÉ RICARDO PIERPAULI

Ordo naturae und Ordo politicus

Albert und Thomas im Vergleich*

I. Einleitung

1. Zur aktuellen Bedeutung der Politischen Philosophie Alberts

Betrachtet man Alberts und Thomas' Politische Philosophie im Licht der aktuellen Universalismus-Kommunitarismus-Debatte¹, wird die genaue Einordnung von beiden Politischen Philosophien innerhalb dieses Schemas problematisch. Alberts Politische Philosophie, die bereits vor einiger Zeit als «Universalismus»² – allerdings im Unterschied zur heutigen Bedeutung des Wortes – bezeichnet wurde, weist in der Tat Elemente auf, die es erlauben, sie sowohl der einen als auch der anderen der genannten Positionen zuzuordnen.

Der Schlüssel zur angemessenen Bestimmung ihrer Politischen Philosophie liegt im Verständnis ihres Natur-Begriffs³ und ihres entscheidenden Einflusses auf die politische Ordnung. Andererseits bietet Alberts naturrechtliche Position – mit Thomas verglichen – neue Aspekte,

* Dieser Artikel gibt in wesentlichen Zügen einen Vortrag wieder, den ich am 5.11. 98 im Studium Generale der Universität Bonn gehalten habe. Für die freundliche Unterstützung und die hilfreichen Ratschläge bei der Ausarbeitung dieses Aufsatzes bin ich Herrn Prof. Dr. Ludger Honnefelder zu Dank verpflichtet. Außerdem danke ich der PD Dr. M. Dreyer und den Mitgliedern des Albertus Magnus Institut Bonn, besonders Herrn Dr. H. Anzulewicz, mit dem ich hilfreiche Gespräche über Alberts Werke führen konnte. Ich danke auch Herrn Prof. Dr. Hans Jorissen, der sich mit viel Geduld um die sprachlichen und inhaltlichen Details verdient gemacht hat.

¹ Vgl. Axel HONNET., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1993.

² Vgl. Wilhelm ARENDT, *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Großen. Nach den Quellen dargestellt*, Jena, 1929, S. 1–6.

³ Vgl. José Ricardo PIERPAULI, *Naturaleza y Política*, in: *Revista Philosophica* 19–20 (1996–1997), S. 68.

die bestätigen, daß beide Autoren, jedoch besonders Albert, der politischen Erfahrung⁴ einen bedeutenden Ort zuschreiben.

Die Tatsache, daß die Beziehung zwischen der politischen und der juristischen Ordnung auf die natürliche Ordnung als ihr Fundament verweist, schließt auf keine Weise ein, daß wir es hier mit einem einseitigen, deduktivistischen System zu tun haben. Das moralisch und politisch Gute, das Albert und Thomas postulieren, hat einen objektiven Wert, und in diesem Sinn ähneln ihre Positionen der der Kommunitaristen, jedoch schließen sie selbst andere Ideen bezüglich des Guten, die keine Analogie mit dem höchsten Gut erlauben, aus. So gesehen sind die Meinungen von Albert und von Thomas «universalistischer» als die der Universalisten, allerdings fordern jene eine grundlegende, legitimierende Idee, die sich aus einem offenen Konsens ergibt, wobei der Doctor universalis und der Doctor communis dieses bonum primum als participatio am innersten Wesen der Realität aufspüren.

Albert hat seine Politische Philosophie im Innern eines ontotheologischen Systems angesiedelt.⁵ Die Ausgangsposition für seine Philosophie der Praxis beruht nicht auf einer methodologischen Hypothese, sondern auf der Beobachtung der menschlichen Natur und ihrer konstitutiven Ordnung. Innerhalb dieser Konzeption erhält der Natur-Begriff seinerseits eine Reihe von Bezeichnungen mit besonderer Relevanz für die politische Ordnung.

Eine dieser Bedeutungen, die wichtigste innerhalb der sozialen und politischen Struktur, ist die angeborene Hinwendung des Menschen zur gegenseitigen Unterstützung. Albert, der dabei von Cicero und Aristoteles⁶ beeinflusst wurde, nennt diese durch die Vernunft gesteuerte Nei-

⁴ «Licet habitus scientiae possit generari per doctrinam, tamen ad hoc quod facilius possit applicari ad particulare, experimento indiget.» ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* (E–I), Ed. Colon., Aschendorff, Münster, 1968–72, S. 91, Z. 67–70.

⁵ Meinen bisherigen Untersuchungen nach gibt es keine einfachen Ansätze im politischen Denken Alberts. Mit dem Wort «Elemente» der Politischen Philosophie meine ich die Teile eines ganzen Systems. Dieses wurde schon deutlich von H. Anzulewicz rekonstruiert. Vgl. Henryk ANZULEWICZ, «Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie», in: *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve/Leuven, 12–14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale à l'occasion de son 40^e anniversaire*. Eine angemessene Einführung in dieses System bietet Albert in *De divinis nominibus*, weil er dort seine neuplatonische Perspektive in enger Verbindung mit den Begriffen, die von der aristotelischen Ethik stammen, kombiniert.

⁶ In diesem wie in vielen anderen Fällen überschreitet der Doctor universalis den aristotelischen Kontext. Für die Darstellung des Konzepts der Freundschaft vgl. Otfried HÖFFE, *Aristoteles*, Verlag C.H. Beck, München, 1996, S. 242.

gung Freundschaft. Es handelt sich um eine Auffassung, die – da sie in der menschlichen Natur wurzelt – erlaubt, die nach Hobbes Meinung originäre Situation des Interessenkonfliktes⁷ zu lösen. Diese Auffassung von Freundschaft setzt jedoch auf der anderen Seite eine Auffassung von Gerechtigkeit voraus. Denn zweifellos verlangt die dauernde Bereitschaft, jedem das Seine zuzuerkennen⁸, auch wenn es keine positive Gesetzgebung gäbe, eine geistige Gemeinschaft⁹, wie die durch den ciceronischen Freundschaftsbegriff charakterisierte, den Albert übernahm. Dieses Konzept bildet die geistige Verbindung zu allem Politischen, das Albert später zu dem grundlegenden Begriff der politischen Gerechtigkeit ausarbeitete.¹⁰

Der Begriff der politischen Gerechtigkeit resultiert nicht aus dem Konsens¹¹, sondern ist sein legitimierendes Maß. Albert skizziert mit sei-

⁷ «Frequentissima autem causa, quare homines se mutuo laedere cupiunt, ex eo nascitur, quod multi simul eandem rem appetant, qua tamen saepissime neque frui communiter, neque dividere possunt; unde sequitur, fortiori dandam esse; quis autem fortior sit, pugna judicandum est.» Thomas HOBBS, *De Cive*, Opera Philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta, vol. II, Scientia Verlag, Aalen, 1966, S. 163.

⁸ Für die moderne Darstellung des Konzepts der Anerkennung vgl. Axel HONNET, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. (stw) Frankfurt a.M., 1998.

⁹ «Tullius in libro De Amicitia dicit, quod amicitia nihil aliud est quam divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.» ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, Ed. Colon., 1968–72, S. 591, Z. 4–6.

¹⁰ «Amicitia et iustitia communicant in materia et fine, non tantum remoto, sed propinquo, non tamen proprio. Res enim, prout in communicationem veniunt, possunt dupliciter considerari: aut secundum rationem debiti, prout hoc efficitur meum et illud tuum, et sic sunt propria materia iustitiae. Aut secundum quod uniunt duos in eodem opere vel officio, inquantum uterque operantur circa commune ad commune lucrum, et sic sunt amicitiae materia, quia sic uniunt utrumque in voluntate, quia unus vult lucrum alterius sicut suum, secundum quod adhuc indivisum est huius lucrum a lucro istius.» ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, Ed. Colon., S. 628 –7/19.

¹¹ John Rawls formuliert das Grundproblem des politischen Liberalismus in der Einteilung zu *Political Liberalism* so: «Wie ist es möglich, daß eine gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger dauerhaft bestehen kann, wenn ihre Mitglieder verschiedenen zwar vernünftigen, aber dennoch konträren religiösen philosophischen oder moralischen Lehren anhängen?» Rawls hat seine Antwort auf diese Frage schrittweise in einer Reihe von Aufsätzen entwickelt, die zwischen 1980 und 1989 erschienen sind, um sie dann 1993 in *Political Liberalism* in überarbeiteter Form und im Zusammenhang vorzustellen. Sie läuft auf eine besondere Form einer Konsenstheorie der Gerechtigkeit hinaus. «Eine gerechte Gesellschaft kann», so Rawls, «nur dann dauerhaft bestehen, wenn die Grundsätze, auf denen sie beruht, von einem übergreifenden Konsens aller vernünftigen Lehren getragen werden, so daß alle Bürger ihnen ungeachtet der ansonsten zwischen ihren philosophischen, moralischen und religiösen Überzeugungen bestehenden Differenzen zustimmen können.» Wilfred HINSICH, «Po-

ner Meinung keinen moralischen und politischen Entwurf¹² wie den des Neo-Konstruktivismus, sondern es handelt sich um einen politischen Realismus, der den Konsens einschließt, jedoch als prozedurales, dem Urteil der Legitimität untergeordnetes Kriterium. Dieses Urteil, das die Vernunft entwickelt, geht vom Begriff der politischen Gerechtigkeit und vom Ersten Praktischen Prinzip aus.

2. Gliederung der vorliegenden Untersuchung

Alberts politische Konzeption erschließt sich am deutlichsten, wenn der nach seinem Verständnis analoge Charakter der politischen Ordnung (d. h. ihre innere Entsprechung zum höchsten Guten) sowie die Art und Weise beachtet werden, wie die Vernunft, gemäß der ihr eigenen rationalen Verfassung, die gesamte Schöpfungsordnung in ihrer Vielfalt durchwaltet. Deshalb wird sich die folgende Darstellung vor allem mit der Rekonstruktion von Alberts politisch-juristischem Realismus befassen und dabei Alberts entscheidenden Einfluß auf Thomas von Aquin aufzuzeigen versuchen. Das soll in drei Schritten geschehen.

Zunächst werden wir das *Ordo*-Denken Alberts im Kontext seines ontotheologischen Systems untersuchen. Ein zweiter Schritt behandelt die Thematik der Praktischen Vernunft als *vis ordinativa* im Hinblick auf die Konkretisierung des politisch Guten bzw., was sachlich dasselbe ist, auf die Erarbeitung juristischer Normen und ihrer Applikation auf konkrete Situationen unter bestimmten Umständen. Dies ist genau der Sachbereich, für den Alberts Lehre von der Ordnung eine entscheidende Rolle spielt und für den er eine konkretere Lösung anbietet als Thomas. Schließlich soll in einigen kurzen Schlußfolgerungen eine möglichst exakte Skizzierung der Politischen Philosophie Alberts und der Schlüsselbegriffe einer systematischen These, die sich aus einem Vergleich zwischen dem Denken Alberts und dem des Thomas ergibt, erfolgen.

litischer Konsens in einer streibaren Welt», in: Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Hrsg. von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsich, Frankfurt a.M., 1997 (stw), S. 9. «The general problems of moral philosophy are not the concern of political liberalism, except insofar as they affect how the background culture and its comprehensive doctrines tend to support a constitutional regime. Political liberalism sees its form of political philosophy as having its own subject matter: how is a just and free society possible under conditions of deep doctrinal conflict with no prospect of resolution?» Vgl. John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993. S. XVIII.

¹² Vgl. Otfried HÖFFE, Der Kommunitarismus als Alternative?, in: *ZPhF*, 50 (1996), I/2, S. 93.

II. Alberts Ordnungsbegriff als ontotheologisches Legitimitätskriterium

1. Anthropologisch-metaphysische Grundlagen

Alberts Lehre hinsichtlich der Ordnung findet sich an folgenden Stellen seiner Werke: *De natura boni*; *Summa de creaturis*, II pars, *De homine*, q. 81; *Sentenzen-Kommentar*, dist. III, art. 16, und schließlich *Summa Theologiae*, tr. XI, q. 63. Die zuletzt genannte Stelle behandelt die Idee der Ordnung ausführlich innerhalb ihres weitesten ontotheologischen Kontextes. Die übrigen genannten Stellen geben das Konzept nur sehr reduziert wieder. Ein deutliches Beispiel, das hier nicht aufgeführt wurde, findet sich ferner in Alberts Kommentar zur aristotelischen Politik. Dort bezieht sich der Doctor universalis stillschweigend auf die Ordnung in ihrer anthropologischen Bedeutung, ausdrücklich handelt er hingegen von der politischen und juristischen Ordnung. Diese durch die Praktische Vernunft ausgearbeitete Ordnung ist jedoch nur insofern legitim, als sie mit den Normen, die mit ihr auf höherer Ebene korrespondieren, übereinstimmt und die Albert an den genannten Stellen seines theologischen und philosophischen Werkes darlegt. Die Praktische Vernunft ist – wie bei Thomas¹³ – *causa efficiens*¹⁴ des normativen Systems. Das bedeutet jedoch nicht, daß ihre kreative Aufgabe sich auf die bloße Ableitung der moralischen und politischen Ordnung aus der metaphysischen Ordnung bis hin zur politischen Erfahrung reduziert, sondern sie geht, wie noch zu zeigen ist, von der sorgfältigen Beobachtung der Erfahrung aus. Die Wahrnehmung dieses dynamischen Anteils der Natur bildet einen bedeutenden Teil der Ordnung der Vernunft.

Für Albert wie für Thomas ist die politische Ordnung in gewissem Sinne eine Schöpfung der Praktischen Vernunft, jedoch nicht in dem poetischen Sinn wie bei Hobbes; es handelt sich vielmehr um die Konstruktion einer praktischen Ordnung, die auf vorgängigen Ordnungen aufbaut. Die politische Ordnung könnte demnach in zwei Hauptfelder eingeteilt werden, nämlich einerseits in das der Prinzipien und Ziele, die nach Albert direkt aus der Metaphysik¹⁵ hervorgehen, und zum anderen

¹³ «Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum.» THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, Ed. Leon., Roma, 1972, I–II, q. 90, art. 1.

¹⁴ «Totus ordo est ipsius rationis», ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, Ed. Colon., Bd. XIV, S. 39–53.

¹⁵ «Intellectuales habitus tripliciter possunt considerari, sicut est scientia et sapientia et huiusmodi, de quibus in hoc libro loquitur: aut per comparisonem ad res, de quibus sunt, et sic diversi habitus consequuntur diversas res, de quibus in diversis scientiis determinatur, sicut habitus grammaticae pertinet ad grammaticum, et sic de aliis; aut per comparisonem ad principia, a quibus procedunt, et sic pertinet ad philosophum pri-

in das der positiven Normen, die – wie gesagt – Schöpfung der Vernunft sind. Diese normative Ordnung begründet die sogenannte Grammatik¹⁶ der politischen Ordnung. Als ihr Ausgangspunkt, d. h. als ihr Legitimitätskriterium, gilt der Begriff der Politischen Gerechtigkeit, den die Praktische Vernunft ausarbeitet, indem sie die natürliche Ordnung, die für die Betätigung der Praktischen Vernunft gleichbedeutend ist mit dem Besitz der ersten Prinzipien, mit der konkreten Realität verbindet. Auf die Ausarbeitung dieses Kriteriums der Gerechtigkeit und der nachfolgenden Normen wird im dritten Teil dieser Ausführungen eingegangen, so daß wir uns hier darauf beschränken, die Struktur der anthropologisch-politischen Ordnung vorzustellen, durch die die Ausarbeitung der Konzeption der politischen Gerechtigkeit auf plausible Weise geschehen kann.

2. Struktur der anthropologisch-politischen Ordnung.

a) Natürlicher Besitz der Ersten Prinzipien.

Im Prolog zum Politik-Kommentar nimmt Albert an zwei Stellen Bezug auf die anthropologische Ordnung. An der ersten Stelle heißt es: «Ptolomaeus in Almagesto dicit, quod non est mortuus, qui scientiam vivificavit: nec fuit pauper, qui intellectui dominatus est, sive qui intellectum possedit.»¹⁷ Diesen Gedanken vervollständigt er sofort: «secundum enim illum intellectum extendit se anima rationalis ad principia incorruptibilis veritatis.»¹⁸ Für Albert wie für Thomas¹⁹ empfängt der menschliche Intellekt (intellectus agens) von Gott das natürliche Licht²⁰, das ein bestimmtes Prinzip der Rationalität darstellt. Gemeint ist der natürliche Besitz der Ersten Prinzipien als Teilnahme (participatio) am göttlichen Licht bzw. an der unvergänglichen Wahrheit (incorruptibilis veritas). Dieser Besitz bedeutet die Ordnung der Vernunft, gemäß der die Wil-

mum, qui dat omnibus scientiis sua principia et stabilit subiecta omnium scientiarum.» ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, Ed. Colon., Aschendorff, 1968–72, Bd. XIV, S. 392, Z. 54–64.

¹⁶ Vgl. Otfried HÖFFE, Der Kommunitarismus als Alternative?, in: *ZphF* 50 (1996) I/2, S. 93.

¹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In VIII Libri Politicorum*, Ed. A. Borgnet, Bd. 8, Paris, S. 6.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ «Principium autem eorum que secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quandam derivatur ab intellectu divino.» THOMAS VON AQUIN, *Sententia Libri Politicorum*, Ed. Leon., Roma, 1971, S. 69, Z. 4–7.

²⁰ Vgl. Hans JORISSEN/Henryk ANZULEWICZ, Art. «Lumen Naturale», in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 6, hrsg. von W. Kasper u.a., Freiburg, 1997, 1120f.

lenshandlungen ausgeführt werden. Ihrerseits ist diese participatio – d. h. das natürliche Licht –, die für Albert nicht bei jedem Menschen dasselbe Maß erreicht, der Ausgangspunkt, der es ermöglicht, eine bestimmte vorpolitische Ordnung zu unterscheiden, wie Albert es in Abschnitt 1252 b 6²¹ seines Politik-Kommentars unternimmt.

b) Ordo recti et iusti als Ergebnis der Praktischen Vernunft.

Die zweite Bezugstelle lautet: «Subiectum autem sive materia est communicatio oeconomica et communicatio civilis secundum ordinem recti et iusti, in qua ostenditur homo perfectus secundum virtutem.»²² Was Albert hier hinsichtlich des subiectum der Politik sagt, läßt sich durch einige Stellen der STh²³ ergänzen. Dort präsentiert der Doctor universalis eine dreifache Unterscheidung des Objekts jeder Wissenschaft. Die Übertragung dieser Unterscheidung auf das Gebiet der politischen Erkenntnis erlaubt nun, ein dreifaches Objekt der Politischen Wissenschaft zu bestimmen: erstens das sogenannte politisch Gute, zweitens die politische Ordnung und die Macht, die sie begründet und erhält, und drittens die politische Erfahrung bei der Realisation jenes Gutes.

Die durch Albert im Prolog zum Politik-Kommentar vorgetragene Idee der Ordnung ist zweifach interpretierbar. Einerseits so, daß Albert diese Ordnung gewissermaßen als *causa formalis* alles Politischen versteht, oder andererseits so, daß er diese Ordnung als Konstitutivum des Entwurfs der anthropologischen und moralischen Ordnung begreift. Albert sagt: «... in qua ostenditur homo perfectus secundum virtutem.»²⁴ Das bedeutet, daß die Ordnung des Richtigen und des Rechten als Ergebnis der Vernunft mittels der Phronesis aus dem Entwurf der menschlichen Seelenordnung hervorgeht, wie sie sich in der Übung der politischen Tu-

²¹ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *In VIII Libri Politicorum*, Ed. A. Borgnet, Paris, 1841, S. 10 i.

²² Albertus Magnus, *ibid.*, S. 6.

²³ «Subiectum in scientiis tripliciter assignatur, scilicet quod principaliter intenditur et in principali parte scientiae, sicut deus dicitur esse subiectum primae philosophiae, quia in principali parte eius de deo intenditur et de substantiis divinis, quae separatae sunt, a quo etiam ab antiquis philosophis theologia vocabatur; denominatio enim debet fieri ab ultimo et optimo. Secundo modo assignatur subiectum in scientiis, de quo et de cuius partibus probantur passionibus, sicut ens subiectum dicitur esse primae philosophiae, ut unum et multa et potentia et actus et ens et possibile probantur de ente. Tertio modo assignatur subiectum scientiae, circa quod est continentia eius propter bonitatem et claritatem doctrinae, et talium sunt, quaecumque adminiculantia ad subiectum primo modo vel secundo modo dictum.» ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologiae* sive *De Mirabili Scientia Dei*, Ed. Colon., Aschendorff, 1978, liber I, pars I, q. 3, cap. 1, S. 10–66.

²⁴ ALBERTUS MAGNUS, *In VIII Libri Politicorum*, Ed. A. Borgnet, Paris, 1891, S. 6.

gend²⁵ äußert. Dieses anthropologische und moralische Fundament konstituiert die vorausgesetzte Basis der politischen Ordnung im Rahmen des ontotheologischen Systems Alberts. Er sagt: «Debitum autem generale est debitum rectitudinis totius animae secundum vires ordinatas ad actum et ad alterum et ad se et ad deum secundum ordinem rectitudinis, in qua creatus est homo, sicut dicit Salomon (Eccl. 7,30): Deus creavit hominem rectum, et ille immiscuit se infinitis quaestionibus.»²⁶

c) *Theologische Fundierung in der Analogie der Schöpfungsordnung.*

Die Ordnungsvorstellungen, wie sie bisher dem Politik-Kommentar entnommen wurden, übersteigen jedoch den soeben markierten Rahmen der Praktischen Philosophie, wenn man sie mit Alberts Kommentar zum Abschnitt 1253 a 1 der *Politik*²⁷ in Zusammenhang bringt. An dieser Stelle klärt der Doctor universalis die Bedeutung der Hinordnung des Menschen auf das politische Leben, indem er auf das Natur-Konzept des Aristoteles aus Abschnitt 196 a 25 der *Physik*²⁸ zurückgreift. Albert überschreitet jedoch hier im Unterschied zu Thomas den aristotelischen Rahmen und verbindet die Thesen des Philosophen mit denen aus Boethius' *De consolatione* IV,6. Darin sagt Boethius: «Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit, fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.»²⁹

Gott ist *causa efficiens* der Schöpfungsordnung, und er ist gleichzeitig erstes Analogon der übrigen Ordnungen und Güter, unter denen sich das politisch Gute findet. Aber er ist es durch die Ordnung der menschlichen Natur. Diese Ordnung besteht in der Fähigkeit, rationale Willens-

²⁵ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni*, Ed. Colon., Aschendorff, 1974, t. XXVI, tr. II, pars III, S. 30. In demselben Werk sagt Albert: «Vita civilis est dispositio vitae, secundum quam sunt optimi cives, activa vero est illa quae consistit in labore operum meritorium.» Vgl. *op. cit.*, S. 36–13.

²⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, Ed. Colon., 1951, t. XXVIII, S. 292–15. In demselben Sinn sagt Albert: «Rectitudo animae, quae est iustitia generalis, consistit in debito ordine virium omnium ad actum et parem et inferiorem secundum rectitudinem status primi, in quo creatus est homo.» ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, S. 292–34.

²⁷ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *In VIII Libri Politicorum*, Ed. A. Borgnet, Paris, 1891, S. 13 t.

²⁸ «A casu enim fieri cursum et motum discernentem et statuentem in hunc ordinem. Et hoc ipsum admirari dignum est: dicentes animalia quidem enim et plantas a fortuna neque esse neque fieri, sed aut naturam aut intellectum esse aut huiusmodi alteram causam», ARISTOTELES Latinus, *Physica, translatio vetus*, Edd. F. Bossier/J. Brams, E.J. Brill Verlag, Leiden-New York, 1990, S. 66.

²⁹ Anicii Manlii Severini Boethii *Philosophiae Consolationis*, G. Weinberger, Lipsae 1934, S. 96.

handlungen zu steuern und Handlungen hinsichtlich ihres guten oder schlechten Gehaltes bzw. hinsichtlich des Richtigen oder Unrichtigen zu bewerten, und schließlich besteht sie in der Hinneigung des Menschen zu gegenseitiger Hilfe. Aus anthropologisch-moralischer Perspektive betrachtet behauptet Albert, daß die Tugend der Klugheit gewissermaßen die *causa formalis*³⁰ in bezug auf unsere menschlichen Neigungen darstellt, indem sie diese in menschliche Akte transformiert und ihnen die Qualität des Gutseins (*forma boni*) verleiht.

d) Konkretisierung im Ausgang von der Erfahrung

Hierin wurzelt konkret das zu lösende Problem, die Anwendung dieser konstitutiven Ordnung der menschlichen Natur auf die jeweiligen Umstände³¹ zu konkretisieren. Dabei sind zwei Positionen zu unterscheiden. Entweder ist das Gute der Ethik und der Politik mit dem der Natur in Übereinstimmung, oder es ist autonom. In diesem zweiten Fall existiert das Gute entweder in radikaler³² oder in relativer Autonomie. Albert und Thomas verteidigen eine relative Autonomie, d. h. eine in methodologischer Hinsicht relative Autonomie. Beide Autoren – Albert jedoch vorrangig – legen einen Perspektivenwandel von der Praktischen zur Spekultativen Vernunft nahe. Diese Behauptung läßt sich mit einer auf die Ordnung Bezug nehmenden Textstelle aus Alberts Theologischer Summe belegen, die unserer Meinung nach als die aussagekräftigste gelten kann: «Ordo est in universo, nec Deus permittet rem inordinatam fieri,

³⁰ «Prudentia est perfectissima secundum bonitatem, quia dat omnibus forma boni, quia per ipsam datur medium in omnibus.» ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, Ed. Colon., t. XIV, S. 41–71. «Prudentia est, quod intret in operibus aliarum quasi forma ipsarum», Albertus Magnus, *op. cit.*, S. 43–10.

³¹ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, t. XXXVIII, Ed. Colon., S. 38, Z. 7–9. Vgl. auch Jürgen GRÜNDEL, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter, Münster, 1963, S. 485–518 und 580–668.

³² Gemeint ist hier die von Th. Hobbes erarbeitete These in *De Cive*, 1–12: «Ad naturalem hominum proclivitatem ad se mutuo lacessendum, quam ab effectibus, praesertim vero ab inani sui aestimatione derivant, si addas jam jus omnium in omnia, quo alter jure invadit, alter jure resistit, atque ex quo oriuntur omnium adversus omnes perpetue suspensiones et studium, et quam difficile sit praecavere hostes parvo numero et apparatu, cum animo nos praevertendi opprimendique invadentes, negari non posset, quin status hominum naturalis antequam in societatem coiretur, bellum fuerit: neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes.» Th. HOBBS, *De Cive*, I 12. Scientia Verlag Aalen, 1966, S. 165–166. Vgl. auch Georg WIELAND, «Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit», in: *Natur im ethischen Argument*, Univ.-Verlag, Freiburg Schweiz, 1990, S. 15. Vgl. José Ricardo PIERPAULI, El Orden de los Ordenes. El concepto de Orden en Alberto Magno y en Tomás de Aquino. Su actualidad en el contexto de la Filosofía Política y Jurídica, in: *Verbo*, Madrid, Nr. 365–366, 1998, S. 40ff.

nisi ante disposuisset et praevidisset, qualiter reduceretur et vocaretur ad ordinem. Unde duplex est ordo, scilicet rei ordinatae, et sapientiae ordinantis ... Quantum ad ordinem rei ordinatae, si ordinis ratio ex ipso accipiatur quantum ad debitum naturae vel meriti absolute, multa sunt inordinata et per errorem facta. Si autem accipitur ratio ordinis ex ratione sapientiae ordinantis, nihil penitus est inordinatum vel confusum in mundo, sed omnia decentissime ordinata: quia etiam mala quae a Deo permittuntur, ordinantur optime vel ad exercitium virtutis, vel ad ampliorem commendationem boni, vel ad commendationem iustitiae, vel pulchritudinem. Et ordo qui est secundum congruentiam rei ordinatae, est ordo secundum quid. Ordo autem qui est ex dispositione sapientiae, est simpliciter.»³³

Der Text erlaubt es, in bezug auf die Ordnung zwei Ebenen zu unterscheiden, nämlich die ontotheologische und die ethisch-philosophische. Vom ersten Standpunkt aus haben Ordnung und Unordnung insgesamt eine metaphysische Bedeutung, da auch jede Unordnung ihren Ort hat im Hinblick auf ein bestimmtes Gut. Aus ethisch-philosophischem Blickwinkel muß die Unordnung mittels der ordnenden Kraft der Vernunft zu einer Ordnung umgewandelt und zurückgeführt werden. In diesem Fall ist die Ordnung ein zu realisierendes und zu bewahrendes Ziel. Daher kann die Vernunft in diesem Fall nicht allein von der Metaphysik ausgehen, da diese Perspektive nur eine bestimmte Erklärung der Unordnung liefern könnte. Die Aufgabe der Vernunft ist im Bereich der Praxis eine ordnende. Aus diesem Grund muß die Vernunft von der Erfahrung ausgehen, da auf dieser Ebene die charakterisierten menschlichen Handlungen aufgrund bestimmter Umstände und einer eigenen, jeder dieser Aktionen entsprechenden Natur stattfinden. Diese jeder Aktion entsprechende Natur ist nicht anders als die innerste Struktur aller Handlungen und bildet gleichzeitig ihr Paradigma. Diese konstitutive Struktur ist ein bestimmtes Maß des Sollens.

Aus Alberts frühem Werk *De natura boni* ist es möglich, ein Modell des bisher Beschriebenen zu rekonstruieren. Der Doctor universalis erklärt dort detailliert die Natur und den eigentlichen Sinn des sexuellen Aktes.³⁴ Demnach ist jede sexuelle Beziehung, die nicht die dort beschriebenen Bedingungen erfüllt und nicht der ausdrücklichen Absicht der Fortpflanzung dient, bloße Bedürfnisbefriedigung. Jene innerste Struktur

³³ ALBERTUS MAGNUS, *STh*, pars secunda, q. 63, membrum 1, Bd. 32, Ed. Bognet, Paris, S. 607.

³⁴ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni*, Ed. Colon., t. XXV, tr. secundus, pars III, IV C, *De continentia coniugali*, S. 123.

der Handlung – hier ist es ihre Hinordnung auf Fortpflanzung –, die der Vernunft als Richtmaß dient, bildet einen Teil der natürlichen Ordnung.

e) *Zusammenfassung*

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Praktischen Vernunft somit zwei Reihen von Ordnungen vorliegen. Die erste vertikale Reihe empfängt mittels des natürlichen Lichts die ersten Prinzipien, die zweite horizontale Reihe ist durch die paradigmatischen Formen der menschlichen Handlungen geprägt. Die menschliche Handlung, sofern sie praktische Umsetzung der Vernunft ist, wäre eine dritte Reihe. Diese normative Schöpfung der Praktischen Vernunft muß beide genannten Reihen zusammen mit den Umständen, die die Handlungen umgeben, integrieren.

Die Ordnung *simpliciter dictu*, die sich in der natürlichen Ordnung ausdrückt, reicht sogar so weit, dem Menschen ein bestimmtes Konzept von natürlicher Gerechtigkeit zu liefern, wenn auch mit theologischer Bedeutung. Aber es ist nicht möglich, daraus die völlige Richtigkeit der Schöpfungen der Praktischen Vernunft abzuleiten. So sagt Albert in der *Summa de Creaturis*: «accipiendo memoriam sicut Augustinus accipit eam, ipsa est prima inter potentias imaginis. Sic enim non est nisi conservatio insertorum nobis a natura, sicut notitia veri et boni, scilicet quod iustitia tenenda est, et huiusmodi, quae autem per naturam sciuntur a quolibet.»³⁵

Anschließend ist nun kurz zu analysieren, auf welche Weise sich diese anthropologische Ordnung gemäß den Anforderungen der Erfahrung konkretisiert.

III. Die praktische Vernunft als vis ordinativa.

1. Das Problem der determinatio iuris.

Im Folgenden soll die Entwicklung untersucht werden, die die Ideen Alberts bis hin zu Thomas' Darstellung in der *STh* q. 95 art. 2 erfahren haben. Thomas hatte im Zusammenhang mit dem Problem der normativen Aufgabe der ratio behauptet: «omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur.»³⁶

Eine strikte Auslegung des Verbs *derivari* könnte zu dem Mißverständnis verleiten, der thomanischen Naturrechtsauffassung eine methodologisch-deduktivistische Einstellung zu unterstellen. Durch einen Ver-

³⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, pars secunda, *De homine*, 1896, q. 73, art. 2, Ed. Borgnet, Bd. 35, Paris, S. 615.

³⁶ THOMAS VON AQUIN, *STh*, Ed. Leon., Roma, I–II q. 92, art. 2, und ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, Ed. Colon. t. XIV, S. 274–35.

gleich mit der Lehre Alberts kann größere Klarheit zum Verständnis dieses Textes erreicht werden.

Für Thomas leitet sich das positive Gesetz «ab sicut conclusiones ex principiis et sicut determinationes quaedam aliquorum communium». Wenig später fügt er hinzu: «lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae.»³⁷

Das Substantiv *determinatio* findet eine Entsprechung in der denselben Sachverhalt wiedergebenden These, die Albert in *De bono* ausgearbeitet hatte. Alberts Lehre ist in diesem Punkt trotzdem von der des Thomas ein wenig verschieden, weil der Doctor universalis auf ein Konzept rekurriert, das den Schlüssel zur Lösung der offenen Frage, wie nämlich die Schöpfungsordnung im politischen Bereich angewendet werden kann, bietet. Albert schließt in seinen Text das Konzept der Synderesis ein: «vocantur universalia iuris illa dirigentia nos in opere, in quibus non est error neque dubium, in quibus naturale iudicatorium rationis vel synderesis informatum accipit, quid faciendum sit vel non faciendum.»³⁸

Albert räumt der Synderesis mit dem Gewissen (*conscientia*) eine wichtige Bedeutung bei der *determinatio iuris* als Vollendung der Klugheit³⁹ ein.

³⁷ THOMAS VON AQUIN, *STh.*, Ed. Leon., Roma, I–II, q. 95. art. 2.

³⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, Ed. Colon., t. XIV, S. 263–22.

³⁹ «Prudentia simpliciter non est sine cognitione universalium et particularium. Cum enim prudentia sit ad opus dirigens, quod consistit in particulariter, quod sicut scire perficitur per tribu, ut dicitur in Prioribus, scilicet per scire in universali et scire in particulari et scire in agere, quod est conclusiones, cum scire in operantibus de faciendo sit sicut conclusio in scibilis, oportet quod prudentia tribus perficitur, scilicet cognitione universalis, per quam dirigatur, et cognitione in particulari, per quam proponantur sibi illa circa quae est opus, et cognitione in agere, quod est in sentiando de ipso opere.» ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica* (E–I), Ed. Colon., t. XIV, S. 467–17. – Die Klugheit definiert Albert folgendermaßen: «Prudentia est perfectissima secundum bonitatem, quia dat omnibus formam boni, quia per ipsam datur medium in omnibus.» *Super Ethica*, Ed. Colon., Bd. XIV, S. 41–71. – Die Bedeutung der Synderesis bei Albert lautet: «synderesis est specialis vis animae, in qua secundum augustinum universalia iuris descripta sunt: sicut enim speculativis sunt principia et dignitates, quae non addiscit homo sed sunt in ipso naturaliter, et iuvatur ipsis ad speculationem veri: ita ex parte operabilium quaedam sunt universalia dirigentia in opere, per quae intellectus practicus iuvatur ad discretionem turpis et honesti in moribus, quae non discit homo, sed secundum Hieronymum est lex naturalis scripta in spiritu humano.» *Summa de creaturis, De homine*, q. 71, art. 1. Ed. A. Borgnet, Paris, S. 593.

2. Die Bedeutung der Synderesis und der *via inductiva*

Albert entwickelt seine Thesen hinsichtlich des Synderesis-Begriffs hauptsächlich in der *Summa de creaturis* (1242), II pars, *De homine*⁴⁰, wo er erklärt: «quare conscientia sibi dictet hoc esse faciendum? et respondit, quod hoc est bonum. Et quaeritur ulterius, quare propter hoc sit faciendum, quia bonum? Et respondit, quoniam omne bonum faciendum. Et istae quaestiones ponunt talem syllogismum: Omne bonum faciendum: hoc est bonum: ergo hoc est faciendum. Maior autem istius syllogismi est synderesis, cuius est inclinare in bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cuius est conferre particulare ad universale. Conclusio autem est conscientia.» Die propositio minor des Syllogismus bildet sich auf induktivem Weg als Resultat des Wahrnehmens der konkreten Wirklichkeit. In diesem Punkt ist ein bemerkenswerter Fortschritt in der Lehre Alberts zu verzeichnen. Der Doctor universalis unterscheidet – im Unterschied zu Thomas' q. 95 art. 4 der STh – drei Weisen, Normen in Übereinstimmung mit der natürlichen Ordnung zu formulieren: Erstens *essentialiter*, darunter fallen die 10 Gebote; zweitens *suppositive*; dazu zählen die von Isidor von Sevilla⁴¹ und Cicero dargelegten Normen; schließlich drittens *particulariter*; dieser Modus ist von seinem Kontext her der von Thomas beschriebenen *via determinationis* ähnlich. Albert weist den particulariter formulierten Normen eine spezielle Bedeutung zu, sie werden auch indirekt im Vorwort zur Politik⁴² erwähnt. Es sind die, «quae a plebiscitis et senatus consultis et responsis sapientium determinantur. Haec enim non secundum totum trahuntur a vi naturae.»

Man bemerkt hier die Anwendung der *via inductiva* und den Ort des von Albert determinierten *consensus*. Kurz danach fährt er fort: «sed partim a condicionibus hominum, ut pacta, quae quandoque secundum naturam facti aliter a sapientibus determinantur propter contractum, qui intervenit ex voluntate utriusque vel condicione; hoc modo ergo pactum exigit determinari; et similiter est de iudicatis.»⁴³

Nach Albert erarbeitet die ratio eine richtige Norm, wenn es ihr gelingt, in einer Prämisse, d. h. in einem normativen Urteil, den ethischen Kern, der das Erste Praktische Prinzip beinhaltet, mit der determinierten

⁴⁰ ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, S. 599.

⁴¹ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, Ed. Colon., t. XXVIII, S. 268–63, und ISIDOR VON SEVILLA, *Etym.*, Oxford, 1911, PL 82, 199 A, 1. 5, C. 3, n. 1.

⁴² Dort sagt Albert, ohne seine Quelle, d.h. M.T. CICERO, *De inventione*, anzugeben: «Principia omnia illa quibus concluduntur passionibus de subiecto, proficiuntur a tribus, a pacto, a pari et iudicato ut scilicet fiat secundum par rei inter communicantes.» Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, S. 7.

⁴³ ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, Ed. Colon., t. XIV, S. 274–43.

Wirklichkeit zusammenzufügen. Dieser ethische Kern ist genau das, was wir heute das Ethos⁴⁴ einer juristischen Verfassung nennen. Seine bleibende Anwesenheit in jeder einzelnen juristischen und moralischen Norm garantiert ihre Vernünftigkeit und Legitimität.

3. Die regulative Funktion der Klugheit

Zusammenfassend: Die von Albert⁴⁵ zugelassene Vertragstheorie muß den legitimierenden ethischen Kern beinhalten, d. h. das grundlegende Konzept einer politischen Gerechtigkeit, die gemäß den bisher analysierten Elementen der normative Reflex der Schöpfungsordnung ist. Die Vernunft arbeitet dieses fundamentale Konzept im Bereich der Phronesis, vervollkommenet durch die Synderesis, aus. Albert sagt demgemäß: «prudentia est, quod intret in operibus aliarum quasi forma ipsarum.»⁴⁶ Albert führt die Bedeutung und die Tragweite der Klugheit mit folgenden Begriffen weiter aus, die als gültige Antwort auf das hier aufgeworfene Problem betrachtet werden können: «particularia secundum quod huiusmodi quantum ad condiciones individuantes sunt sine determinata veritate, sed secundum quod exeunt ab universalibus, habent aliquam determinationem, et sic ipsorum habet veram rationem prudentia.»⁴⁷

Die Regulierung, die die Praktische Vernunft durch Klugheit in bezug auf unsere Neigungen, die bestimmte Umstände einschließen, vornimmt, ist letztlich der wichtigste Wesenszug, der der Ethik und der Politik ihren wissenschaftlichen Status verleiht. Hingegen ist das Material dieses Wissens variabel, und in dieser Hinsicht haben Ethik und Politik keinen wissenschaftlichen Charakter, denn ihre formal-wissenschaftliche Bestimmung geht von allgemeingültigen Prinzipien aus.

IV. Schlußfolgerungen

1. Positionsbestimmung von Alberts Politischer Philosophie

Alberts politische Position kann als Kommunitarismus auf universalistischer Basis definiert werden. Albert könnte heutzutage die Kritik der

⁴⁴ Vgl. Otfried HÖFFE, *Aristoteles*, Beck Verlag, München, 1996, S. 185.

⁴⁵ Vgl. Francis CHENEVAL, «Considerations presque philosophiques sur les commentaires de la Politique d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin», in: *Albert le Grand et sa réception au moyen âge, Hommage à Zénon Kaluza, Separatum der FZPhTh* 45 (1998), S. 56–83.

⁴⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, Ed. Colon., S. 43–10.

⁴⁷ ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, S. 436–79.

Kommunitaristen⁴⁸ am Individualismus teilen, wie auch ihre Verteidigung objektiver moralischer Werte. Unter dem Aspekt einer metaphysischen Reflexion des menschlichen Handelns ist die politische Gemeinschaft, in die der Mensch integriert ist, nach Albert ein «totum potestativum»⁴⁹ im politischen Sinn. Außerhalb einer solchen Gemeinschaft, genauer: ohne Freundschaft und gegenseitige Hilfsbereitschaft ist – analog gesprochen – der Mensch weniger oder mehr als ein Mensch.

Der Doctor universalis könnte das Postulat der Universalisten bezüglich eines indiskutablen, legitimierenden und rational von allen akzeptierten Ausgangspunktes teilen. Aber er ist durch die Tatsache, daß seine Position von der Erkenntnis der politischen Gerechtigkeit ausgeht, die – wie gesagt – nicht aus dem Konsens resultiert, sondern dessen Legitimitätskriterium ist, von dieser Art Universalismus entfernt. Die originäre, von Albert verteidigte Position der politischen Gerechtigkeit ist keine Projektion, die als Hilfsmittel einer durch den Wunsch nach Beständigkeit charakterisierten menschlichen Natur im Rahmen des Interessenkonfliktes dient, sondern die Freundschaft ist auf dem Konzept der Gerechtigkeit aufgebaut.

2. *Ordo politicus* – *ordo iuridicus* – *ordo naturae*

Das Verhältnis von *ordo politicus* und *ordo iuridicus* verweist bei Albert wie Thomas auf das Einbeschlossensein eines dritten Elementes, nämlich auf den *ordo naturae* als Fundament der beiden anderen. Die Weise der Fundierung geschieht durch die Vernünftigkeit der Normen.

Die Praktische Vernunft ahmt nicht die Regelhaftigkeit von Naturbewegungen nach, sondern sie erfüllt ihre kreative Aufgabe, indem sie diejenige Kreativität aufnimmt, die die menschliche Vernunft den Normen verleiht und die ihrer Natur eigen ist.

Der Zusammenhang des *ordo naturae* mit dem *ordo politicus et iuridicus* besitzt weder in Alberts Praktischer Philosophie noch in Thomas' Praktischer Philosophie eine einlinige und deduktive Struktur. Ein Wesenszug des Realismus bei beiden Autoren besteht in der beherrschenden Stelle, die die beiden Autoren der *via inductiva*⁵⁰ sowohl bei der Herausar-

⁴⁸ Vgl. Walter REESE-SCHÄFER, Was ist Kommunitarismus? (Campus-Einführungen) Campus Verlag, Frankfurt a.M., 1995, S. 7–8.

⁴⁹ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, Ed. Colon., t. XIV, S. 634–45.

⁵⁰ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *In VIII Libri Politicorum*, Ed. A. Borgnet, Bd. 8, Paris 1841, S. 8, Z. 6, und THOMAS VON AQUIN, *Sententia Libri Politicorum*, Ed. Leon., Roma, 1971. In demselben Sinn sagt Oncken: «Die Staatslehre muß geschöpft werden aus dem Staatsleben, und zwar der Gegenwart so gut wie der Vergangenheit. Das bedeutet kurz und gut die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Po-

beitung der politischen Begriffe als auch im Entscheidungsprozeß und bei der Ausarbeitung der positiven Gesetze eingeräumt haben.

3. *Albert und Thomas im Vergleich.*

Der Vergleich des Konzepts der albertinischen Politischen Philosophie mit dem des Thomas erlaubt es, zwei Feststellungen zu machen. Die erste betrifft die Tatsache, daß der wesentliche Teil der Politischen Philosophie beider Autoren sich nicht in ihren Kommentaren zur Politik des Aristoteles findet, sondern innerhalb ihres jeweiligen theologischen Systems. Für Albert wie für Thomas war die Praxis das Gebiet, auf dem sich alle theoretischen Spekulationen dienen sollten, um den Menschen den Weg zur Erlösung erschließen. Dabei bedienten sich beide nicht zuletzt auch der Politik und des Rechts. Die Tatsache, daß Albert in seinem Kommentar nicht die zahlreichen Fragestellungen aufgenommen hat, die er in *Super ethica* behandelt, und ferner die Tatsache, daß Thomas' Kommentar knapper ausgefallen ist als der seines Meisters und er ihn unabgeschlossen hinterließ, zeigen nicht, daß sie sich in ihren jeweiligen Systemen wenig mit der Politik befaßt hätten. Dieser Umstand deutet m. E. vielmehr darauf hin, daß die Politik als wissenschaftliche Disziplin bei Albert und Thomas jeweils noch in ihr Gesamtsystem integriert und noch nicht, wie später bei Ockham, verselbständigt war.

Die zweite Feststellung betrifft den entscheidenden Einfluß von Albert auf Thomas, den der Vergleich beider Autoren belegt und der vermutlich auf den mündlichen Lehrvortrag Alberts in seinen Vorlesungen zur philosophischen Ethik in Köln (1250–52) zurückgeht. Der Vergleich zwischen ihrem politischen und juristischen Denken muß von der Betrachtung der Thesen ausgehen, die Albert in seinem Werke *Super ethica* darstellte, sowie von deren späterer Entwicklung innerhalb des thomastischen Systems. Von dorthin können die Ähnlichkeiten, die sich in den Politik-Kommentaren beider Autoren finden, am ehesten erklärt werden.⁵¹

litik.» Wilhelm ONCKEN, Die Staatslehre des Aristoteles in historisch- und politischen Umrissen, Leipzig, 1964, S. 14.

⁵¹ Mittels dieser These versuche ich die offene Frage hinsichtlich des Problems des Verhältnisses von Meister und Schüler zu lösen.