Staat und Widerstandsrecht bei Thomas von Aquin

Autor(en): **Goertz, Hansjosef**

Objekttyp: **Article**

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 (Jahr): **17 (1970)**

Heft 3

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761578

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Hansjosef Goertz

Staat und Widerstandsrecht bei Thomas von Aquin

Die Diskussion um eine Theologie der Revolution ist aus der Erkenntnis entstanden, daß auch die Kirche in der Veränderung sozialer Mißstände, deren Notwendigkeit immer mehr ins allgemeine Bewußtsein rückt, ihre Aufgabe zu sehen hat. Es gilt, Konzepte der Abhilfe, Strategien der Veränderung zu entwerfen. Die Anhänger einer Theologie der Revolution stoßen aber immer sehr bald auf das Problem der sittlichen Bewertung der Gewaltanwendung zur Veränderung oder Ersetzung bestehender sozialer Unrechtsstrukturen. Ein formalistischer Revolutionsbegriff [1], der nur radikale Veränderung meint und den Begriff der Gewalt nicht notwendig impliziert, kann letztlich das Problem nicht lösen. So zieht man sich auf Begriffe wie Widerstandsrecht, Notwehr und Tyrannentötung [2] zurück.

Das Problem der sittlichen Bewertung von aktiven Widerstandshandlungen in konkreten Notsituationen ist nicht ohne Tradition in der Kirche. Die Fragen des Widerstandsrechtes werden reflektiert, seit die Kirche als Ordnung und Institution neben die Institution Staat getreten ist. Die Antworten, die die Tradition gab, sind nicht einheitlich [3]. Aufgabe dieser Untersuchung ist es, eine *mögliche* Antwort zu dieser Frage

[1] Wie ihn etwa Schneider im Art. «Revolution» im Evang. Staatslex., Stuttgart u. Berlin 1966, Sp. 1866, formuliert.

[2] Es geht nicht um Tyrannenmord aus persönlichen Motiven des Täters, sondern um den äußersten aktiven Widerstand gegen den Tyrannen zur Befreiung des Staates; vgl. Wulf, Art. «Tyrannentötung», in LThK X, 2. Aufl. 1965, Sp. 424f. Tötung wird hier rechtlich verstanden, nicht als unbeabsichtigte Wirkung, sondern als intendierte Handlung.

[3] Zur Problemgeschichte vgl. M. Lossen, Die Lehre vom Tyrannenmord in der christl. Zeit. Festrede vor der bayr. Akademie d. Wiss. 1894. München 1894.

aus der christlichen Tradition herauszugreifen. Es ist legitim, diese Tradition zu untersuchen, nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch unter dem Aspekt der heute gegebenen Problematik.

Zunächst wird die thomasische Staatsauffassung zusammenfassend referiert. Mit der Darstellung der Lehre des Aquinaten vom Widerstandsrecht wird dann auch der Versuch unternommen, die Frage zu klären, wie Thomas zum Problem der Tyrannentötung steht; darin ist die Forschung bisher noch kaum zu einer eindeutigen Interpretation gelangt. Es ist die Absicht, mit Hilfe der modernen Terminologie die Probleme des Widerstandsrechtes, wie Thomas sie sieht, systematischer als bisher geschehen zu erfassen [4]. Zuletzt soll in einer kritischen Würdigung dargelegt werden, wie die Lehre des Thomas von Aquin, der seit der Enzyklika Leos XIII. «Aeterni patris» (1879) zum Wegweiser christlicher Philosophie erklärt ist [5], von der heutigen Situation und Problemstellung her gesehen werden muß.

Der geistesgeschichtliche Ort der Staatsauffassung bei Thomas

Man kann nicht eigentlich von einer Staatslehre oder einer Staatsphilosophie des Thomas von Aquin sprechen. Thomas reflektiert über die civitas [6], aber er handelt seine Gedanken nicht systematisch ab. Er streut seine Reflexionen über den Staat in seine großen Systematiken ein, in die Summa theologiae und den Sentenzenkommentar. Für die Frage nach dem Staat und besonders nach dem Widerstandsrecht bei Thomas müssen auch der Kommentar zur Politik des Aristoteles und das kleine Werk «De regimine principum» herangezogen werden [7].

Aber hier zeigt sich bereits eine methodische Grenze. Die Bemerkungen in den systematischen theologisch-philosophischen Werken sind vom Kontext mitbestimmt, und eine isolierte Betrachtung der einzelnen Stellen ist problematisch. Die beiden anderen genannten Werke eröffnen weitere Schwierigkeiten. Sie sind beide nicht von Thomas selbst zu Ende geführt; man wird sich daher im Allgemeinen auf die mit Sicherheit von

[4] In der Regel wird in den Untersuchungen lediglich die Stellung des Aquinaten zur Tyrannentötung angedeutet.

[5] Vgl. Dz 3139 f.

[6] Der Begriff «Staat» wurde zuerst von Machiavelli geprägt; da er aber formal dasselbe meint wie «civitas», kann er hier als Übersetzung verwendet werden.

[7] Ich verwende die Abkürzungen: Sth = Summa theologiae; Sent = Scriptum super libros sententiarum; DR = De regimine principum; Pol = In libros politicorum expositio; Eth = In decem libros Ethicorum expositio.

Thomas stammenden Teile beschränken müssen [8]. Für DR ist weiterhin zu beachten, daß es sich um eine Gelegenheitsschrift handelt; das kleine Werk ist für den König von Cypern (Hugo II. v. Lusignan) um 1266 geschrieben und eher eine Art Fürstenspiegel als eine theoretische Abhandlung; aber es finden sich doch im I. Buch Überlegungen zum Wesen und zur Begründung des Staates, seiner Verfassungsformen und Erscheinungsweisen; diese Ausführungen sind für die Darlegung der Staatsauffassung des Aquinaten von entscheidender Bedeutung.

Im Anschluß an den Kommentar des Thomas zur Politik des Aristoteles stellt die Forschung die Frage nach der Eigenständigkeit der thomasischen Gedanken zur civitas. Enthalten die Kommentare zur Politik und zur Ethik des Aristoteles die eigenen Überzeugungen des Aquinaten? Hier kann nur ein Vergleich zwischen den Kommentaren und den übrigen Werken weiterführen; weil aber Thomas sich auch sonst die Erkenntnisse des «Philosophen» zunutze macht, wird sich die Frage nach der Eigenständigkeit der Staatsauffassung kaum eindeutig beantworten lassen; ja, diese Frage scheint falsch gestellt, denn es geht nicht so sehr darum, ob Thomas eigene neue Erkenntnisse entwickelt hat. Sein Verdienst liegt vielmehr darin, daß er die antike Staatsphilosophie, insbesondere die des Aristoteles, mit christlicher Philosophie und Theologie organisch verbindet. Dafür macht er die augustinischen Gedanken zur «Civitas Dei» fruchtbar. Mit dieser Verknüpfung gelingt es Thomas, Einseitigkeiten in den philosophischen Systemen auszugleichen.

Thomas geht bei dieser Verbindung scheinbar heterogener Auffassungen nicht so vor, daß er das Werk des Augustinus als Grundlage nimmt und die Gedanken des Aristoteles in den christlichen Kontext einarbeitet. Er wendet auch nicht – wie man oberflächlich meinen könnte – die aristotelische Staatsauffassung allein auf das Erdenreich an, das Augustinus dem erstrebten Gottesstaat gegenüberstellt. Das würde weder Augustinus noch auch Aristoteles gerecht. Denn für den aristotelischen Idealstaat wie für die Civitas Dei ist die wesentliche Bestimmung die Gerechtigkeit [9]. Und der Gottesstaat hat wie der Staat des Aristoteles

[8] Für Pol bis III, l. 6; für DR bis II, 4; vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Th. v. A. Eine literarhist. Untersuchung u. Einführung; 2. Aufl., Münster 1931 (Beitr. zur Gesch. d. Philosophie u. Theologie des Mittelalters, Bd. 22, H. 1/2), 267 f. u. 294 ff.

[9] Auf das Problem, daß Augustinus die Gerechtigkeit aus der Definition des Staates bewußt ausschließt, um den heidnischen Staat noch als Staat bezeichnen zu können, sie aber als Zweck des Staates wieder miteinbezieht, kann hier nicht näher eingegangen werden; vgl. De Civitate Dei XIX, 21 ff.

seine Geschichtlichkeit; er verwirklicht sich im Diesseits in dem Staat, der sich auf seinen eigentlichen Ursprung besinnt und sich der Ordnung Gottes (wenn auch unbewußt) fügt. Der Erdenstaat gebraucht nach Augustinus die Welt nicht, um zu Gott zu gelangen, sondern er genießt sie in Begehrlichkeit und Unordnung; der reine Machtstaat verletzt die Gerechtigkeit – wie für Aristoteles die Fehlformen des Staates, die der Stagirit jedoch von der falschen, zerstörenden Herrschaftsstruktur her begründet: Demokratie [10], Oligarchie und Tyrannei. Formal lassen sich also aristotelischer Staat und augustinische Civitas Dei durchaus vergleichen.

Thomas verbindet diese beiden Auffassungen harmonisch, und zwar so, daß die Auffassung des Aristoteles gleichsam christlich-augustinisch überformt wird. Methodisch zeigt sich das an der Art seines Kommentars zur Politik des Aristoteles: Thomas erläutert und beurteilt die Gedanken des antiken Philosophen unter einem Gesichtspunkt, der über Aristoteles hinausgeht; man könnte fast sagen: er kommentiert «sub specie aeternitatis» [11]; Thomas führt einerseits in die natürlichen Wahrheiten ein, erklärt an manchen Stellen mit Hilfe von Schriftzitaten, kennzeichnet heidnische Vorstellungen als solche und gibt Auslegungen zu aristotelischen Erkenntnissen, die christlichen Überzeugungen noch Raum lassen [12].

Für Aristoteles ist der Staat Raum der Verwirklichung des Sittlichen, er ist selbst sittliche Größe. Die Sittlichkeit begründet sich im Ontischen: für Aristoteles ist die Verwirklichung des Sittlichen die vollkommene Betätigung der menschlichen Wesensnatur; der Mensch ist seinem Wesen nach ζῷον πολιτικόν; die positiven Gesetze sind Formulierungen von Grundsätzen, die in der Natur des Menschen bereits angelegt sind. Daher ist der Mensch für Aristoteles immer wesenhaft Teil des Staates, und der Staat ist (logisch, nicht genetisch!) früher als das Individuum.

Auch nach Thomas begründet sich das Sittliche im Ontischen und damit der Staat in der Wesensnatur des Menschen als ens politicum. Der Aquinate sieht das Sein aber immer als geschaffenes Sein, das sich unabdingbar vom Schöpfer herleitet und dessen Intention notwendig auf den Schöpfer ausgerichtet sein muß, wenn es sich voll verwirklichen will.

[10] Bei Aristoteles liegt ein anderes Verständnis vor; der heutige Begriff der Demokratie entspricht dem aristotelischen der Politie; mit Demokratie meint Aristoteles die Verfassungsform, die heute mit Ochlokratie bezeichnet würde.

[11] Vgl. O. Schilling, Die Staats- u. Soziallehre des hl. Th. v. A., Paderborn 1923 (Görres-Gesell. zur Pflege der Wiss. in Dtschld., Veröff. d. Sektion f. Rechts- u. Sozialwiss., H. 41), 2.

[12] Ebd. 2 f.

Damit hat auch der Staat seine letzte Begründung über das Wesen des Menschen hinaus in Gott; und von daher erhalten Macht und Autorität ihre Legitimation.

Die Begründung des Aquinaten geht also – christlich gesehen – noch hinter die des Aristoteles zurück, sie geht tiefer. Die eigenständige Leistung des Thomas gegenüber Aristoteles ist – wollte man es mit einem modernen Begriff bezeichnen – der Aufweis der transzendentalen Verwiesenheit jenes Staates, den er wie Aristoteles im Wesen des Menschen begründet; die «transzendentale Verwiesenheit» hatte schon Augustinus als die wesentliche Bestimmung des rechten Staates angesehen.

Staat und Staatsformen

Hier sollen die Gedanken des Aquinaten zum Staat zusammenfassend dargestellt werden [13], allerdings nicht in allen einzelnen Aspekten, sondern im Blick auf den zweiten Teil dieser Untersuchung: die Probleme des Widerstandsrechtes. Denn nur vor dem Hintergrund der Ordnung des Staates, auf der Grundlage seiner sinngemäßen Verwirklichung ist zu verstehen, wann und wie nach Thomas Widerstand gegen eine verfehlte Staatsform und gegen einen tyrannischen Herrscher geleistet werden darf.

In den Werken des Aquinaten finden sich viele Bestimmungen des Staates, die alle je einen besonderen Aspekt hervorheben: Begründung, Wesen oder Zweck des Staates. Wollte man die Definitionen des Staates kurz zusammenfassen, müßte man die folgenden Punkte als die wesentlichsten Momente anführen: «civitas est communitas perfecta» [14]; wie jede Gemeinschaft ist auch der Staat auf ein bonum ausgerichtet; er ist deswegen communitas *perfecta*, weil das bonum des Staates «est inter omnia humana bona principalissimum» [15]; die civitas sorgt für das natürliche Wohl, das bonum vivendi [16], für alle seine Bürger: als bonum commune; civitas «intendit enim bonum commune, quod est melius et divinius quam bonum unius» [17].

Die Begründung dieser so verstandenen Gemeinschaft von Bürgern

[13] Vgl. dazu bes. SCHILLING, Staats- u. Soziallehre.

[14] Sth I/II, q. 90, art. 3 ad 3. – Vgl. J. Th. ESCHMANN, Der Begriff der «Civitas» bei Th. v. A., in: Catholica 3 (1934), 83–103.

[15] Pol I, l. 1.

[16] Pol I, l. 1; III, l. 5.

[17] Pol I, l. 1.

in Freiheit [18] führt Thomas auf zweifache Weise, nämlich einmal prinzipiell, zum anderen genetisch.

Prinzipiell begründet sich der Staat im Wesen des Menschen: der Mensch ist de natura – so sagt Thomas mit Aristoteles – ein ens politicum [19]. Wie der Aquinate in DR I, 1 ausführt, ist der Mensch ein sich selbst bestimmendes Wesen; dazu hat er seine Vernunft. Diese Selbstbestimmung steht aber nicht im Widerspruch zur Gemeinschaftsnatur. Denn die Natur gibt dem Menschen nur ein allgemeines Erkenntnisvermögen für die Notwendigkeiten des Lebens, kein spezielles, wie die Tiere es durch den Instinkt haben. Der Instinktmangel des Menschen ist zugleich Defekt und Chance: er führt zur bewußten Sozialität. Der Verlust des Instinktes bedingt, daß die Menschen aufeinander angewiesen sind, daß sie sich notwendig gegenseitig unterstützen müssen; der augenscheinlichste Beweis für diese Tatsache ist die Sprache, mit der der Mensch sich als soziales Wesen äußert. Gemeinschaft aber verlangt Organisation, Abgrenzung der Rechte und Pflichten des einzelnen in der Gemeinschaft; die Form dafür ist der Staat.

Der Mensch ist also von Natur aus auf den Staat ausgerichtet; als ens politicum ist er Teil eines Ganzen, des Staates. Nach der Philosophie des Aquinaten – wie auch der des Aristoteles – ist das Ganze aber früher als der Teil: der Staat ist vor dem Individuum; so nach der logischen Betrachtungsweise.

Damit stellt sich natürlich die genetische Frage nach der historischen Entstehung dieses Gemeinschaftsgebildes. Die geschichtliche Begründung des Staates führt Thomas auf zwei Faktoren zurück: negativ auf den Naturtrieb, positiv auf die überlegende Vernunft. Einerseits erkennt der Mensch seinen Instinktmangel und sieht sich auf die Hilfe anderer angewiesen: durch seine Natur ist der Mensch auf Gemeinschaft ausgerichtet [20]. Die Errichtung der Gemeinschaft aber ist ein Akt der Vernunft. Die Individuen kommen überein, sich gegenseitig zu unterstützen und die Verhaltensregeln als Gesetze für die Gemeinschaft zu formulieren [21]. Die Staatsgründung beruht auf einem tatsächlichen,

[18] Der Staat als Gemeinschaft der Bürger ist nach Thomas immer communitas liberorum: «Servus enim non est civis». Pol III, l. 5.

[19] Sth I/II, q. 61, art. 5; Sent III, d. 29, art. 6; Sent IV, d. 20, art. 4, q. 1.

[20] Vgl. Sth I/II, q. 94, art. 2.

[21] Nach Thomas leiten sich die positiven Gesetze aus dem Naturgesetz und der lex aeterna her, und zwar durch einen Akt der praktischen Vernunft; vgl. Sth I/II, q. 90. Das Naturrecht gibt nur allgemeine Direktiven; für den konkreten Einzelfall, für die genaue Regelung des Rechtslebens bedarf es der positiven Ge-

historischen Vorgang, zu dem die Natur hinführt, der aber bewußt vollzogen wird und so ein Werk der Vernunft ist. Thomas spricht dabei von einer rechtlichen Willenseinigung, von einem Staatsvertrag [22]. So wird die Verfassungsform festgelegt und die Art der Leitung bestimmt, denn ein solches Gebilde ist ohne obrigkeitliche Führung funktionsuntüchtig.

Das Übereinkommen der Glieder der Gemeinschaft untereinander einerseits und der «Vertrag» der Gemeinschaft mit dem Herrscher andererseits ist die auf Reflexion beruhende, vernunftgemäße Verwirklichung des eigenen Wesens, der natura humana als ens politicum. Thomas schließt hier eine Spekulation an, um darzulegen, daß der Staat sich tatsächlich aus dem ursprünglichen Wesen des Menschen herleitet. Er wendet sich gegen die Meinung, daß der Staat eine Folge des Sündenfalles sei: weil die menschliche Natur durch die Sünde korrupt sei, müsse das Individuum in seiner Willkür beschränkt und durch die Gemeinschaft und die Obrigkeit zur Sittlichkeit geleitet werden; der Staat sei allein deswegen notwendig, um den durch die concupiscentia irregeleiteten Menschen zur Tugend zu führen. Diese Auffassung verkennt den Grund des Staates, und Thomas entgegnet ihr [23], daß der Mensch auch schon im Urzustand Gemeinschaftswesen ist und der Herrschaft bedarf, weil es auch im Urzustand Unterschiede zwischen den Menschen an Wissen und Gerechtigkeit gegeben hat [24]. Da nun der Mensch auch nach dem Sündenfall noch imago Dei ist – wenn auch imago imperfecta –, so bleibt sein natürliches, vernünftiges und soziales Wesen erhalten, und weil der Staat auf diese soziale Natur gründet, hätte es prinzipiell den Staat auch vor der Sünde gegeben. Der Staat ist gerade nicht eine Folge der Sünde, sondern im Gegenteil eine Forderung der sittlichen Ordnung [25].

Nur hat sich nach dem Sündenfall des Menschen die Aufgabe des Staates erweitert: er soll den Mängeln des Lebens abhelfen, feindlichen Angriffen begegnen und sittliche Verfehlungen ahnden [26], Umstände, die erst durch die Sünde geschaffen werden. Seine Hauptaufgabe aber, das

setze als Konkretisierung des Naturrechts; ebd. q. 91, art. 3 ad 1; vgl. q. 99, art. 4.

[22] So im Hinblick auf das Gesetz als «quasi quoddam pactum inter regem et populum», Kommentar zum Römerbrief, c. III, l. 1; vgl. auch DR I, 6. – Es kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß sich dieser pactum wesentlich vom contrat social Rousseaus unterscheidet.

[23] Sth I, q. 96, art. 4.

[24] Ebd. art. 3.

[25] Vgl. W. Müller, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Th. v. A. Eine staatsphilos. Unters., München 1916 (Beitr. zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Bd. 19, H. 1), 2. 8 ff.

[26] Vgl. Sent II, d. 44, q. 1, art. 3.

bonum commune für alle seine Bürger zu sichern, hätte der Staat auch im Urzustand gehabt wegen der auch da gegebenen Unterschiede zwischen den Menschen.

Da sich der Staat aus dem Wesen des Menschen herleitet, ergibt sich für Thomas eine theologische Konsequenz. Er betrachtet – wie schon angedeutet – das Seiende als geschaffenes Sein, das von seinem Schöpfer abhängt. Der personale Gott als Schöpfer ist der Urheber und Urgrund der natura humana; und Gott ist damit auch die letzte prinzipielle Ursache des Staates: die civitas ist *gottgewolltes* Gemeinwesen [27]; Thomas folgt damit der Lehre des Paulus in Röm 13. Allerdings ist bei Paulus wie meist auch bei Thomas die Aussage dahin spezifiziert, daß die obrigkeitliche Gewalt von Gott stammt. Das ist daher zu verstehen, daß in Antike und Mittelalter der Staat überhaupt von oben her, von der Herrschergewalt her definiert ist: die Herrschaft, die staatliche Autorität ist konstituierendes Prinzip.

Der Staat ist nach Thomas auf der einen Seite in seinem Wesen charakterisiert durch seine Begründung in der natura humana und damit letztlich in Gott als dem Schöpfer. Andererseits bestimmt der Aquinat den Staat von seinem Zweck (finis), von seinem Ziel her; den Staat macht also nicht nur das aus, was er ist, sondern auch das, was er anstreben und verwirklichen soll. Den Zweck des Staates bezeichnet Thomas durch drei Begriffe: Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Sittlichkeit.

Das Gemeinwohl [28] ist das, was dem Staat als Gemeinschaft und damit auch allen seinen Bürgern zukommt. Der Staat hat die Aufgabe, das bonum commune zu sichern, und zwar nach zwei Seiten hin: nach außen als Frieden, nach innen als Freiheit. Das bonum commune nach außen hin besteht in «außenpolitischem» Frieden [29], den der Staat dadurch erreicht, daß er die Staaten neben sich in ihrer Eigenart anerkennt und dann auch für sich Anerkennung fordern kann. Diesen Frieden muß der Staat gegen mögliche Bedrohung von außen wahren; bei einem feindlichen Angriff hat er das bonum commune in einem gerechten Krieg zu verteidigen [30].

[27] Vgl. Sth I/II, q. 100, art. 5.

[28] Eine ausgezeichnete Untersuchung über den Gemeinwohlbegriff bei Thomas, die zugleich die bisherige thomistische Forschung zu diesem Problem aufarbeitet, bietet A. P. Verpaalen in der Slg. Politeia, Bd. 6, Heidelberg 1954.

[29] Sth II/II, q. 29; bes. art. 3.

[30] Sth II/II, q. 40, art. 1; vgl. DR I, 15. – Auf die Tradition und Problematik der Theorie vom gerechten Krieg kann hier nicht eingegangen werden; für Thomas vgl. Müller, Der Staat bei Th. v. A., 51 ff.

Auch nach innen ist das Gemeinwohl zu sichern, denn es kann von innen her bedroht werden. Das Wohl aller ist nur dann gewährleistet, wenn das Wohl der Individuen als Bürger des Staates, und zwar für jeden einzelnen, verwirklicht wird: als Glück [31], als bene vivere posse, als Freiheit [32]. Dieser Satz gilt auch umgekehrt: daß das bonum singulare nur zu erreichen ist, wenn das Gemeinwohl verwirklicht wird [33]. Der soziale Rahmen dieser Realisation ist der Staat. Er hat dafür zu sorgen, daß die Bürger sich untereinander diese Güter nicht streitig machen, da sie ja allen zukommen, und daß der einzelne sich für das Wohl der Gesamtheit einschränkt, denn Willkür des einzelnen würde die Gemeinschaft zerstören. Zwar ist das Individuum von Natur aus auf das Gesamtwohl ausgerichtet, auf das bonum commune, das mehr ist als die Summe des Wohls der einzelnen. Das Individuum ist dem Gemeinwohl verpflichtet wie der Teil dem Ganzen; Thomas steigert diese Aussage sogar noch: von Natur aus *liebt* der einzelne das Gemeinwohl mehr als sein eigenes Wohl [34], so daß im Grunde das Ziel des Staates mit dem Ziel des einzelnen übereinstimmt. Dennoch sind das Eigene und das Gemeinsame in Ursache und Wirkung nicht voll identisch; und Thomas ist Realist: er weiß, daß der Mensch im Alltag immer mehr auf das eigene Wohl bedacht ist als auf das Wohl aller, weil er sich durch die Mitmenschen in seiner Freiheit eingeschränkt fühlt. Doch im Konfliktfall hat nach Thomas das Gemeinwohl den Vorrang vor dem Eigenwohl [35], und die Tugend, als Prinzip des Handelns, steht je höher, je mehr sie auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist und das bonum commune zu verwirklichen sucht. Der Staat hat als Wahrer des Gemeinwohls die Möglichkeit, das bonum commune gegen das Individuum auch mit Zwang durchzusetzen [36]. Der Zwang zeigt sich z. B. in der Strafgewalt; dieses Machtmittel ist in der Pflicht zur Sorge für das Gemeinwohl begründet [37]. Es wäre aber ein Mißverständnis, würde man die zuletzt aufgeführten

[31] Sth I/II, q. 62, art. 1; II/II, q. 186, art. 3 ad 4.

[32] Vgl. Sth I, q. 96, art. 4 ad 3; II/II, q. 88, art. 4 ad 1.

[33] Sth II/II, q. 47, art. 10 ad 2; vgl. E. Welty, Gemeinschaft u. Einzelmensch, 2. Aufl., Salzburg u. Leipzig 1935, 210 ff.

[34] «Quia unaquaque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium ... Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispenda propriarum rerum et personarum interdum sustineant». Sth II/II, q. 26, art. 3; vgl. DR I, 14.

[35] Pol I, l. 1. – Aber die Verpflichtung des einzelnen für das Gemeinwohl hat auch ihre Grenze; vgl. Sth I/II, q. 113, art. 9 ad 2.

[36] Sth I/II, q. 92, art. 2 ad 4; vgl. q. 90, art. 3 ad 2 u. q. 66, art. 8.

[37] Sth I/II, q. 21, art. 4.

Aspekte dahin interpretieren, daß nur die staatliche Autorität das Gemeinwohl zu sichern hat. Das bonum commune ist das gemeinsame Ziel, das nur in gemeinschaftlicher Ausrichtung aller Teile des Ganzen zu erreichen ist und die sittliche Bemühung aller Individuen erfordert [38].

Die Sicherung des Gemeinwohls durch die Verwirklichung der Gerechtigkeit als Hauptaufgabe erweist den Staat zugleich als ein sittliches Gebilde. Dieser Charakter des Staates erschöpft sich nicht nur in der Tatsetzung seiner wesensmäßigen Intention an sich; der Staat hat auch eine Aufgabe in bezug auf die moralitas seiner Bürger: er führt den Menschen zur Sittlichkeit und damit zur naturgemäßen menschlichen Selbstverwirklichung, etwa dadurch, daß der Staat die Glieder der Gemeinschaft anleitet, den Egoismus zu überwinden und das Gemeinwohl wieder mit ihrem Eigenwohl zu identifizieren; Egoismus und Intoleranz sind Folgen der Sünde. Um aber den Menschen dahin zu führen, daß er seine sittliche Natur verwirklicht, schafft der Staat die Gesetze [39], die mit dem Naturgesetz und damit letztlich mit der lex aeterna, dem Willen Gottes übereinstimmen müssen [40]. Darin wird deutlich, daß der Staat die gottgewollte Ordnung zu erfüllen hat.

Der Staat bemüht sich um das irdische Glück und Wohl seiner Bürger; er hat dabei gemäß der beiden Ordnungen des Menschen zwei Arten von fines: ein physisch-materielles: das Glück, und ein geistig-sittliches: Freiheit, Gerechtigkeit und Sittlichkeit (freilich ist dies nur theoretisch zu differenzieren). Von diesem Zweckgedanken her entscheidet Thomas nun auch das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Die Kirche ist deswegen dem Staat übergeordnet, weil sie den höheren Zweck verfolgt [41]: sie hat für das Seelenheil der Menschen zu sorgen, für die ewige Glückseligkeit, die letzte, eigentliche Bestimmung des Menschen. Der Staat verwirklicht dagegen nur das irdische Glück und Wohl, einen vergänglichen Zweck, der nur die natürliche Basis für den übernatürlichen Zweck des Menschen bildet [42]. Doch leitet Thomas aus dieser Überlegung keine absolute Oberherrschaft der Kirche über den Staat ab [43]; auch der

[38] Sth I/II, q. 92, art. 1 ad 3; vgl. P. ENGELHARDT, Der Mensch u. seine Zukunft. Zur Frage nach dem Menschen bei Th. v. A., in: Die Frage nach dem Menschen. Festschr. f. M. Müller, Freiburg u. München 1966, 370.

[39] Sth I/II, q. 92.

[40] Ebd. q. 93, art. 6.

[41] DR I, 14.

[42] Vgl. Sth I/II, q. 62, art. 1; II/II, q. 10, art. 4 ad 2; q. 26, art. 3.

[43] Zu Sent II, d. 44, q. 2, wo Thomas dem Papst die Summe der geistlichen und weltlichen Gewalt zuzuschreiben scheint, vgl. MÜLLER, Der Staat bei Th. v. A. 48.

Staat hat seinen autonomen Bereich, eben das Irdische [44]. Aber die Kirche hat immer ein Interventionsrecht, wenn es die Rücksicht auf das Seelenheil der Gläubigen erfordert, und sie darf dann auch die kirchlichen Machtmittel (z. B. öffentliche Verurteilung und Exkommunikation) anwenden.

Thomas beschreibt den Staat nicht nur so abstrakt, wie es in dieser Zusammenfassung der wesentlichsten Momente den Anschein hat. Zur Veranschaulichung gebraucht er mehrfach Bilder, die nach seiner Auffassung das Wesen des Staates deutlich machen können. Der Staat gleicht einem Organismus, der verschiedene Glieder hat, die aber zu einer Einheit verbunden sind. Die Verschiedenheit in der Einheit muß durch die Vernunft geleitet werden: die Herrschaft im Staat entspricht der Leitung des Organismus durch die Vernunft [45]. Thomas vergleicht den Staat auch mit einem Schiff: durch den Willen und die Fähigkeit eines Steuermannes gelangt es an sein Ziel: den Hafen, den es ohne Steuerung nie erreichen würde [46]. In diesen Bildern werden drei Elemente sichtbar: 1. Der Staat ist eine aus vielen Gliedern bestehende Einheit, die im Blick auf das gemeinsame Ziel gebildet, aber auch dafür notwendig ist. – 2. Diese Einheit kommt nur durch Ordnung zustande, und zwar in zweifacher Weise: Ordnung im Verhältnis der Glieder untereinander, der Individuen zum Ganzen, sowie als Hinordnung auf das Ziel, das unbedingt anzustreben ist. – 3. Dies ist konkret nur zu leisten, wenn diese geordnete Einheit Staat gelenkt wird; der Staat kann seine Aufgabe nicht ohne einen Herrscher, nicht ohne Leitung erfüllen. Der Herrscher entspricht der Vernunft im Organismus und dem Steuermann des Schiffes [47], aber er muß sich auch demgemäß verhalten, wenn er die ihm übertragene Gewalt in rechter Weise und zweckentsprechender Ausrichtung auf das Ziel des Staates gebrauchen will.

Somit ist auch das Herrschafts- und Unterordnungsverhältnis konstitutiv für die Verwirklichung des Staates [48]. Die jeweilige Art der Herr-

[44] In der o. (A. 14) zitierten Abhandl. bestreitet Eschmann allerdings die prinzipielle (nicht die faktische!) Autonomie der politischen bzw. theologisch-eschatologischen communitas.

[45] DR I, 1 u. 12. – Doch hat dieser Vergleich auch seine Grenzen; vgl. u. S. 322 u. A. 64.

[46] DR I, 1.

[47] Aus diesen Vergleichen ergibt sich zunächst nur die faktische Notwendigkeit staatlicher Autorität; daß Thomas diese Autorität auch als Forderung der sittlichen Ordnung, als sittlich notwendig ansieht, legt MÜLLER, Der Staat bei Th. v. A., 21 ff. ausführlich dar.

[48] Vgl. F. FALLER, Die rechtsphilos. Begründung der gesellschaftl. u. staatl. Autorität bei Th. v. A., Heidelberg 1954 (Slg. Politeia Bd. 5), 70 ff.

schaft bestimmt die Staatsform; auch daraus läßt sich ersehen, daß sich der Staat nach der Auffassung des Aquinaten von oben her konstituiert. Die Macht im Staat kann von einem oder mehreren oder vielen ausgeübt werden [49]: in der Monarchie, in der Aristokratie oder in der Politie. In diesen Formen ist die Herrschaft gerecht, d. h. sie verwirklicht tatsächlich den Staat in seinem Wesen und erfüllt seine Aufgabe, lenkt ihn auf sein Ziel hin [50]. Die Machthaber können aber auch die Herrschaft ungerecht ausüben, wenn sie nämlich nicht das Gemeinwohl anstreben, sondern nur auf das persönliche Eigenwohl bedacht sind. Die Formen der ungerechten Herrschaft sind, je nach der Anzahl der Machthaber: Tyrannis, Oligarchie und Demokratie [51].

Die Tyrannis

Wenn hier die Auffassung des Thomas vom Widerstandsrecht darzulegen ist, dann muß zunächst festgehalten werden, daß es dieses Recht – wenn überhaupt – nur in einem ungerechten Staat geben kann. Das muß nicht näher begründet werden; nur so viel sei angemerkt: der Mensch als soziales Wesen ist Teil eines Staatsganzen, das das Gemeinwohl anzustreben hat, an dem jeder einzelne partizipiert; in der Gemeinschaft, wo aus Nächstenliebe und Gerechtigkeit der Egoismus zurücktreten soll, liegt die höchstmögliche Form auch des individuellen Glückes. Würde das Widerstandsrecht gegen staatliche Maßnahmen im gerechten Staat beansprucht, weil der einzelne sich beschränkt fühlt, so wäre das ein Vergehen gegen die Gemeinschaft; denn eine staatliche Maßnahme kann wegen des Gemeinwohls notwendig sein. Einen Widerstand kann es also nur im ungerechten Staat geben als Versuch, die jeweilige Form

[49] DR I, 1; Pol II, l. 7.

[50] Auf die einzelnen Staatsformen soll hier nicht näher eingegangen werden. – Ich kann das Problem, welche Form Thomas für die beste hält, nur andeuten; es finden sich hierzu widersprüchliche Aussagen. In DR I, 2 ff. bezeichnet Thomas die Königsherrschaft als die beste Staatsform; vgl. auch Sent II, d. 44, q. 1, art. 3. Nach Sth I/II, q. 105, art. 1 ad 2 dagegen sollen alle Glieder des Staates in gewisser Weise an der Macht beteiligt werden; hier bevorzugt Thomas also wie Aristoteles die gemischte Staatsform. – Vielleicht läßt sich bei einer genaueren Untersuchung das Problem der anscheinend widersprüchlichen Aussagen lösen; ich hielte es aber für fragwürdig, Thomas vom heutigen demokratischen Staatsideal her zu interpretieren; die Staatsauffassung des Mittelalters war eine andere.

[51] Auch für Thomas gilt das o. (A. 10) zum aristotelischen Begriff Gesagte. DR I, 1: «Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nominatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites».

des Unrechtsstaates zu bekämpfen und den Rechtsstaat wiederherzustellen.

Um das Widerstandsrecht theoretisch sowie für die Praxis genau beurteilen zu können, muß aufgezeigt werden, wann ein Staat ein Unrechtsstaat ist. Thomas nennt die Kriterien, an denen der Staat in seiner Rechtmäßigkeit bzw. Unrechtmäßigkeit gemessen wird. Gerecht ist der Staat dann, wenn er dem im vorigen Abschnitt zusammengefaßten theoretischen Staatsideal des Aquinaten entspricht und alle angeführten Momente in sich vereinigt, wenn er insbesondere die Gerechtigkeit verwirklicht und das Gemeinwohl anstrebt. Der unrechtmäßige Staat ist das genaue Gegenteil, wenn also die Wesensmerkmale nicht auf ihn zutreffen.

Der gerechte Staat strebt nach dem in seinem Wesen angelegten Ziel; der Zweck ist also der eigentliche Maßstab für die Beurteilung des Staates. Thomas sagt: «Man kann bei allen Bemühungen, ein Ziel zu erreichen, einen richtigen und einen unrichtigen Weg einschlagen. Deshalb wird sich auch bei der Lenkung einer Gesellschaft richtiges und unrichtiges Vorgehen finden. Richtig wird etwas, was immer es auch sei, geleistet, wenn es zu dem Ziel geführt wird, das ihm angemessen ist, unrichtig aber, wenn es zu einem Ziel gebracht wird, das ihm nicht entspricht» [52]. Nach DR wird das Ziel des Staates am besten in der Verfassungsform der Monarchie erreicht. Wie in der Natur alles von einem einzigen Prinzip geleitet wird, wie der Körper durch die Seele, die Welt durch den einen, personalen Gott, so soll auch der Staat von einem einzigen Herrscher gelenkt werden. In der Aristokratie und in der Politie muß die Einheit erst in der Übereinstimmung mehrerer Meinungen gesucht werden, was die Staatsführung erschwert. Dagegen besteht diese Einheit der Leitung in der Monarchie bereits, weil es nur einen Herrscher gibt.

Wenn nun die Monarchie die beste Staatsform ist [53], dann ist die ihr genau entgegengesetzte, die Tyrannis, die schlechteste. Thomas führt dazu zwei Gründe an: Je weniger ein Staat dem ihm eigentümlichen Zweck dient, dem Gemeinwohl, als desto schlimmer ist er zu beurteilen. In der Oligarchie und der Demokratie (Ochlokratie) geht es immer noch um das persönliche Wohl von mehreren, da die Macht ja in den Händen von mehreren liegt. Dieses Ziel ist vom eigentlichen Zweck des Staates

[52] DR I, 1 (Übersetzung nach F. Schreyvogl, Ausgew. Schriften zur Staats- u. Wirtschaftslehre des Th. v. A., Jena 1923 (Slg. «Die Herdflamme» Bd. 3), 14.)

[53] Vgl. aber o. A. 50.

logisch weniger entfernt, als jenes, bei dem es – wie in der Tyrannis – um das persönliche Wohl nur eines einzigen Menschen geht [54].

Der zweite Grund ist die ungeheure Machtfülle, die der Alleinherrscher im Staat besitzt. Das wirkt sich positiv aus, wenn der Herrscher ein rex ist, negativ aber, wenn er ein tyrannus ist. Gerade wegen dieser Machtfülle des Königs steht dieser auch dauernd in der Versuchung, die Macht zu mißbrauchen. Die beste Staatsform impliziert also in sich selbst die Gefahr des Umschlages in ihr Gegenteil, wenn der Herrscher nicht ein Mann von «perfecta virtus» [55] ist.

Hierin zeigt sich bereits eine Möglichkeit, wie der tyrannische Staat entstehen kann: wenn nämlich der legal an die Macht gekommene Herrscher der Versuchung der Macht nicht widerstehen kann und zum Tyrannen wird. Der Tyrann ist ein Herrscher, der nicht das Gemeinwohl im Auge hat, sondern nur seinen eigenen Nutzen und Vorteil sucht [56], wenn er etwa von seinen Untertanen Gehorsam und Pflichterfüllung verlangt in Bereichen, auf die sich das Herrschaftsrecht nicht erstreckt [57]. Darin liegt eine Überschreitung der Grenze der Macht, die also auch in der Monarchie nicht unbegrenzt ist. Diese Grenze wird völlig durchbrochen und mißachtet, wenn sich der Herrscher, der Tyrann, gegen das natürliche Gesetz, das Gesetz Gottes und die Menschenrechte vergeht; Vorschriften, die von den Untergebenen verlangen, daß sie etwas Unrechtmäßiges ausführen sollen, werden daher moralisch scharf verurteilt [58]. Denn dadurch werden die Untertanen zum Ungehorsam gegen Gott, die höchste Autorität, veranlaßt, vielleicht sogar gezwungen; in einem solchen Fall steht das Gesetz des Tyrannen gegen das Wesen des Gesetzes überhaupt; denn das Gesetz hat den Zweck, den Menschen zu Tugend und Vollkommenheit zu führen. Das tyrannische Gesetz steht auch gegen die praktische Vernunft, in der dem Menschen das natürliche Sittengesetz gegeben ist.

Auf eine zweite Art kann die Tyrannis entstehen: wenn der Tyrann

[54] Vgl. Eth VIII, l. 10 u. 11; Sth I/II, q. 105, art. 1 ob. 5. – Ich beschränke mich hier auf die Tyrannis; was über das Wesen dieser Staatsform und das Widerstandsrecht gegen den Tyrannen gesagt wird, gilt sinngemäß auch für die anderen Erscheinungsweisen des Unrechtsstaates.

[55] Sth I/II, q. 105, art. 1 ad 2.

[56] Eth VIII, l. 10; Sth II/II, q. 42, art. 2 ad 3.

[57] Thomas deutet dies im folg. Vergleich an: «... ut si dominus exigat tributa, quae servus non tenetur dare»; Sent II, d. 44, q. 2, art. 2.

[58] Ebd.; vgl. Sth I/II, q. 92, art. 1 ad 4: «Lex tyrannica ... est ... perversitas legis».

seine Macht nicht legal, sondern durch Usurpation erhält [59], durch Gewalt und Aufstand gegen den rechtmäßigen Herrscher, durch Simonie oder eine andere illegale Methode. Dem Usurpator geht es nie um das Gemeinwohl, denn sein Vorgehen zur Erringung der Macht zeigt deutlich, daß es ihm lediglich um seinen eigenen Nutzen zu tun ist [60].

Diese Unterscheidung zwischen dem legalen Tyrannen [61], der auf illegitime Weise seine Macht mißbraucht, und dem Usurpator, der auf illegalem Weg die Macht an sich reißt, ist für die Beurteilung des Widerstandsrechtes von entscheidender Bedeutung. Sie zeigt auch, daß Thomas klar zwischen der Gewalt an sich und dem Träger der Gewalt unterscheidet [62]. Die staatliche Gewalt, die Autorität des Herrschers, stammt formal immer von Gott; Thomas stützt sich hier auf Röm 13. Die Herrschaft aber, die der Tyrann auf ungesetzliche Weise erringt, ist nicht von Gott übertragen; die Macht, die der legale Herrscher mißbraucht, stammt zwar ursprünglich von Gott, aber der Mißbrauch ist ein Vergehen gegen Gottes Willen [63].

Das Recht und die Möglichkeit des Widerstandes setzen die Beurteilung eines Staates als eines unrechtmäßigen voraus. Der tyrannische Staat intendiert negativ zum eigentlichen Wesen des Staates und erweist sich – wie die gerechte, eigentliche Herrschaft – an seinen Auswirkungen. Der Tyrann sucht sein eigenes Wohl auf Kosten des bonum commune, er greift in die elementaren Rechte seiner Untertanen ein. Thomas veranschaulicht dies in Bildern: der Tyrann regiert seine an sich freien Untertanen wie Sklaven, er verhält sich zu ihnen «sicut artifex ad instrumentum, et anima ad corpus, et dominus ad servum» [64]. Diese Vergleiche zeigen, daß die Tyrannei den Staat praktisch aufhebt, weil die Bürger nicht ihrer Menschenwürde entsprechend regiert werden. Thomas hatte den Staat als communitas liberorum definiert [65]; der Tyrann aber behandelt die Bürger wie leblose Dinge, er verwehrt ihnen

[59] Sent II, d. 44, q. 2, art. 2; Sth I/II, q. 105, art. 1 ad 5.

[60] In diesem Zusammenhang kann unberücksichtigt bleiben, daß der Usurpator durch Zustimmung des Volkes oder Anerkennung durch höhere Autorität legaler Herrscher werden kann: Sent II, d. 44, q. 2, art. 2.

[61] Ich unterscheide mit Wulf (LThK X, Sp. 1093) legal / illegal in bezug auf die Erringung der Macht und legitim / illegitim im Blick auf die Ausübung der Macht.

[62] Vgl. Müller, Der Staat bei Th. v. A., 17 ff.

[63] Sent II, d. 44, q. 2, art. 2.

[64] Eth VIII, l. 11; vgl. Pol III, l. 6; Sth I/II, q. 105, art. 1 ad 5; zum Vergleich «anima et corpus» s. o. S. 318 u. A. 45.

[65] Vgl. o. S. 312 f. u. A. 18.

die Freiheit, entreißt ihnen das Eigentum, um sich in den Besitz materieller Güter zu setzen [66]. Der Tyrann unterdrückt durch Gewalt und regiert durch Ungerechtigkeit. Während der gerechte Staat die Tugend fördern soll, verhindert der Tyrann die Tugendentwicklung seiner Untertanen, weil er fürchten muß, daß sie sich moralisch gegen ihn stellen. Er verhindert die Freundschaft zwischen den Bürgern, er unterbindet die Möglichkeiten engerer Beziehungen, weil die Untertanen sich miteinander solidarisieren und gegen ihn erheben könnten. Das Volk lebt in der Furcht vor der drohenden Gewalt des Tyrannen, es bekommt mehr und mehr eine knechtische Gesinnung; es wird sich aus der Not der Selbsterhaltung immer weiter anpassen und ist zu moralischen Handlungen kaum mehr fähig. Indem der Tyrann aus Eigennutz und Vorsicht um sein persönliches Wohlergehen Mißtrauen zwischen die Bürger sät, hebt er praktisch die Gemeinschaft der Bürger, den Staat selbst auf [67].

Doch ein Volk, das sich in den elementaren Rechten seiner Freiheit und Selbstverwirklichung verletzt sieht, dessen eigentlichste und ursprünglichste Interessen angegriffen werden, wird sich gegen eine solche Gewaltherrschaft zur Wehr setzen. Thomas untersucht in seinen Schriften die Voraussetzungen, die Möglichkeiten und Mittel, aber auch die Grenzen des Vorgehens gegen die ungerechte Gewaltherrschaft.

Das Widerstandsrecht und seine Grenzen

Grundsätzlich bejaht Thomas das Recht des Volkes auf Widerstand gegen eine ungerechte Herrschaft. Die jeweiligen Mittel, die dabei angewendet werden dürfen, richten sich nach verschiedenen Voraussetzungen: die Art der Tyrannei, ihre Auswirkungen, die Erfolgschancen des Widerstandes. Natürlich hat der Widerstand auch seine Grenzen, denn der Zweck heiligt niemals die Mittel; diese müssen im Verhältnis angemessen sein und in Übereinstimmung mit der lex aeterna und dem Naturgesetz stehen.

Da aus den oben bereits angeführten Gründen stets die Gefahr besteht, daß eine Monarchie in ihr Gegenteil umschlägt, muß nach besten Möglichkeiten Vorsorge getroffen werden, daß dies nicht geschieht. Dafür gibt es zwei Wege: einmal ist – freilich nur in einer «Wahlmonarchie» –

[66] Sth II/II, q. 118, art. 8 ad 5; vgl. DR I, 3.
[67] Vgl. DR I, 3.

einzig ein solcher Mann an die Spitze des Staates zu stellen, der den höchstmöglichen Grad an Tugend besitzt; ein solcher Herrscher wird nach bester Vorsicht der Versuchung der Macht widerstehen können, weil er von sich aus nach dem Gemeinwohl strebt, weil ihn in seiner Machtausübung die eigentlichen Motive leiten, die den Herrscher lenken sollen: Ehre und Glückseligkeit als Lohn der Tugend (hier der Herrschertugend) [68]. Ein zweites, sehr wichtiges Moment für die Vorsorge, die Entstehung einer Tyrannis schon im Ansatz zu verhindern, bietet die Verfassung des Staates: «Dann ist die Verwaltung des Königreiches so einzurichten, daß bereits durch die Verfassung dem Könige jede Gelegenheit, eine Gewaltherrschaft aufzurichten, entzogen wird. Zugleich muß auch seine Macht so eingeschränkt werden, daß er gar nicht imstande ist, sich leichthin der Tyrannis zuzuwenden» [69].

Dennoch kann es trotz dieser Vorsichtsmaßnahmen zu einer Tyrannis kommen; entweder hat das Volk keinen Einfluß auf die Bestimmung des Herrschers (z. B. in einer Erbmonarchie), oder der König erliegt trotz allem der Versuchung der Macht, oder ein Herrscher hat die Staatsgewalt usurpiert. In einem solchen Fall hat die Staatsgemeinschaft das Recht auf Abhilfe; sie muß nicht jede Herrschaft annehmen, weil die Staatsgewalt formal immer von Gott stammt [70], denn eine anmaßte Gewalt kann sich nicht von Gott her ableiten [71]. In manchen Fällen gibt es dann nicht nur das Recht, sondern sogar die sittliche Pflicht zum Widerstand, wenn nämlich das tyrannische Gesetz oder eine einzelne Anordnung des Herrschers göttliches Gesetz verletzt. Dieses Widerstandsrecht ist in der christlichen Tradition nie bestritten worden; es findet seine Begründung in der Schrift: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» [72]. Aber über das Wann und das Wie des Widerstandes gibt die Schrift keine Anleitung, und diese Fragen haben oft kontroverse Antworten gefunden.

Das Recht auf Widerstand ist für Thomas so evident, daß er es nicht näher begründet, sondern einfach bei der Erörterung der Möglichkeiten und Grenzen des Widerstandes voraussetzt. Er begründet lediglich kurz die sittliche Beurteilung des Widerstandes, indem er die

[68] s. dazu DR I, 7 ff.; Sth I/II, q. 92, art. 1 ad 3; II/II, q. 50, art. 1 ad 1.

[69] DR I, 6 (Übersetzung nach SCHREYVOGL).

[70] Hier ist die o. S. 322 angeführte Unterscheidung zwischen der staatlichen Gewalt und dem Träger der Gewalt von Bedeutung.

[71] Sent II, d. 44, q. 2, art. 2.

[72] Apg 5, 29; vgl. 4, 19 u. die Stellen aus dem AT: Ri 3, 15 ff.; 1 Makk 2, 19 ff.; 2 Makk 7, 30.

Tyrannen mit Räubern vergleicht [73], denen man sich nicht wehrlos ausliefern muß. Wie Räuber verhalten sich die Tyrannen gegen die Gemeinschaft des Volkes und gegen die einzelnen Bürger des Staates; sie unterdrücken das Volk mit Gewaltmitteln, reißen fremden Besitz an sich, rauben den Bürgern die Freiheit; sie vergehen sich also an elementaren Gütern der Gemeinschaft und des einzelnen. Darum ist das Widerstandsrecht mit dem Recht auf Notwehr vergleichbar: Selbstverteidigung des Volkes gegen ungerechte Angriffe.

Doch gerade dieser Vergleich könnte zu falschen Schlüssen und zum Mißbrauch des Widerstandsrechtes führen [74]. Denn nicht alles, was der einzelne gegen einen anderen unternehmen darf, wenn er in seinen Rechten beeinträchtigt wird und diese verteidigen will, ist zugleich auch Recht des einzelnen gegenüber der staatlichen Autorität. Der einzelne darf sich gegen unrechtmäßige Angriffe eines anderen wehren, darf sich in Notwehr sogar bis zur Tötung des Angreifers verteidigen [75]. Maßnahmen aber, die von der Regierung angeordnet werden und die die Rechte des einzelnen beschränken, können zur Sicherung des Gemeinwohls notwendig sein; dann wäre ein Vorgehen des einzelnen gegen die Regierung sittlich ungerechtfertigt und scharf zu verurteilen [76]. Der Herrscher steht also in dieser Hinsicht nicht auf der gleichen Stufe wie die Bürger des Staates. Der einzelne Bürger ist kaum in der Lage zu entscheiden, was für das Gemeinwohl an Anordnungen notwendig ist [77]; dem Herrscher dagegen ist von Gott mit der Staatsgewalt eine besondere Einsicht gegeben für das, was dem Wohl des Staates dient.

Um einen Mißbrauch auszuschließen, bedeutet Widerstandsrecht also nicht, daß der einzelne als Privatperson gegen den Tyrannen vor-

[73] Sth II/II, q. 40, art. 2 ad 1; q. 69, art. 4.

[74] Widerstand und Notwehr sind von der Intention her nicht identisch, obwohl dies von manchen vertreten wird, die aus der positiven Beurteilung der Notwehr bei Thomas (z. B. Sth II/II, q. 64, art. 7) auch eine Bejahung der Tyrannentötung herauslesen; hier ist genau zu differenzieren; s. auch u. S. 341.

[75] Sth II/II, q. 64, art. 7. – Natürlich darf die Tötung nicht intendiert sein; die Tötung in Notwehr ist als actus cum duplici effectu zu beurteilen.

[76] Dennoch gibt es auch das Recht der Notwehr, wenn eine ungerechte Anordnung nur den einzelnen betrifft; ein solcher Fall lag für das Mittelalter mit seiner personalistischen Verfassungsstruktur etwa vor, wenn ein Herrscher sich ohne Recht anmaßte, jemanden «aus dem Recht zu vertreiben»; vgl. H. Sladeczek, Zum konstitutionellen Problem des Widerstandes, in: Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos. 43 (1957), 378.

[77] Sth II/II, q. 64, art. 3. – Daß sich hieraus eine besondere Problematik des Notwehrrechts des privaten Einzelnen gegen einen ungerechten Angriff staatlicher Autorität ergibt, kann hier nur angedeutet werden.

gehen darf; selbst wenn er sich geschädigt und ungerecht behandelt fühlt, ist ein solches Vorgehen nicht als Widerstand zu rechtfertigen. Das Recht auf Widerstand kommt nur der Allgemeinheit zu.

Hiermit werden schon die Grenzen des Widerstandsrechtes sichtbar; es ist einmal ein allgemeines Recht, das der einzelne nicht für sich persönlich in Anspruch nehmen darf [78]. Aber auch die Gemeinschaft des Volkes darf nicht willkürlich vorgehen. Hier ist die Unterscheidung zwischen dem Usurpator und dem legalen Tyrannen zu beachten. Der Herrscher, der rechtmäßig in den Besitz der Macht gelangt ist, sie aber dann mißbraucht, ist zunächst zu respektieren, denn er ist Amtsperson, der Achtung entgegengebracht werden muß [79]; er hat seine Gewalt ursprünglich von Gott. Das Vorgehen gegen den legalen Tyrannen unterscheidet sich wesentlich von dem gegen den Usurpator, wie noch zu zeigen sein wird.

Das Volk hat in allem nach der Maßgabe der Vernunft und mit der Verhältnismäßigkeit der Mittel vorzugehen; es darf sich niemals von Emotionen und Haßgefühlen leiten lassen, weil in solchen Fällen die Folgen des Widerstandes nicht mehr zu übersehen sind. Durch einen ungeordneten Widerstand könnte das Volk ins Chaos gestürzt werden [80], die nachfolgende Herrschaft könnte schlimmer sein als die beseitigte.

Grundsätzlich ist das Volk, wenn es gegen eine ungerechte Herrschaft Widerstand leistet, im Recht. Es kann aber nur dann im Recht bleiben, wenn es keine unrechtmäßigen Mittel anwendet. Hier sind die Grenzfälle des Widerstandsrechtes angesprochen, speziell die Frage, ob es in bestimmten Fällen erlaubt ist, den Tyrannen zu töten. Die Schwierigkeit, Thomas in diesem Punkte richtig zu verstehen, wird sich unten zeigen.

Wenn diejenigen, die gegen den Tyrannen vorgehen wollen, erkennen, daß die Unrechtsherrschaft nicht mit rechtmäßigen Mitteln zu beseitigen ist, dann müssen sie von ihrem Vorhaben Abstand nehmen. Es bleibt dem geknechteten Volk dann nichts anderes übrig, als das Gewaltregime weiter zu erdulden. Für eine solche Lage stellt Thomas das Ideal der Märtyrer vor Augen, die lieber den Tod erlitten, als sich gegen das Gesetz Gottes zu wenden, die aber auch nicht mit Gewalt gegen die heidnische Herrschaft vorgingen. Es darf in einem solchen Fall

[78] Deshalb ist die Interpretation von H. Brach im Staatslex. der Görres-Ges., Bd. VII, Sp. 1102, daß nämlich nach Thomas der Usurpator von «jedem Privatmann» getötet werden dürfe, wenn nicht falsch, doch mindestens mißverständlich.

[79] Sth II/II, q. 102, art. 2 ad 3.

[80] Sth II/II, q. 42, art. 2 ad 3; DR I, 6.

jedoch – wenn möglich – eine höhere menschliche Autorität angerufen werden. Doch immer ist der Weg offen zur höchsten Autorität Gottes, der Herr über Leben und Tod ist; er kann den Sinn des Tyrannen wandeln oder ihn gar aus dem Leben nehmen. Beispiele dafür findet Thomas im AT [81].

Thomas statuiert auch für die Kirche eine höhere Autorität als die staatliche [82]. Damit stellt sich hier die Frage, ob die Kirche auf Antrag einer Volksgemeinschaft oder aus eigener Initiative gegen ungerechte, tyrannische oder usurpatorische Regierungen vorgehen kann. Thomas gibt darauf keine eindeutige Antwort. Er spricht zwar von einer höheren Autorität, die einzugreifen hat: «Si vero ad ius superioris alicuius pertineat multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam» [83]. Manche Interpreten legen diesen Satz so aus, als habe Thomas hier die mittelalterliche Auffassung aussprechen wollen, daß der Papst das Entscheidungsrecht in diesen Fragen habe; dem liege die Meinung zugrunde, daß ein ungerechter oder apostatischer Herrscher durch kirchlichen Richterspruch sein Recht auf die Herrschaft verlieren könne [84]. Doch scheint diese Interpretation fragwürdig; es handelt sich hier bei Thomas offenbar doch um eine höhere staatliche Autorität, die aber nicht näher bezeichnet wird. Die Kirche hätte – das allerdings ergibt sich aus Äußerungen des Aquinaten – lediglich das Mittel der Exkommunikation gegen den ungerechten Herrscher (als öffentlichen Sünder); damit kann sie aber einerseits nur gegen Mitglieder der Kirche vorgehen, und zum anderen beseitigt diese Strafe nicht unmittelbar den Tyrannen. Allerdings sind mit einem solchen Spruch der Kirche die gläubigen Untertanen nicht mehr an ihren Treueid gegenüber dem Herrscher gebunden [85]. Und diese Tatsache konnte in den sozialen und politischen Verhältnissen des Mittelalters einen ungeheuren moralischen Druck ausüben.

Die Formen des Widerstandes

Im folgenden soll dargestellt werden, wann das Volk nach der Auffassung des Thomas welche Mittel zum Widerstand gegen die ungerechte Herrschaft einsetzen kann. Ich verwende dabei moderne Begriffe des

[81] DR I, 6. Thomas führt an: Spr 12,1; Dan 4, 54; Pred 10,17; Ez 34, 10; Hos 13,11; Job 34, 30.

[82] Vgl. o. S. 317 f..

[83] DR I, 6.

[84] Vgl. dazu Müller, Der Staat bei Th. v. A., 71 f.

[85] Sth II/II, q. 40, art. 2 ad 1; vgl. q. 12, art. 2 u. q. 99, art. 4.

Widerstandsrechtes, die sich bei Thomas nicht finden. Da aber mit diesen neuzeitlichen Begriffen im Grunde nichts anderes gemeint ist, als was Thomas bereits ausgeführt hat, ist dieses Verfahren wohl unbedenklich. Die Formen des Widerstandes sind: passiver Widerstand, aktiver Widerstand, Tyrannentötung.

Die Grenzen des Gehorsams – passiver Widerstand

Für die Bürger des Staates besteht die Pflicht zum Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität. Der Gehorsam gehört zu den «Tugenden des Gemeinschaftslebens», er ist eine Teiltugend der Gerechtigkeit, die als Maßstab für die Beziehungen der Menschen untereinander gilt und die darin besteht, daß jeder jedem nach Maßgabe der gebührenden Schuld das gibt, was diesem zukommt [86]. Der staatlichen Autorität gebührt nach der Ordnung Gottes Achtung und Gehorsam [87]. Wer sich der Obrigkeit widersetzt, stellt sich damit gegen die Ordnung Gottes [88].

Aber es gibt gegenüber der staatlichen Gewalt keinen unbedingten Gehorsam. Wie die staatliche Macht ihre Grenze hat, so auch der Gehorsam. Denn Gehorsam bedeutet nicht Versklavung, sondern Freiheit; gerade der Gehorsam selbst ist eine Tat freier Entscheidung, die aus innerer Bereitschaft getroffen wird [89]. Der Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität kann aber nur dann frei sein, wenn die Gesetze des Staates und die Anordnungen des Herrschers die freie Entscheidung zulassen. Die Machtüberschreitung der staatlichen Gewalt ignoriert tatsächlich auch jeweils die Grenzen des Gehorsams, über die hinaus keine Verpflichtung zum Gehorsam mehr besteht; denn «der Mensch braucht menschlichen Machthabern nur insoweit zu folgen, als es die Ordnung der Gerechtigkeit fordert» [90]. Machtmißbrauch und Anmaßung der Gewalt haben die Ordnung der Gerechtigkeit verlassen und entsprechen damit nicht mehr der Ordnung Gottes.

In der Quaestio über den Gehorsam [91] legt Thomas zwei Fälle vor,

[86] Vgl. W. C. Scherer, Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Th. v. A., Paderborn 1926; hier bes. S. 2.

[87] Sth II/II, q. 104, art. 1.

[88] Sth I/II, q. 96, art. 4 ad 4 (vgl. Röm 13, 2).

[89] Sent II, d. 44, q. 2, art. 2 ad 1; vgl. Sth II/II, q. 104, art. 1.

[90] Sth II/II, q. 104, art. 6 ad 3 (Übersetzung nach Dt. Thomas-Ausgabe, Bd. 20, München u. Heidelberg 1943, 64).

[91] Sth II/II, q. 104, art. 5.

in denen die Verpflichtung zum Gehorsam für den Bürger nicht mehr besteht: einmal, wenn die Anordnung eines Vorgesetzten gegen die einer höheren menschlichen Gewalt steht; dann braucht der Befehl des niedrigeren Vorgesetzten nicht beachtet zu werden; die Anordnung mit der jeweils höheren Autorität kann den Gehorsam für sich beanspruchen. Dies gilt für die verschiedenen Stufen menschlicher und staatlicher Autorität. Die höchste Autorität aber besitzt Gott, und seinen Geboten ist unbedingter Gehorsam zu leisten. Wenn daher die Anordnung einer menschlichen Herrschaft einen Verstoß gegen göttliches Gebot beinhaltet, so besteht nicht nur die Erlaubtheit, den Gehorsam zu verweigern, sondern sogar die sittliche Pflicht, sich der menschlichen Anordnung zu widersetzen.

Der zweite Fall besteht darin, daß das Gebot einer menschlichen Autorität sich auf einen Bereich bezieht, der der staatlichen Gewalt entzogen ist; denn – Thomas zitiert hier Seneca – das Unterordnungsverhältnis erstreckt sich nicht auf den ganzen Menschen; Geist und Wille sind nicht in die Gehorsamspflicht einbezogen; für diesen Bereich des Menschen gilt das Recht der Selbstgestaltung, das der Mensch als Person besitzt; hier ist allein Gottes Gebot bestimmend. Bezieht sich ein positives Gesetz oder eine einzelne Anordnung des Herrschers auf diesen Bereich, so besteht keine Verpflichtung zum Gehorsam, aber auch keine Pflicht zum Ungehorsam; ja es kann sogar Umstände geben, die den Gehorsam gebieten würden: wenn die irdischen Machthaber «Ungerechtes befehlen, dann sind die Untertanen nicht verpflichtet, ihnen zu gehorchen, es sei denn *vielleicht zufällig*, um ein Ärgernis oder eine Gefahr zu vermeiden» [92]. Der Gehorsam ist aber in diesem Fall eben nicht durch das Gebot der menschlichen Autorität bedingt, sondern durch den Umstand des Ärgernisses oder der Gefahr.

Passiver Widerstand als Gehorsamsverweigerung gegenüber einer ungerechten Herrschaft ist also nicht nur erlaubt, sondern in manchen Fällen sogar geboten. Der Gehorsam ist für Thomas eine Sache der kritischen Vernunft. Es muß unterschieden werden, welchen Sinn und welche Folgen das Gebot eines Tyrannen hat; sollte eine einzelne Anordnung tatsächlich dem Gemeinwohl dienen, dann ist in diesem Fall Gehorsam zu leisten, auch wenn die Ausübung der Macht im übrigen tyrannisch, d. h. auf das persönliche Wohl des Herrschers gerichtet ist. Wenn das Gebot sich auf Bereiche erstreckt, in denen das Unterordnungs-

[92] ebd. art. 6 ad 3 (nach DTA, Bd. 20, 64; Hervorhebung von mir).

verhältnis nicht besteht, ist Gehorsamsverweigerung sittlich erlaubt. Wenn der Tyrann eine Forderung aufstellt, die einem göttlichen Gebot entgegensteht, dann ist passiver Widerstand sittlich geboten.

Demgemäß unterscheidet Thomas zwei Arten des *kritischen* Gehorsams: «... ein erster [Gehorsam], der zum Heile ausreicht, der sich nämlich in den Dingen unterwirft, die verpflichtend sind; ein zweiter, der vollkommene, der sich in allem Erlaubten unterwirft». Daneben stellt Thomas in seiner realistischen Einschätzung noch den *unkritischen* Gehorsam, den er verurteilt: «... der unerleuchtete [Gehorsam], der auch im Verbotenen willfährig ist» [93].

Aktiver Widerstand

Der passive Widerstand als Gehorsamsverweigerung nach bestimmten Voraussetzungen ist nach der Lehre des Aquinaten die einzige Möglichkeit des Widerstandes gegen den legalen Tyrannen, der ja eigentlich – weil rechtmäßig im Besitz der Gewalt – als Herrscher in der Ordnung Gottes steht und diese nur in der Ausübung seiner Macht verläßt. Aber es gibt eine Ausnahme, ein Mittel aktiven Widerstandes ist gegen den legalen Tyrannen erlaubt [94]. Wenn das Volk selbst den König einsetzt, so hat es auch das Recht, diesen Herrscher wieder abzusetzen oder seine Macht einzuschränken, wenn er die ihm übertragene Gewalt in tyrannischer Weise mißbraucht [95]. In einem öffentlich-rechtlichen Verfahren der Absetzung oder der Verfassungsänderung besteht die einzige Möglichkeit, aktiv gegen den legalen Tyrannen vorzugehen. Das ändert sich nicht wesentlich, wenn der König durch eine höhere staatliche Autorität eingesetzt wird; dann hat sich das Volk an diese zu wenden, die dann die gleichen Mittel anwenden kann. Versagen aber diese Mittel, um den legalen Tyrannen zu beseitigen oder zu beschränken, und gibt es keine höhere Autorität, an die das Volk sich wenden kann, dann bleibt nur übrig, sich auf Gottes Hilfe zu verlassen [96]. In keinem Fall aber darf gegen den legalen Tyrannen die hier gezogene Grenze des Widerstandsrechtes überschritten werden [97].

[93] ebd. art. 5 ad 3 (nach DTA, Bd. 20, 61).

[94] Die Frage, wie weit Gehorsamsverweigerung nicht schon aktiver Widerstand sein kann, soll hier nicht weiter erörtert werden.

[95] DR I, 6.

[96] ebd.

[97] Die in einem solchen rechtlichen Verfahren als Gerichtsurteil verhängte Todesstrafe (vgl. Sth II/II, q. 64) kann wohl nicht als Tyrannentötung bezeichnet

In der Quaestio über den Gehorsam deutet Thomas auch den weiteren Fall an, in dem die Untertanen von der Gehorsamspflicht entbunden sind, dann nämlich, wenn der Herrscher nicht nur seine Macht nicht legitim ausübt, sondern auch nicht legal ist, d. h. wenn er seine Macht usurpiert hat. Die Gewalt des Usurpators stammt im Gegensatz zum legalen Tyrannen nicht von Gott, sondern sie ist eigenmächtig der legalen Autorität entrissen. Darauf geht Thomas in Sent II näher ein, und er begründet hier das Fehlen der Gehorsamspflicht damit, «daß die, die die Herrschaft durch Gewalt erlangt haben, nicht *wirklich* Vorgesetzte sind; daher sind ihnen die Untertanen auch nicht zum Gehorsam verpflichtet» [98]. Der Usurpator darf natürlich mit den Mitteln des passiven Widerstandes bekämpft werden, und dafür gelten die Bedingungen, die oben angeführt sind. Während aber das Widerstandsrecht gegen den legalen Tyrannen auf die Mittel des passiven Widerstandes (mit der Ausnahme des rechtlichen Verfahrens) beschränkt ist, ist gegen den Usurpator auch aktiver Widerstand erlaubt, weil die Gewalt des Usurpators schon im Ansatz gegen die Ordnung Gottes steht.

Der Grund für die Ausweitung des Widerstandsrechtes liegt für Thomas einfach in der Usurpation selbst: «Der Fehler [die Usurpation] hindert das Herrschaftsrecht selbst; wer nämlich durch Gewalt [99] die Herrschaft an sich reißt, wird nicht wirklich zum Vorgesetzten oder Herrscher gemacht; und wenn sich daher die Möglichkeit ergibt, kann einer eine solche Herrschaft vertreiben» [100]. Der Unterschied zum rechtlichen Verfahren der Absetzung liegt einmal darin, daß nur der, der legal im Besitz der Macht ist, auch rechtskräftig abgesetzt werden kann; zum anderen aber wird nicht nach allgemeinem Beschluß vorgegangen, weil eine solche Abstimmung unter einem usurpatorischen Tyrannen kaum durchgeführt werden könnte; dann darf also «*einer* eine solche Herrschaft vertreiben». Doch bedeutet das nicht, daß dieser einzelne, der gegen den Usurpator vorgeht, aus persönlichen Gründen handeln darf, sondern er muß sich als Mandatsträger der Gemeinschaft empfinden.

Aber nicht nur der einzelne kann aktiven Widerstand leisten; auch eine «Rebellion» gegen den Usurpator, ein Aufstand von mehreren, die

werden; die Aussagen MÜLLERS, Der Staat bei Th. v. A., 74 ff. zu diesem Problem sind mißverständlich.

[98] Sent II, d. 44, q. 2, art. 2 ad 4 (eigene Übersetzung).

[99] Kurz zuvor an dieser Stelle nennt Thomas neben der Gewalt noch: Simonie oder eine andere unerlaubte Art der Gewalterringung.

[100] Sent II, d. 44, q. 2, art. 2 (eigene Übersetzung).

sich zusammenschließen, oder die seditio des ganzen Volkes ist nach Thomas erlaubt. Ein solches Vorgehen gegen den Tyrannen kann nicht eigentlich als Aufruhr bezeichnet werden, und es ist deswegen auch keine Sünde. Aufruhr ist an sich Sünde, weil er der Einheit des Volkes und des Staates entgegengesetzt ist [101]. Der Aufstand gegen den Usurpator aber hebt nicht diese Einheit des Volkes auf; im Gegenteil zerstört gerade die Herrschaft des Tyrannen die Gemeinschaft und muß deshalb als die eigentliche seditio bezeichnet werden. «Deshalb hat die Erschütterung dieser Herrschaft nicht die Bewandtnis des Aufruhrs, es sei denn, daß die Tyrannei so ungeordnet angegriffen wird, daß die unterworfene Menge größeren Schaden aus der folgenden Erschütterung erfährt als aus der Tyrannei» [102].

Das Vorgehen gegen den Usurpator darf also nicht willkürlich sein; die Folgen müssen genau bedacht werden. Wenn nämlich der Aufstand scheitert und der Tyrann nicht vertrieben werden kann, wird in der Regel die Tyrannei selbst noch schlimmer und gewalttätiger als vorher. Oder es besteht die Gefahr, daß der, der als Anführer des Aufstandes die Macht erringt, eine noch härtere Gewaltherrschaft errichtet, weil er befürchtet, selbst das Schicksal seines Vorgängers zu erleiden. Es kann auch sein, daß die Gemeinschaft des Volkes in Streit gerät und in Parteien zerfällt, weil sie uneins ist, wie die neue Herrschaft jetzt einzurichten sei, damit die Tyrannis für die Zukunft vermieden werde [103]. Daher hält es Thomas für besser und richtiger, «eine Tyrannis, die sich in gewissen Grenzen hält, eine Zeitlang zu ertragen, als sich durch Unternehmungen gegen den Tyrannen in Gefahren zu verwickeln, die noch weit schwerer sind als die Tyrannis selbst» [104].

In solchen Fällen besteht die Möglichkeit der geistigen Auseinandersetzung mit dem Tyrannen. Diese ist nach der Auffassung des Aquinaten vornehmlich Aufgabe der kirchlichen Amtsträger; hierbei muß man freilich die soziologische Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft berücksichtigen, in der meist die Geistlichen und vor allem die Mönche die Intelligenzschicht bildeten, die allein zu einer solchen Auseinandersetzung fähig war. Da die Priester nicht mit «irdischen Waffen» kämpfen dürfen, bleiben ihnen nur geistige und geistliche Waffen: heilsame Ermahnungen,

[101] Sth II/II, q. 42, art. 2.
[102] Ebd. art. 2 ad 3 (nach DTA, Bd. 17b, Heidelberg 1966, 109).
[103] DR I, 6.
[104] ebd. (nach SCHREYVOGL, 37 f.).

innige Bitten und die Aussprechung der Exkommunikation [105]. Und damit konnte in der Zeit des Mittelalters großer moralischer Druck ausgeübt werden.

Tyrannentötung

Dennoch bedenkt Thomas auch den Fall, daß alle genannten Mittel des passiven und des aktiven Widerstandes die Gewaltherrschaft nicht beseitigen können. Ist es dann erlaubt, den Tyrannen zu töten? Passiver und aktiver Widerstand ist nach Thomas in den bezeichneten Grenzen erlaubt, wenn er zur tatsächlichen Beendigung der Gewaltherrschaft führt. Wie aber beurteilt er den extremsten Grenzfall des Widerstandsrechtes? Zu dieser Frage gehen die Meinungen der Thomas-Forscher auseinander; Grund dafür sind zwei Stellen aus den Schriften des Aquinaten, die kontrovers scheinen.

In DR schreibt Thomas: «Vielen scheint es nun, wenn die Ausschreitungen der Gewaltherrschaft ein unerträgliches Maß erreichen, zu der Tugend tapferer Männer zu gehören, den Tyrannen zu ermorden und für die Befreiung des Volkes sich auch einer Todesgefahr auszusetzen ... Aber das stimmt nicht mit der Lehre der Apostel überein» [106]. Thomas beruft sich auf 1 Petr 2, 13 f., wonach man auch den σκολιοῖς δεσπόταις untertan sein soll. Als Begründung führt Thomas hier an, daß die Attentäter zugleich nach der Macht streben und ein noch schlimmeres Regiment aufrichten würden als das des beseitigten Tyrannen.

In Sent bezieht sich Thomas dagegen auf Cicero «De officiis» [107] und kommentiert dessen Meinung: «... wenn jemand die Herrschaft durch Gewalt an sich reißt, wenn es gegen den Willen der Untertanen geschieht, oder wenn diese zur Zustimmung gezwungen werden, und wenn keine Anrufung einer höheren Autorität möglich ist, durch die ein Urteil über den Eindringling [de invasore] gefällt werden könnte, dann nämlich wird der, der den Tyrannen zur Befreiung des Vaterlandes tötet, gelobt und ausgezeichnet» [108].

Dies sind – soweit ich feststellen konnte – die einzigen Stellen im Werk des Aquinaten, an denen direkt von der Tyrannentötung gesprochen wird. In Sth äußert sich Thomas nicht zu dieser Frage, weder

[105] Sth II/II, q. 40, art. 2 ad 1.
[106] DR I, 6 (nach Schreyvogl, 38 f.).
[107] I, 8 § 26 u. III, 4 § 19.
[108] Sent II, d. 44, q. 2, art. 2 ad 5 (eigene Übersetzung).

in der Quaestio über die seditio [109] noch in den beiden Quaestionen über Gehorsam und Ungehorsam [110], noch auch an anderen Stellen, an denen das Widerstandsrecht direkt oder indirekt angesprochen ist.

Aus dieser Textlage heraus ist es verständlich, daß die Thomas-Forschung bis heute nicht endgültig entschieden ist. Der Streit über die Meinung des Thomas begann schon 1408, als der Pariser Theologe Jean Petit die Ermordung des Herzogs von Orléans (1407) dadurch rechtfertigen wollte, daß er diese Tat als Tyrannenmord bezeichnete, der auch von Thomas für erlaubt gehalten werde. Über diese Interpretation kam es zu harten Auseinandersetzungen; mehrfach haben sich dann Synoden und Konzilien mit der Frage der Tyrannentötung beschäftigt [111], aber nie gab es eindeutige Antworten, sondern immer nur Kompromißlösungen.

Cajetan kommentiert Thomas zur Frage, ob es einer Privatperson erlaubt sei, einen Sünder zu töten, dahin, daß der Tyrann einen ungerechten Krieg gegen das Volk führe und das Volk daher das Recht zur Verteidigung, zum gerechten Krieg habe; wenn ein einzelner dabei die Initiative ergreife, so handle er «publica auctoritate» [112]. Doch wird diese Interpretation den Ausführungen des Aquinaten an dieser Stelle nicht gerecht. Zwar ist es nach Thomas erlaubt, einen Sünder (Verbrecher) mit Blick auf das Gemeinwohl zu töten; aber dieses Tötungsrecht hat nur die staatliche Autorität, weil sie allein die richtige Erkenntnis hat für das, was dem Gemeinwohl nützt [113]. Cajetan hat aber bei seinem Kommentar nicht nur die Stelle aus Sth vor Augen; seine Theorie vom gerechten Krieg gegen den Tyrannen stützt sich vielmehr auf die angeführte Stelle in Sent, denn Cajetan lehnt sich im Wortlaut seines Kommentars eng an die Stelle in Sent an.

[109] Sth II/II, q. 42. – Hier wird wohl von der Beseitigung des Tyrannen von der Macht, nicht aber von der Tyrannentötung gesprochen; es scheint mir zu weit interpretiert, hier auch nur einen indirekten Beweis für eine positive Stellungnahme des Aquinaten zur Tyrannentötung zu sehen, wie es verschiedentlich in der Auseinandersetzung geschehen ist; vgl. etwa P. Meinhold, Revolution im Namen Christi, in: Saeculum 10 (1959), 392.

[110] Sth II/II, q. 104 u. 105.

[111] Den hier angedeuteten historischen Prozeß der ersten Thomas-Rezeption in dieser Frage bis zum Konzil von Konstanz untersucht F. Schoenstedt, Studien zum Begriff des Tyrannen und des Tyrannenmordes im Spätmittelalter, insbes. in Frankreich; Diss. Leipzig 1938.

[112] Cajetans Kommentar zu Sth II/II, q. 64, art. 3 zitiert bei Scherer, Gehorsam bei Th. v. A., 206.

[113] Sth II/II, q. 64, art. 3 u. ad 3.

In der neueren Forschung seit dem vorigen Jahrhundert lassen sich zwei Richtungen unterscheiden. Die eine behauptet, Thomas habe die Tyrannentötung abgelehnt; dabei wird aber entweder nur auf DR rekurriert und die Stelle in Sent völlig übergangen [114], oder man hält die Stelle in Sent lediglich für ein Zitat aus Cicero oder einen Kommentar, der aber nicht die eigene Meinung des Aquinaten wiedergebe [115]. Andere Forscher dagegen nehmen die Bemerkung in Sent, die in der Tat im Vergleich zu DR schwierig zu interpretieren ist, ernst. Wenn Thomas anderer Meinung gewesen wäre als Cicero, dann hätte er seine eigene Auffassung – wie sonst auch in den Kommentaren – sicher zum Ausdruck gebracht.

Ich bin der Auffassung, daß sich die scheinbare Widersprüchlichkeit zwischen den beiden angeführten Stellen mit Hilfe der bereits dargelegten Unterscheidung zwischen dem legalen Tyrannen und dem Usurpator lösen läßt. Von mehreren Forschern wurde diese Möglichkeit der Lösung mit Hilfe der als thomasisch gut belegten Differenzierung schon angedeutet [116], aber nicht eigentlich am Text nachgewiesen.

Die Unterscheidung zwischen dem tyrannisierenden Herrscher und dem Usurpator war ja auch wichtig für die Beurteilung, welche Art des Widerstandes (aktiv oder passiv) angewendet werden darf. Dann bezieht sich die Stelle in Sent, die die Tyrannentötung unter bestimmten Umständen für gerechtfertigt hält, auf den Usurpator; hier heißt es ausdrücklich: «... si aliquis dominium sibi per *violentiam surripit* ...» [117] Gegen den Usurpator ist also der aktive Widerstand im äußersten Fall sogar bis zur Tötung erlaubt. Wenn das Attentat auch faktisch durch einen einzelnen geschieht, bleibt aber doch festzuhalten, daß es sich prinzipiell um ein ausschließlich allgemeines Recht handelt, das der einzelne nicht für sich als Privatperson mißbrauchen darf [118]. – Da aber – wie fest-

[114] Vgl. z. B. C. A. Bosone, Der Aufsatz «De reg. princ.» von Th. v. A.; Diss. Bonn 1894, 33 ff. – J. J. Baumann, Die Staatslehre des hl. Th. v. A., Leipzig 1873, 12. – M. Grabmann, Th. v. A., München u. Kempten 1946, 167.

[115] z. B. Scherer, Gehorsam bei Th. v. A., 206: «Darum haben wir hier auch einen jener Fälle, wo die Mitteilung einer fremden Meinung den Zweck hat, die zu behandelnde Frage von mehreren Seiten zu beleuchten».

[116] Vgl. Müller, Der Staat bei Th. v. A., 74; Schilling, Staats- u. Sozialleehre, 97 f.; Wulf in: LThK X, Sp. 1093.

[117] Sent II, d. 44, q. 2, art. 2 ad 5 (Hervorhebung von mir).

[118] Hier ist noch einmal auf die falsche, mindestens mißverständliche Formulierung von Brach (s. o. A. 78) hinzuweisen, die sich auch bei Schoenstedt, Studien, S. 45 u. bei Angermair, Staatslex. d. Görres-Ges., Bd. VIII, Sp. 672 findet.

gestellt – das Widerstandsrecht im Fall des legalen Tyrannen nach Thomas auf den passiven Widerstand und das rechtliche Verfahren der Absetzung beschränkt ist, darf der legale Tyrann auch nicht getötet werden. Dann bezieht sich die Stelle in DR, die die Tyrannentötung verbietet, allein auf den legalen Tyrannen. Diese Auffassung wird dadurch gestützt, daß Thomas die betreffende Stelle in DR mit der Frage einleitet, was zu tun sei, wenn «ein König den Abweg zu einer Tyrannei bereits beschritten hat» [119].

Man mag gegen die Unterscheidung zwischen dem wirklichen (proprie) Tyrannen und dem (legalen) tyrannisierenden König, wie sie Salzedo interpretierte [120], zwischen dem Tyrannen im staatsrechtlichen Sinn und dem Tyrannen im ethischen Sinn [121] einwenden, daß sie spitzfindig sei; auch das ist in der Forschung bereits geschehen [122]. Aber wenn man Thomas aufmerksam liest, dann läßt sich nicht leugnen, daß der Aquinate selbst diese Unterscheidung macht, und zwar explizit als Voraussetzung zu der hier interessierenden Stelle in Sent: «Dictum est autem, quod praelatio potest a Deo non esse dupliciter: vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad abusum praelationis» [123]. Freilich verwendet Thomas nicht zwei verschiedene Begriffe; er bezeichnet sowohl den Usurpator wie den legalen Tyrannen mit «tyrannus». Das erschwert die Interpretation der Stellen im Werk des Aquinaten, die sich auf Gewaltherrschaft und Widerstandsrecht beziehen. Aber diese Differenzierung erleichtert in vielen sonst strittigen Fragen das Verständnis.

Damit kann die Frage, wie Thomas die Tyrannentötung beurteilt, zusammenfassend so beantwortet werden: die Tötung des legalen Tyrannen ist nicht erlaubt, die Tötung des Usurpators kann in bestimmten, außerordentlichen Fällen, wenn keine andere Abhilfe möglich ist, sittlich gerechtfertigt sein. Der letzte Grund für diese Unterscheidung ist der, daß der Usurpator seine Macht nicht von Gott ableiten kann, der Tyrann dagegen zunächst legal ist, d. h. in der Ordnung Gottes steht,

[119] DR I, 6 (nach Schreyvogl, S. 37).

[120] Commentarii et Dissertationes philo-theo-historico-politicae in Opusculum D. Thomae de Aquino «De regimine principum» Frankfurt 1655 (nach Bosone, Der Aufsatz «DR», 34 f.).

[121] Müller, Der Staat bei Th. v. A., 73.

[122] Schreyvogl, Ausgew. Schriften, 41 A.; Bosone, Der Aufsatz «DR», 33 f.

[123] Sent II, d. 44, q. 2, art. 2; danach folgt die Konsequenz aus dieser Unterscheidung im Hinblick auf das Verhalten gegenüber den verschiedenen Formen der Tyrannis.

nur von daher den Mißbrauch nicht legitimieren kann. Die Tötung des Usurpators ist aber immer nur der äußerste Grenzfall, und dafür müssen folgende Voraussetzungen erfüllt sein: die Untertanen dürfen der Usurpation nicht freiwillig zustimmen, denn dadurch würde der Usurpator legal; es besteht keine Möglichkeit, sich an eine höhere Autorität zu wenden, vor der sich der Usurpator zu verantworten hätte [124]; es muß gewährleistet sein, daß der Tod des Tyrannen nur der Befreiung des Volkes, d. h. dem Gemeinwohl dient und daß der Staat dadurch nicht ins Chaos gestürzt wird [125].

Versuch einer kritischen Würdigung

Man begnügt sich bei der Darstellung der historischen Entwicklung der Lehre vom Widerstandsrecht meist damit, die Position des Aquinaten aufzuzeigen, ohne sie direkt und umfassend einer Kritik (im positiven Sinn des Begriffs) zu unterziehen; diese wird allenfalls indirekt geleistet, indem nämlich bei der prinzipiellen Beurteilung der ethischen Problematik und der Bedingungen der praktischen Erlaubtheit (bewußt oder unbewußt) viele Momente herangezogen werden, die auch Thomas schon herausgestellt hat [126].

Die Lehre des Thomas von Aquin vom Widerstandsrecht wurde am Beispiel der Tyrannis aufgezeigt. Das ist insofern berechtigt, als sich hier – und vor allem in der Frage der Tyrannentötung – die ethische Problematik am schärfsten darstellt. Diese Einschränkung war auch angemessen, weil Thomas selbst meist von der Tyrannis spricht; er hält – zumindest in DR – die Monarchie für die beste, die Tyrannis für die schlechteste Staatsform. Das begründet Thomas einerseits mit der Naturgesetzlichkeit des einen leitenden Prinzips, andererseits mit dem «hierarchischen» Aufbau des Staates. Der Gedanke der Volkssouveränität ist noch nicht ganz ausgebildet; aber ein demokratisches Element ist doch wenigstens im Ansatz vorhanden. Das zeigt sich an den Aussagen in Sth [127], wo Thomas die gemischte Staatsform als die beste bezeichnet,

[124] Sent II, d. 44, q. 2, art. 2 ad 5. – Dazu ergibt sich allerdings ein Problem, auf das hier nur hingewiesen werden kann; in: Sth I/II, q. 96, art. 5 ad 3 sagt Thomas, daß der Herrscher quasi außerhalb des Gesetzes steht und von keiner menschlichen Autorität zur Verantwortung gezogen werden kann.

[125] Das läßt sich aus Sth II/II, q. 42, art. 2 hierzu ergänzen.

[126] Vgl. etwa M. Pribilla, An den Grenzen der Staatsgewalt, in: Stimmen der Zeit 141 (1947/48), 421 ff.

[127] Sth I/II, q. 95, art. 1.

wie auch in dem Gedanken, daß in der Monarchie der König gewählt werden sollte [128]. Zu dieser Ansicht wird Thomas wohl die Erkenntnis geführt haben, daß gerade die Alleinherrschaft die große Gefahr in sich birgt, in einen Unrechtsstaat umzuschlagen. Deshalb soll das Volk als Ganzes Kontrollfunktion gegenüber der staatlichen Autorität ausüben. Dieser Ansatz ist heute konsequent dahin geführt, daß die Demokratie als die beste und der Würde des Menschen angemessenste Staatsform gilt.

Mit diesen Aussagen des Aquinaten wird auch die sonst so einseitig stark betonte Verantwortung des Herrschers für das Gemeinwohl relativiert, und zwar in dem Sinn, daß die staatliche Autorität nicht allein, sondern daß jeder Staatsbürger für das bonum commune zu sorgen hat. Von dieser allgemeinen Verantwortung her läßt sich auch das Widerstandsrecht begründen: wenn die Autorität sich gegen die Gemeinschaft vergeht, dann soll jeder gegen die Herrschaft für das Gemeinwohl eintreten; es gibt kein Alibi für den einzelnen, sich mit dem Hinweis auf die staatliche Autorität seiner Verantwortung entziehen zu können [129].

Diese Verantwortung des einzelnen für den anderen und die Gemeinschaft ließe sich im biblischen Gebot der Nächstenliebe begründen. Das tut – soweit ich das übersehen kann – Thomas nicht. Er fundiert diese Verantwortung vielmehr in der Natur des Menschen: da der Mensch ein soziales, ein politisches Wesen ist, stünde ein Rückzug auf den absoluten Individualismus gegen die eigentliche Selbstverwirklichung des Menschen. Doch birgt die Begründung des Staates und der staatsbürgerlichen Verantwortung in der sozialen menschlichen Natur eine Gefahr: die Sozialität könnte zu sehr als Gegebenheit betrachtet werden. Demgegenüber ist immer wieder die Aufgegebenheit des Sozialen zu betonen; der Staat, die Gemeinschaft muß in immer neuer Bemühung verwirklicht werden. Zu dieser ständigen Realisierung der Idee des gerechten Staates, zur fortdauernden Erneuerung muß jeder seinen Beitrag leisten; Abseitsstehen des einzelnen ist nicht nur ein Sich-Ausschließen, sondern mehr noch ein Vergehen gegen die Gemeinschaft. So betont Thomas, daß jeder einzelne die Pflicht hat, sich am staatlichen Leben zu beteiligen [130].

[128] Vgl. DR I, 6: «... si ad ius alicuius multitudinis pertineat providere sibi de rege ...».

[129] Hier muß gegen R. Marlé, Gehorsam u. Widerstand in kath. Sicht, in: Orientierung 25 (1961), 68, festgehalten werden, daß auch in «normalen Verhältnissen» diese Verantwortung für die Gemeinschaft nicht allein der Obrigkeit überlassen werden darf. Dahinter stünde das «Ideal» des apolitischen Bürgers.

[130] Sth II/II, q. 61, art. 1.

Viele Gedanken, die Thomas für eine Idee des Staates entwickelt, sind zeitbedingt; er hat die mittelalterlichen Erscheinungsformen des Staates vor Augen. Da der Aquinat aber, von da ausgehend, zum Wesen des Staates überhaupt vordringt, sind diese wesentlichen Erkenntnisse auch heute noch gültig. Mit dem Blick auf das Widerstandsrecht im besonderen lassen sie sich so zusammenfassen: Der Staat ist nicht nur um seiner selbst willen da, sondern für seine Bürger, für den Menschen; mit dem Begriff des Gemeinwohls erteilt Thomas eine Absage an den totalitären Staat, der nicht mehr Mittel zum Zweck der Verwirklichung des Menschen, sondern Selbstzweck ist. Positiv bedeutet dies die Betonung der Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums in der Gemeinschaft. Zwar geht das Wohl der Gesamtheit dem des einzelnen vor, aber deshalb darf der einzelne nicht in seinem eigenen urpersönlichen Bereich, der seiner Selbstgestaltung überantwortet ist, festgelegt und bestimmt werden. Staat bedeutet also einerseits Freiheit des Individuums, die auch dem Wohl der Gemeinschaft dient und vom Staat zu schützen ist; Staat bedeutet aber andererseits auch, daß Freiheit nicht Willkür meinen kann: in der Gemeinschaft hat jeder bestimmte Rechte, die von den anderen respektiert werden müssen, aber auch seine Pflichten; Verantwortung für den andern und die Gesamtheit, Rücksicht auf den Mitmenschen sind unabdingbare Voraussetzungen, wenn die Gemeinschaft nicht zerstört werden soll. Einordnung in den gesetzten Rahmen, das bedeutet zugleich auch Gehorsam des Staatsbürgers gegenüber der staatlichen Autorität. Aber dieser Gehorsam ist integriert in die Ordnung der Freiheit; der Gehorsam ist freie Entscheidung des einzelnen zum Staat. Das scheint mir das wesentlichste Ergebnis der Gedanken des Aquinaten in diesem Zusammenhang: Thomas verlangt vom Staatsbürger einen kritischen Gehorsam, der nicht unbedingt ist, der sich verweigern kann, ja muß, wenn es das Wohl der Gemeinschaft erfordert.

Kritischer Gehorsam bedeutet Unterscheidung. Der Staatsbürger muß darüber reflektieren, welchem eigentlichen Zweck der Staat dient, um feststellen zu können, ob die jeweilige staatliche Autorität diesen Zweck im Auge hat, oder ob sie egoistische Ziele verfolgt. Danach richtet sich die Möglichkeit und die Methode des Widerstandes gegen eine ungerechte Herrschaftsform und Machtausübung.

Diese Momente wird man auch heute noch in der Problematik des Widerstandsrechtes berücksichtigen müssen. Aber man wird Kritik üben an der Unterscheidung, die für Thomas die Frage nach den Mitteln des Widerstandes entscheidet: die Unterscheidung zwischen dem legalen

Tyrannen und dem Usurpator [131]. Die Begründung des Aquinaten für diese Differenzierung vermag heute bei dem säkularisierten Verständnis des Staates nicht mehr zu überzeugen, daß nämlich der legale Tyrann mehr in der Ordnung Gottes stehe als der Usurpator und deshalb grundsätzlich zu respektieren sei und daß gegen ihn nur passiver Widerstand gerechtfertigt sei. Die Differenzierung zwischen Illegitimität und Usurpation könnte heute allenfalls für den Zeitpunkt des Widerstandes entscheidend sein, nicht aber für die Methode. Denn Macht wird heute funktional, nicht mehr konstituierend verstanden [132] und der Herrscher als Mandatsträger des Volkes; ein Mißbrauch des Mandates wie Anmaßung der Macht gegen den Willen des Volkes stellen die staatliche Autorität gegen den eigentlichen Träger des Staates: das Volk; daher sind sie auch in gleicher Weise zu bekämpfen, um den Staat zu erhalten [133]. Der Staat wird nicht mehr als von oben her konstituiert gesehen; das Volk ist Souverän und Träger des Staates, die Inhaber der staatlichen Gewalt sind nur ausführendes Organ, denn «alle Macht geht vom Volke aus». – Wenn die Staatsautorität heute freilich anders begründet wird, so bleibt doch die schon von Thomas gezogene Unterscheidung wichtig zwischen der Autorität an sich und dem Träger der Autorität; und wenn der Herrscher seine Macht mißbraucht, ist damit nicht sogleich grundsätzlich die Autorität selbst in Frage zu stellen und eine neue Form zu suchen.

Thomas beurteilt das Widerstandsrecht sehr vorsichtig; die innere Erlaubtheit von Widerstandshandlungen gegen ungerechte Herrschaft stellt er zwar nicht in Frage, aber er setzt doch eine Reihe unabdingbarer Kautelen für das praktische Handeln auf, wenn Widerstand sittlich noch gerechtfertigt sein soll. Obwohl Thomas in seiner Beurteilung wesentlich zurückhaltender ist, als ihm etwa schon Jean Petit unterstellt hat [134], muß man doch einen Punkt kritisieren, der vor allem das Problem der Gewaltanwendung angeht, das sich bei der Tyrannentötung wie in einem Brennpunkt konzentriert darstellt. Es handelt sich doch

[131] Diese Kritik darf aber nicht dazu führen, zu übersehen, daß Thomas diese Unterscheidung gemacht hat.

[132] Vgl. O. H. v. d. Gablentz, Autorität u. Legitimität im heutigen Staat, in: Zeitschr. f. evang. Ethik 3 (1959), 91.

[133] Daher scheint mir, daß in der Diskussion um das Widerstandsrecht, die nach dem 2. Weltkrieg und heute durch die «Theologie der Revolution» aktuellen Anstoß bekommen hat, die Unterscheidung zwischen Illegitimität und Usurpation allzusehr strapaziert wurde und wird.

[134] s. o. S. 334.

um intendierte Anwendung physischer Gewalt als ultima ratio, weil ein anderes Mittel zur Beseitigung der Tyrannei nach sorgfältiger Analyse der Situation nicht mehr möglich scheint. Aber ein solches «Recht» steht gegen die Postulate sittlicher Grundhaltungen des NT [135].

Thomas hat das anstehende Problem von der objektiven Seite her untersucht und ist nach Art einer vorsichtigen Güterabwägung zu seinem Ergebnis gekommen. Aber gerade heute muß im Sinne einer die normative Ethik ergänzenden (nicht absoluten!) Situations- bzw. Individualethik auch die subjektive Seite bedacht werden. Es geht hier bei der Frage nach der persönlichen Schuld nicht um ein rein psychologisches Problem. Physische Gewaltanwendung ist ein Eingriff in die Rechte und Würde eines Menschen, auch wenn er von seinem Charakter und seinen Handlungen her noch so negativ zu beurteilen ist; ein solches Tun bedeutet subjektiv immer Schuld, selbst wenn eine objektive Tatrechtfertigung zu konstatieren ist. Tyrannentötung und Gewaltanwendung lassen sich m. E. nicht allein durch das Widerstands*recht* begründen.

Das Problem läßt sich nicht dadurch lösen, daß man Widerstand als einen Sonderfall von Notwehr, als soziale Notwehr im Staatsnotstand ansieht [136]. Damit wird die Problematik nur auf einem falschen Weg umgangen. Man würde Thomas sicher falsch verstehen, wollte man ihn zum Zeugen für eine solche Auffassung anrufen. Die Quaestio über die Notwehr [137] stellt nur einen Vergleich an, behauptet aber nicht eine Identifikation von Widerstand und Notwehr. Aktiver physischer Widerstand ist nicht ein Akt mit doppelter Wirkung, weil die Gewaltanwendung nicht in Kauf genommen, sondern intendiert wird [138].

Gewaltanwendung an sich kann nie moralisch positiv bewertet werden. Damit gerät der Mensch ohne eigene Schuld in einen im echten Sinne tragischen Konflikt: Handeln im Blick auf das Gemeinwohl bringt Schuld, aber auch Nichthandeln, um sich von dieser Schuld freizuhalten, ist schuldhaft, weil der Ungerechtigkeit der Gewaltherrschaft Vorschub geleistet wird. In dieser ethischen Grenzsituation, wie sie in einer defekten Welt vorkommen kann, wird eine Schuld verantwortlich über-

[135] Vgl. die Bergpredigt; s. auch B. Häring, Gewaltlosigkeit – die Revolution des Evangeliums, in: Stimmen der Zeit 183 (1969), 107 ff.

[136] So z. B. Angermair, Die Tötung eines Tyrannen nach kath. Lehranschauung, in: Widerstand u. Grenzen der Staatsgewalt, hrsg. v. B. Pfister und G. Hildmann, Berlin 1956, 125 f.

[137] Sth II/II, q. 40, art. 2 ad 1 (vgl. o. S. 325 u. A. 74).

[138] Vgl. Mausbach-Ermecke, Kath. Moraltheologie III, 10. Aufl., Münster 1961, 289. 294.

nommen, um sich für die Würde des Menschen einzusetzen, in der Erkenntnis, daß durch den Verzicht auf Gewalt die ungerechte Herrschaft nicht abgelöst werden kann [139]. Die Entscheidung dazu muß jeder einzelne in seinem Gewissen selbst treffen.

Damit kommen wir auch zu der Frage, ob das Widerstandsrecht [140] zugleich auch eine Pflicht ist. Thomas hat mit seiner Lehre vom kritischen Gehorsam die sittliche Pflicht zum passiven Widerstand voll bejaht; im Falle eines Befehls gegen das göttliche Gesetz gibt es sogar eine unbedingte Verpflichtung. Dagegen findet sich keine eindeutige Aussage zur Frage der Pflicht zum aktiven Widerstand, zur physischen Gewaltanwendung. Doch wird man das dem Aquinaten kaum zum Vorwurf machen dürfen, denn hier liegt die Grenze einer Ethik überhaupt; sie kann dem, der das Widerstandsrecht für sich in Anspruch nimmt, die Augen öffnen für Recht und Unrecht und ihm die Pflicht zu einer gewissenhaften Prüfung seiner Legitimation auferlegen [141], aber eine subjektive Rechtfertigung kann sie nicht leisten.

Gegenüber der hier aufgezeigten subjektiven Seite des Problems ist aber noch auf eine Gefahr hinzuweisen, und hier kommt der thomasische Standpunkt wieder zu seinem Recht. In der Notwendigkeit der persönlichen Gewissensentscheidung liegt die Gefahr des Mißbrauchs und der Willkür. Es ist für den einzelnen äußerst schwierig, die Widerstandstat, ihre Voraussetzungen und Folgen in allen Aspekten zu übersehen; als homo privatus ist der Mensch kaum befähigt, die volle Verantwortung der Entscheidung allein zu tragen [142]. Mit vollem Recht behauptet daher Thomas schon, daß das Widerstandsrecht *nur* der Allgemeinheit zukommt [143]. Das bedeutet in der Praxis nicht, daß nicht der einzelne Widerstandshandlungen begehen könnte; er muß sich nur in seinem Tun vom Willen einer Mehrheit getragen wissen, er muß sich mit anderen Gleichgesinnten beraten und mit ihnen gemeinsam zu einem Entschluß kommen. Hier treffen sich moderne Überlegungen zum Widerstandsrecht wieder mit denen des Aquinaten, auch wenn von ganz verschiedenen

[139] Vgl. H. Thielicke, Theol. Ethik II, 2, Tübingen 1958, 418.

[140] Wenn ich Thomas richtig verstehe, heißt Recht hier auch für ihn die Berechtigung der Mitglieder der Staatsgemeinschaft, sich für das Gerechtsein, das Rechtsein des Staates einzusetzen.

[141] Vgl. W. Trillhaas, Ethik; 2., neu bearb. Aufl., Berlin 1965, 423.

[142] Vgl. W. Künneth, Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christl. Ethik des Politischen, Berlin 1954, 305.

[143] Daß sich daraus pragmatische Probleme ergeben, darf nicht dazu führen, daß das Widerstandsrecht als Recht des einzelnen angesehen wird.

moralphilosophischen Ansätzen ausgegangen wird, ein Zeichen dafür, daß Thomas zu grundsätzlichen, allgemeingültigen, nicht vom theoretischen Ansatz allein gerechtfertigten Erkenntnissen gelangt ist.

Zum Schluß sei noch das Problem der Revolution angerissen. Thomas hat dieses Phänomen nicht erörtert. Es ist schwierig zu beurteilen und bedürfte einer eigenen Untersuchung, ob sich die Momente, die Thomas zum Widerstandsrecht erörtert hat, *formal* auf eine Revolutionstheorie übertragen lassen. Ich möchte annehmen, daß mindestens die Voraussetzungen, die nach Thomas gegeben sein müssen, um eine Gewaltanwendung als Widerstandshandlung objektiv sittlich noch rechtfertigen zu können, auch für die Anwendung physischer Gewalt in einer sozialen Revolution gelten. Doch das Problem ist komplexer, als es hier scheint. Grundsätzlich sind Widerstand und Revolution etwas je Verschiedenes: Widerstand will den alten, verletzten Zustand wiederherstellen, Revolution will etwas grundsätzlich Neues schaffen [144]. Man kann nicht behaupten, Revolution sei ein Sonder- oder Grenzfall des Widerstandes [145]; hier geschähe eine unberechtigte Verkürzung des Problems, und es geht nicht an, die Rechtfertigungen der Tradition für Widerstand gegen ungerechte Staatsgewalt einfachhin als historische Grundlegung einer «Theologie der Revolution» anzusehen.

So kann man auch Thomas nicht als einen «Revolutionstheologen» bezeichnen mit dem Hinweis darauf, daß der Aquinat mit seditio eine Revolution gemeint habe. Was Thomas mit tyrannischer seditio bezeichnet, ist eine Usurpation der Macht durch Gewalt gegen den rechtmäßigen Herrscher, wodurch eine illegale Regierung entstehen würde [146].

Dennoch betrachtet Thomas den Staat nicht als ein statisches Gebilde. Gesetz und Verfassung sind nicht um ihrer selbst willen da; sie müssen der jeweiligen Entwicklungsstufe der Menschen angepaßt werden. Durch den geschichtlichen Differenzierungsprozeß der ratio humana kann die Notwendigkeit einer rechtmäßigen Änderung der Verfassung gegeben sein [147]. Doch das sieht Thomas immer nur im Rahmen des Bestehenden, als vernunftgemäße Weiterbildung des Gegebenen, als Evolution, nicht als Revolution.

[144] Vgl. Sladeczek, Zum konstitutionellen Problem, 373 f.

[145] So E. Welty, Herders Sozialkatechismus II, Freiburg 1953, 264; M. Rock, Widerstand gegen die Staatsgewalt; Münster 1966, 133 f.

[146] Sth II/II, q. 42, art. 2.

[147] Sth I/II, q. 105, art. 2; vgl. F. M. Schmölz, Verfassungstheorie bei Th. v.A. und moderne Politik, in: Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 11 (1964), 161 f.