

Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe [Fortsetzung]

Autor(en): **Basler, X.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **9 (1931)**

PDF erstellt am: **05.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762828>

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.

Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe.

Von X. BASLER, Freiburg i. Br.

(Fortsetzung und Schluß.)

III.

Positiver Nachweis, daß Thomas die staatliche Strafe zuletzt als Sühne und Vergeltung rechtfertigt.

Die Untersuchungen im vorigen Kapitel führten schon anlässlich der Begründung des staatlichen Strafrechtes da und dort an den Strafzweck und das Wesen der staatlichen Strafe, wie sie der Aquinate auffaßt, heran. Damit aber auch positiv und so klar wie möglich die Meinung des hl. Thomas heraustritt, wird hier zunächst gezeigt werden, wie schon aus der Metaphysik und dem Geist des Aquinaten der Strafzweck deduziert werden kann, der dann wieder durch Einzelstellen seine Bestätigung findet. Durch ein solches Vorgehen wird man der Gefahr des Abirrens vom richtigen Weg begegnen, die auf diesem Gebiete so groß ist, wie die Fehlschlüsse von Tischleder-Mayer beweisen; denn Tatsache ist, daß bei mehr äußerlicher Betrachtung, wenn nur die fraglichen Texte allein zu Rate gezogen werden, die Gefahr des Mißverständnisses besteht.

Auf die vorgeschlagene Art und Weise aber, durch Einordnung des Problems in die Metaphysik des Aquinaten wird Licht auf dunkle Stellen fallen und noch offensichtlicher als bisher hervortreten, daß das Verhältnis zwischen *bonum commune* und *bonum privatum* von Thomas nicht als primärer Rechtfertigungsgrund und letzter Zweck beim staatlichen Strafrecht gewertet wird, sondern nur als Begleit Zweck beim tatsächlichen Vollzug der Todesstrafe und als Maß der tatsächlichen Anwendung Bedeutung erlangt.

Und ein weiterer Schritt auf diesem Wege wird dann auch zur

wahren Staatsauffassung des Aquinaten führen. Klar und deutlich hat er die Rechte und Funktionen des Staates umrissen, klar und deutlich aber auch seine Pflichten bestimmt und seinem Zugriff Grenzpfähle gesteckt. Doch letztere Probleme werden im nächsten Kapitel näher dargelegt werden.

a) Thomas geht aus von der auf philosophischem Wege gewonnenen Überzeugung, daß Gott der Urgrund und das Ziel alles Seins ist. Er ist unendlich vollkommen, das schlechthin absolute und unabhängige Sein. Außer diesem Sein und ohne dieses Sein ist nichts. Er ist der Schöpfer des ganzen abhängigen Seins und dessen Erhalter im tiefsten und buchstäblichsten Sinne.¹ Die Kontingenz seines Werkes schließt notwendig die Sinn- und Zielrichtung dieses Werkes auf den unabhängigen, absoluten Urgrund ein. So ist es also nur innere Notwendigkeit, wenn der absolute und unabhängige Gott sich zum letzten Ziel, Sinn und Zweck alles Außergöttlichen und Abhängigen machte, wenn er volle Hinordnung und Hingabe alles Geschöpflichen an seinen Willen verlangt. Aus dieser Tatsächlichkeit ergibt sich aber dann auch schon der Weg und die Norm für das sittliche Handeln und Wirken des geistbegabten Geschöpfes. Thomas sieht diesen Weg und diese Norm in der *lex naturalis*.²

Die ontologische Beschaffenheit der Natur wird für den Menschengeist zur absoluten Forderung und Verpflichtung. Sittlich gut und recht ist etwas zuletzt nicht, weil der Mensch es begehrt, sondern weil Gott es begehrt. Daher die Weihe und Höhe des sittlich Guten. «Der Mensch soll, weil Gott will»³, und diesen seinen Willen hat Gott ohne Worte schon in der Natur und in dem inneren Wesen und den Wesensverhältnissen der Dinge zueinander jedem Geiste kundgetan. Die Natur und das Sosein, das Wesen der gottgeschaffenen Dinge, enthält so für den erkennenden und wollenden Menschen eine ihn aus seinem Kausal- und Finalverhältnis zu Gott heraus absolut und kategorisch verpflichtende Sittenordnung. Eine Sitten- und Rechtsordnung ist durch die Natur und das Wesen der Seinsordnung unabhängig vom Belieben des Einzelmenschen obligat gegeben, eben die *natürliche* Sitten- und Rechtsordnung, das ewige Gesetz Gottes selbst. Damit sieht Thomas also in der Soseinsbeschaffenheit der menschlichen

¹ Das ist der wesentliche Inhalt des Theismus, wie ihn Thomas von Aquin vor allem in der Prima Pars der S. Th. begründet.

² I-II qq. 93, 94, 95.

³ v. Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft, S. 31.

Natur und der Natur aller übrigen Dinge die Norm für die sittlichen Handlungen und Taten des Menschen; er sieht darin die sittliche Ordnung schlechthin, nach der sich der Verkehr des Menschen mit den Dingen zu regeln hat und durch die eben auch das sittliche Tun des Menschen und der Menschen untereinander schon festgelegt und gewertet ist. Die Wertung erhält die menschliche Handlung durch ihre Beziehung zu Gott, dem Schöpfer und absoluten Gut, die überall auch da gesetzt und gegeben ist, wo der Mensch in Beziehung tritt zu der geschaffenen Welt. Ist letztere doch ein Werk des Schöpfergottes¹, hinter dem der Wille und die Gedanken Gottes dauernd wirksam sind, in der Realität der Erfahrungswelt zum sichtbaren Ausdruck kommen und fortgesetzt in Form innigster Durchdringung erhalten und wirksam werden.

Aus den gesetzten Zielen und Beweggründen heraus kann nun der Mensch in eigener Wahl seine Handlungen bestimmen gegen die gottgesetzte Norm. Er verkehrt allerdings damit die gottgewollte Ordnung in eine natur- und gottwidrige Unordnung. In seinem Willen ist damit durch sein gottwidriges Wollen eine Verkehrtheit, eine Auflehnung, ein Protest gegen Gott und eine freigewollte Störung der sittlichen Ordnung enthalten. Diese Verneinung und Bekämpfung der gottgeschaffenen Natur, diese Widersetzlichkeit gegen den eigenen Seinsgrund, den Schöpfer und das Zielgut des Geschöpfes, bezeichnet Thomas als immer verwerflich und in sich schlecht, weil sie sich eben gegen den Willen Gottes richtet. Als Geschehnis kann diese unrechte Tat wie alles einmal Geschehene nicht wieder getilgt werden. Aber eine ethische Wiederherstellung der Ordnung besteht darin, daß der Mensch nun etwas erleidet, was gegen sein Verlangen und Wollen ist.² Die verwerfliche Handlung war «*contra naturam*» und dadurch «*contra Deum*». Die ethische Wiederherstellung vollzieht sich nun entweder durch die Natur selbst in Form der Rache, die sie für ihre Vergewaltigung und Störung im Naturgeschehen nimmt und geht dann zurück auf Gott, der die Natur so eingerichtet hat, oder direkt durch Gott selbst in Form der von ihm verhängten Strafe. Sie kann aber auch vollzogen werden durch den Staat, d. h. durch die staatlich organisierten Mitmenschen und Rechtsmitglieder des Fehlenden. Doch auch in diesem

¹ «... ordo naturae est ab ipso Deo; et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo ordinatori naturae.» II-II q. 154 a. 12 ad 1.

² Vgl. II-II q. 108 a. 3 c und a. 4 c; ebenso I-II q. 87 a. 6 c.

Falle geht sie zurück auf Gott, der den Staat teilnehmen läßt an seinem Wiederherstellungsrecht und seiner Strafgewalt. (Näheres darüber siehe in diesem Abschnitt unter c.)

In allen den genannten Fällen also vollzieht sich eine Wiederherstellung der sittlichen Ordnung durch Gott dadurch, daß er dem Schuldigen etwas zu leiden auferlegt, d. h. etwas gegen den Willen und das sinnliche Gefühl. Diese Wiederherstellung ist eine Wiedergutmachung, eine Sühne und Vergeltung für die unrecht begangene und geschehene Tat und hilft damit der vom Menschen verachteten, göttlichen Sittenordnung wieder zur Geltung und Anerkennung.¹

Diese Wiedergutmachung oder Wiederherstellung vollzieht sich also nach Thomas auf Grund metaphysischer Erwägungen ganz allgemein in Form von Zufügung eines Übels, das dem Willen entgegen ist²; denn der Wille, der in verkehrter Richtung abgebogen ist, muß wieder zurückgebogen werden zur sittlichen Ordnung.³ Diese Zufügung von Übel erfolgt also bewußt und direkt als Antwort auf Sünde, auf sittliche Verschuldung, « propter peccatum », zum Ausgleich der Bosheit, d. h. eben als Strafe.

b) So ergibt sich aus der Metaphysik und dem Geist des hl. Thomas, daß er die Strafe auffaßt als Sühne, Vergeltung, Wiedergutmachung für die sittliche Schuld, « zum Ausgleich der Bosheit nach der Gerechtigkeit »⁴, « um durch diesen Ausgleich von sittlicher Schuld und Strafe trotz des entgegengesetzten Willens des Übeltäters das ewige Gesetz Gottes in der Welt zu erfüllen ».⁵ So versteht man auch, daß dann Lohn und Strafe nicht äußerlich oder nachfolgend zur sittlichen Ordnung herangetragen werden, sondern dem Sittengesetz eingeschaffen sind. Durch die Strafe kommt die überragende Majestät und Souveränität des Sittengesetzes über den widerstrebenden Willen des Empörers zum Ausdruck, weil eben, wer dauernd das Sittengesetz übertritt, die Rache der Natur, letzten Endes die Rache des Urhebers der sittlichen Ordnung, an sich selbst eben als furchtbare Strafe erfahren muß. Diese ist so notwendig eine Folge des sittlichen Tuns, wie das Leiden die notwendige Folge der Schuld auf Grund ihres innerlich notwendigen Verhältnisses

¹ Ähnlich *W. Rauch* in genannter Vorlesung. Vgl. II-II q. 108 a. 3 c und a. 4 c.

² Vgl. I-II q. 87 a. 2 c: Peccatum enim ... egreditur a voluntate; sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae est, quod sit contra voluntatem.

³ I-II q. 87 a. 6 c und II-II q. 108 a. 4 c.

⁴ Comment. ad Rom. c. 12, lect. 3.

⁵ Vgl. *v. Hertling*, Recht, Staat und Gesellschaft, S. 71.

ist.¹ Zweck und Sinn der Strafe im allgemeinen ist nach Thomas der Triumph der göttlichen Gerechtigkeit, der außerhalb des Beliebens der Menschen stehenden, absolut gültigen Sitten- und Rechtsordnung.² Aus diesen Gedanken heraus wird man verstehen, warum Thomas und mit ihm der mittelalterliche Staat « nur Strafen und keine rein prophylaktischen Maßnahmen gekannt hat », sobald es sich um Zufügung eines Übels gegen die im Naturrecht begründeten Güter des einzelnen handelt.

c) Die staatliche Strafe faßt Thomas analog auf, nämlich als Abbild der göttlichen Strafe.³ Sie erhält ebenfalls ihre Begründung aus der sittlichen Ordnung, wie ihr auch durch diese das Strafausmaß zugemessen ist. Auch die staatliche Strafe ist ein Ausgleich der Gerechtigkeit, der ihr obliegt kraft der Teilnahme an der göttlichen Strafgewalt. Und auch sie hat die Aufgabe, wie die göttliche Strafe, die verletzte Ordnung zu reparieren.

Man leugnet heute so oft das Strafrecht des Staates im Sinne dieser Wiederherstellung der sittlichen Ordnung. Man behauptet, der Staat habe sich im Laufe der Geschichte diese Funktion nur infolge einer defizienten Staatsomnipotenz angemaßt. Die staatliche Strafe sei auch nach Ansicht des hl. Thomas nichts anderes als sozialer Selbstschutz.⁴ Von einem Strafrecht des Staates zum Ausgleich der Gerechtigkeit könne im Ernst nicht gesprochen werden, da menschliche Urteile gewöhnlich nicht der Gerechtigkeit entsprächen und diese Art des Beurteilens, Richtens und Strafens nur Gott zukomme.⁵

Diesen Behauptungen widerspricht Thomas auch wieder an vielen Stellen. So sagt er beispielsweise: « *Punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus iustitiae commutativae.* »⁶ « Die menschliche Gerechtigkeit hat ihre Richtschnur in der göttlichen. »⁷ « Urteilen » will heißen: bestimmen, was recht ist.⁸ Für diese menschlichen Urteilsverhältnisse führt dann Thomas noch genauer die Be-

¹ Ähnlich äußert sich *v. Hertling*, *Recht, Staat und Gesellschaft*, S. 153. Vgl. dazu auch II-II q. 61 a. 4 c.

² Vgl. a. a. O. *v. Hertling*; vgl. II-II q. 61 a. 4 c und I-II q. 105 a. 2 ad 9^o u. 12.

³ Vgl. II-II q. 108 a. 1 ad 1.

⁴ *O. Schilling*, *Rechts- u. Soziallehren*, S. 174-75.

⁵ *J. Mayer*, *Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker*, S. 127.

⁶ II-II q. 108 a. 2 ad 1.

⁷ II-II q. 65 a. 3, 2.

⁸ II-II q. 60 a. 1 c.

deutung des menschlich-richterlichen Urteils aus. Urteilen besagt (danach) zuvörderst Tätigkeit des Richters, der, wie schon sein Name andeutet, Recht zu sprechen hat. Das Recht aber ist Gegenstand der Gerechtigkeit. Das Urteil also schließt seiner ersten Bedeutung nach in sich ein die Bestimmung dessen, was recht oder gerecht ist.¹ Und II-II q. 61 a. 4 c sagt er: « Wiedervergoltenes besagt Gleichheit im Leiden mit Rücksicht auf eine vorhergehende Tätigkeit. ... Dieses Wiedervergeltungsrecht wird im Alten Testament ausgedrückt mit den Worten (Exod. 21, 23): « Er soll bezahlen das Leben mit seinem Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn. » Auch nach Deut. 25 muß die Strafe dem Umfange der Schuld entsprechen: Nach dem Maße der Sünde soll sein das Maß der Strafe. »²

II-II q. 60 a. 5 c führt Thomas die menschliche Gerechtigkeit direkt auf das Naturrecht zurück: « Gerecht aber ist etwas 1. kraft der Natur der Sache, und das ist das Naturrecht; 2. kraft einer gewissen Vereinbarung unter den Menschen, und das ist das positive Recht. ... Das geschriebene Recht erstreckt sich nun auf beides, so aber, daß es das Naturrecht wohl in sich enthält, jedoch nicht aufstellt. Dagegen enthält es das positive Recht in sich und stellt es auf, indem es zu selbem die Kraft der Autorität hinzufügt. » « Hieraus ersieht man, daß es der Obrigkeit nicht nur erlaubt ist, sondern auch zu ihrem Verdienst gehört, wenn sie *aus Eifer für die Gerechtigkeit an den Bösen Vergeltung übt.* »³ « Vom weltlichen Machthaber heißt es Rom. 13, 4: er ist Gottes Diener, ein Rächer zur Bestrafung für den, der Böses tut. »⁴ Aus diesem Grunde sagt auch Thomas: « Wenn jemand in seinem Amte als Richter Vergeltung sucht, um die Schlechtigkeit zu unterdrücken und nicht aus Haß, so heißt es da dem Zorngerichte Raum geben, d. h. dem göttlichen Gerichte, insofern die Vorgesetzten seine Diener sind. ... *Für das Schuldübel, das jemand in einer Tat wirkt, legt darum der Richter ein Strafübel auf nach der Gerechtigkeit zum Ausgleich der Bosheit.* »⁵ An einer anderen Stelle folgert Thomas die menschliche wie die göttliche Strafe aus dem Naturrecht direkt. « Jedes menschliche Gesetz leitet sich vom Naturgesetz ab. ... So leitet sich also manches ab von den allgemeinen Prinzipien des Naturgesetzes wie Schlußfolgerungen; wie

¹ II-II q. 60 a. 1 c.

² I-II q. 105 a. 9.

³ Comment. ad Rom. c. 13, lect. 1.

⁴ II-II q. 108 a. 1 ad 1. Vgl. Comment. ad Rom. c. 13, lect. 1.

⁵ Comment. ad Rom. c. 12, lect. 3.

z. B., daß man nicht töten soll, abgeleitet werden kann von dem Prinzip, man solle andern nichts Böses zufügen. Manches andere leitet sich ab, wie die Anwendung des Prinzips auf besondere Verhältnisse ; wie z. B. das Naturgesetz einschließt, man müsse jeden, der sündigt, strafen. Daß man ihn aber so oder so im Einzelfalle bestrafe, das ist eine Anwendung des Naturgesetzes auf bestimmte einzelne Fälle.¹ Beiderseitige Art und Weise findet sich im menschlichen Gesetze. Nun hat das menschliche Gesetz, wenn es in erster Weise vom Naturgesetz sich ableitet, nicht nur aus sich selbst, sondern auch aus dem Naturgesetz seine Kraft.»² Also auch das menschliche Strafrecht ist im Naturrecht eingeschlossen oder, was für Thomas gleichbedeutend ist, in der sittlichen Ordnung. Diese Tatsache formuliert er auch I-II q. 87 a. 3 c, wenn er sagt : « Die Sünde verdient auf Grund dessen Strafe, weil sie eine Ordnung verkehrt. So lange aber die Ursache dauert, dauert auch die Wirkung an. Wie lange also die Verkehrtheit der betreffenden Ordnung bleibt, so lange muß auch die Sühne geschuldet werden. » « Da die Sünde ein ungeordneter Akt ist, so wirkt jeder, der sündigt, gegen irgend eine Ordnung. ... Danach kann also der Mensch gemäß den drei Ordnungen, denen er unterworfen ist, dreifach bestraft werden. Denn 1. ist der menschliche Wille unterworfen der eigenen Vernunft ; 2. der Ordnung dessen, der außen regiert, entweder in den geistlichen oder in den zeitlichen Dingen und bei den letzteren entweder im Staate oder in der Gemeinde, und 3. der Ordnung der göttlichen Weltregierung. Wer aber sündigt, der verwirft diese dreifache Ordnung der Vernunft, des menschlichen Gesetzes und des göttlichen. Danach besteht somit die dreifache Strafe : die 1. von sich selbst, nämlich der Gewissensbiß, 2. die Strafe von seiten der Menschen und 3. die von seiten Gottes.»³ « Die Strafe folgt der Sünde, insofern sie ein Übel ist auf Grund ihrer Regelwidrigkeit. Wie also das Übel unabsichtlich vom Sünder aus in der Sünde ist, so auch die Strafe.»⁴ Wie ganz und gar Thomas die *menschliche Strafe* als *Teilnahme an Gottes Strafgewalt*, als *Sühne* und *Wiedergutmachung*, als *Ausgleich der Gerechtigkeit* auffaßt, geht weiterhin besonders auch deutlich aus I-II q. 87 a. 6 c hervor : « Der Sündenakt macht den Menschen schuldig der Strafe, insoweit er die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit über-

¹ Darum braucht der Staat auch nicht zu allen Zeiten und Kulturlagen für dieselbe Tat dieselbe Strafart zu verhängen. Vgl. unten Abschnitt IV der Abhandlung. Vgl. hierzu II-II q. 108 a. 3 ad 1 et 2.

² I-II q. 95 a. 2 c.

³ I-II q. 87 a. 1 c.

⁴ Ebd. ad 1.

schreitet, zu der er nicht zurückgehen kann, außer dadurch, daß die Strafe eine Wiedervergeltung übt, die zum Gleichmaß der Gerechtigkeit zurückleitet. Daher muß jener, der seinem Willen mehr als sich gebührte, gegen das Gebot Gottes handelnd, nachgegeben hat, nun nach der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit etwas, sei es gezwungen, sei es freiwillig, leiden, gegen das, was er nach seinem eigenen Willen wollen möchte. *So geschieht es auch bei dem den Menschen zugefügten Unrecht, daß durch die Wiedervergeltung der Strafe die gleichmäßige Ordnung der Gerechtigkeit wiederhergestellt wird.* Mag also auch der Sündenakt oder die angetane Beleidigung aufgehört haben, es bleibt noch Schuld, die Strafe verdient.»¹ Darum darf auch der Staat die Strafe verhängen *nach* der schlechten Tat und ist nicht wie bei der Notwehr auf einen gegenwärtigen gewaltsamen Angriff beschränkt.² «Wer gemäß seiner Stellung die Übeltäter straft, der maßt sich nicht das, was Gottes ist, an, sondern gebraucht die ihm nach göttlicher Anordnung zustehende Gewalt. Heißt es doch Rom. 13, 4 vom weltlichen Machthaber: Er ist Gottes Knecht, Rächer zur Bestrafung desjenigen, der Böses tut.»³ Und die Meinung, die Strafe könne aus staatlichen Sicherungs-, Abschreckungs- und Besserungsgründen allein gerechtfertigt werden, schließt Thomas mit der Bemerkung schlechthin aus: «Nur wegen einer Ungerechtigkeit wird jemand gemäß der bürgerlichen Rechte bestraft.»⁴ «Es ist nicht erlaubt, jemandem einen Schaden zuzufügen, außer zur Strafe wegen der Gerechtigkeit.»⁵ «Wenn aber der Richter das Übel der Schuld, welches jemand beging, mit dem Übel der Strafe nach Gerechtigkeit vergilt, um einen Ausgleich für die schlechte Tat zu schaffen, so fügt er zwar materiell Böses zu, aber formell und an sich Gutes. Wenn deshalb der Richter den Straßenträuber für den Mord aufhängen läßt, so vergilt er nicht Böses mit Bösem, sondern Böses mit Gutem.»⁶ «Ebenso verhält es sich auch, wenn jemand Böses sagt durch Anordnen; denn auch hier kommt es vor, daß man das materiell Böse mit Rücksicht auf das Gute sagt, z. B. wenn aus dem Anordnen des einen dem andern das Übel der Strafe um der Gerechtigkeit willen erwächst; dies ist erlaubt. Und in dieser

¹ Vgl. ebd. ad 1, 2, 3.

² II-II q. 64 a. 2 u. a. 7.; vgl. *W. Rauch*, Staatslexikon a. a. O.

³ II-II q. 108 a. 1 ad 1.

⁴ II-II q. 59 a. 3, 2.

⁵ II-II q. 65 a. 2 c.

⁶ Comment. ad Rom. c. 12. lect. 3.

Weise werden die Übertreter des Gesetzes verflucht, d. h. der Strafe gemäß der Gerechtigkeit überantwortet.»¹

Nach den Ausführungen im vorliegenden Kapitel dürfte aus des Aquinaten Metaphysik sowohl wie aus den Belegstellen der Nachweis erbracht sein, daß Thomas das *Wesen* und den *ersten Zweck auch der staatlichen Strafe* in der *Wiedergutmachung* und *Wiederherstellung der verletzten sittlichen Ordnung* sieht und *nicht einzig* und *allein* oder *in erster Linie* in der *Sicherung des Gemeinwohles*. Ferner geht daraus hervor, daß Thomas *rein prophylaktische Mittel* und *Schutz- und Sicherungsmaßnahmen, soweit sie ohne die sittliche Schuld die naturrechtlich begründete Existenz und Integrität des Menschen bedrohen, bewußt ablehnt*. *Die staatliche Strafe ist nach Thomas nur als Sühne und Vergeltung erlaubt*. Wenn auch zu diesem ersten Strafzweck andere hinzutreten und bei Thomas als Strafmaß und begleitende Nebenzwecke ihre Berechtigung finden, so bleibt bei ihm die *sittliche Schuld allein* der *innere Rechtfertigungsgrund* bei der *staatlichen Strafe*, wie bei *jeder Strafe* überhaupt.

Die theistische Weltbetrachtung des hl. Thomas sieht eben hinter dieser Ordnung die Majestät und den Willen des persönlichen Gottes, und ihr ist jede irdische Strafgewalt eine wirkliche Teilnahme an Gottes Strafgewalt selbst. Peter Tischleder und Josef Mayer übersehen, wie sehr sich in ihrer Straftheorie der Einfluß des Positivismus geltend macht, der die staatliche Strafe lediglich als prophylaktisches Mittel zur Verhütung weiterer Vergehen gegen die von Natur oder autoritativer Satzung bestehende Ordnung auffaßt. Man kann sich auf diesen Standpunkt stellen, man kann aus rein egoistischen Rücksichten dem Staat das Recht der Todesstrafe zugestehen und dadurch der Strafe, dem Strafrecht und dem ganzen Gemeinschaftsleben die Seele nehmen. Man kann aber nicht sagen, Thomas von Aquin vertrete diese Ansicht. Thomas sieht in der staatlichen Strafe nicht nur eine Reaktion der angegriffenen staatlichen Gesundheit und Lebensfülle, eine Lebensäußerung, wie wir sie positiv gerichtet in der Beitreibung von Steuern sehen, um den staatlichen Bestand zu sichern.² Nach Thomas reicht die staatliche Strafe weit über den Staat selbst hinaus und weist hin auf den Urheber der sittlichen Ordnung und aller staatlichen Gemeinschaften und Gesetze.

¹ Comment. ad Rom. c. 12, lect. 3.

² Ähnlich *W. Rauch*, Staatslexikon, im Auftrag der Görres-Gesellschaft, hrg. von Hermann Sacher, III⁵ 862 ff.

IV.

Die Bedeutung des bonum commune innerhalb des staatlichen Strafrechtes.

a) Die Lösung des in Frage stehenden Problems hängt letzten Endes davon ab, welche Auffassung man vom Menschen hat. Der Mensch ist als Person und Glied eingebaut in eine organisch aufgebaute Wesens- und Wirkordnung. Und alle menschlichen Gebilde, gleich welcher Art, sind Verbindungen und Ordnungen unter Personen. Weil aber jeder Mensch in diese Ordnungen eingegliedert ist, so muß er von Natur aus geschaffen sein, nicht nur als Person, sondern auch als Gliedwirklichkeit, als Gesamtperson.¹ Max Scheler sagt darüber in seiner Ethik, es gehöre zum Wesen einer Person, daß ihr Denken und Tun zugleich und ursprünglich eine selbstverantwortliche, persönliche Wirklichkeit ist, als auch eine mitverantwortliche Gliedwirklichkeit in einer Gemeinschaft. Als höchste Wesensart sozialer Gemeinschaft bezeichnet Scheler «die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen in einer selbständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson». Dabei schließen sich Individuum und Gemeinschaft, Personexistenz und Gliedwirklichkeit gegenseitig ein und nicht aus. Der eigene und eigentümliche Selbstwert, der jedem Glied in der Gemeinschaft eignet, wird durch die Gesamtheit nicht verletzt. Und die Selbständigkeit des einen Teiles, sei es des bonum commune oder des bonum privatum, kann niemals zu Ungunsten des anderen Teiles erreicht werden. Als Glied des sozialen Ganzen sind die einzelnen mitverantwortlich für eben dieses Ganze; als Einzelpersonen tragen sie ihren unantastbaren Eigenwert zuletzt im geistigen Teil des Menschen, in den unsterblichen Seelen. Person und Gemeinschaft haben also ein Eigenrecht gegeneinander und miteinander und füreinander. Keiner kann auf Kosten des andern geschädigt oder beseitigt werden.

§ 1. Zweck, Ziel und Vollendung der geistigen Persönlichkeit liegen letzten Endes auch im geistigen Bereich, und der innersten Wesensstruktur nach ist das Ziel der Persönlichkeit ein persönliches.²

¹ Vgl. «Schönere Zukunft» III (1928) Nr. 2, S. 33.

² Ähnlich v. Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft, S. 85; vgl. Thomas, De reg. princ. I, 14.

Zur Erlangung dieses Zieles müssen alle Kräfte angespannt und alle Verhältnisse dienstbar gemacht werden. Kein anderes Wesen und keine Gemeinschaft, selbst der Staat nicht ausgenommen, haben ein Recht, diese individuelle Zielerreichung zu vereiteln; ist doch dieses geistige Ziel der Persönlichkeit das Ziel der unsterblichen Seele und liegt im jenseitigen Lebensbereich und ist seiner ganzen inneren Struktur nach weit erhaben über alle diesseitigen Zielsetzungen, selbst über die der Gesamtheit. Die Erstrebung dieses Zieles führt nach Thomas in Verhältnisse hinein, die die Erfahrungswelt weit überragen, in die Gemeinschaft mit Gott, für den der Mensch zuletzt da ist¹: « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua. . . . Sed totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum. »² So ist also nicht der Staat das letzte und einzige Ziel des Menschen, wenn letzterer auch seiner Naturbeschaffenheit nach den Weg zur Gottgemeinschaft als dienendes und hingebendes Glied der Gemeinschaft zurücklegen muß.

§ 2. Aus diesen Gründen liegt es auch im Begriff der Persönlichkeit, daß gerade der in der Gemeinschaft lebende Mensch eine Eigenexistenz hat, und vermöge seiner Art muß er von der Gemeinschaft, in die er hineingeboren ist, verlangen, daß sie dieses sein Recht der Eigenexistenz auch achtet, und zwar als das urchterste Naturrecht des Menschen, das der Staat weder geben noch nehmen kann.³ Dieses Recht ist da, ist als das Recht der Menschenwürde eingebaut in die Stufenordnung der Werte und Wertreiche und von vornherein der Zugriffsmacht des Staates entzogen. Mit diesem unverlierbaren Recht der Persönlichkeit ist auch seine Unveräußerlichkeit verbunden, und zwar in der Weise, daß der Mensch nie sich dieses Gutes entledigen könnte, auch wenn er wollte, ohne gegen die sittliche Ordnung zu verstoßen.⁴

Dieses Recht der Persönlichkeit, dieses Recht der Eigenexistenz läßt sich aber den verschiedenen Anlagen der Menschen entsprechend in mehrere Komponenten zerlegen:

aa) Die Hauptkomponente dieses Rechtes stellt, wie sich auf den ersten Blick ergibt und früher schon aus Thomastexten abgeleitet wurde, das Recht des Menschen auf sein leibliches Dasein dar. Ohne

¹ Ähnlich v. Hertling, S. 85.

² I-II q. 21 a. 4 ad 3.

³ Ähnlich v. Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft, S. 86; Thomas v. Aquin, II-II q. 64 a. 6.

⁴ Vgl. v. Hertling, a. a. O. S. 86; II-II q. 64 a. 5 c et ad 1, ad 2, ad 3.

dieses leibliche Leben keine menschlich-irdische Persönlichkeit, keine Entwicklungs- und Betätigungsmöglichkeit als Mensch. Dieses Recht auf die körperliche Existenz ist nach Ansicht des hl. Thomas so ursprünglich, so unabhängig von der Entscheidung des Staates, daß der Mensch überall dort das Recht der Selbstverteidigung hat, wo es sich um Zurückweisung eines gegenwärtigen, gewaltsamen Angriffes handelt¹ und der Staat dieses Recht des Menschen nicht schützt und nicht schützen kann.

bb) «Nur eine besondere Seite des Rechtes der Eigenexistenz ist sodann der Anspruch auf Schutz der Integrität und Gesundheit des Leibes»², weil auch diese Güter auf das Sein des Menschen gerichtet sind.

cc) Ein weiteres natürliches Gut ist nach Thomas die Freiheit.³ Ohne diese kann der Mensch überhaupt keine höheren geistigen Rechte geltend machen. Die Freiheit der einzelnen aber ist nicht unbegrenzt, sondern in der Sitten- und Rechtsordnung sind dem Menschen Zwecke und Ziele vorgezeichnet, zu deren Verfolg er verpflichtet ist. Diese setzen ihm, dem Menschen als Einzelwesen und Gemeinschaftsglied, von selbst die nötigen Schranken in der Freiheit.

b) Nun entstehen aber häufig scheinbare Konflikte zwischen den Naturrechten des einzelnen und den Interessen der Gesamtheit, zwischen *bonum commune* und *bonum privatum*.

§ 1. Bei den eigentlichen Grenzgebieten zwischen Einzelpersönlichkeit und Staat lassen sich keine gleichbleibenden scharfen Abtrennungen für alle Zeitverhältnisse vornehmen. Dies gilt überall dort, wo Rechte des einzelnen fraglich werden, die nicht auf sein Sein, auf seine Substanz gehen. Solche Fälle treten ein beim Fraglichwerden von Eigentum und Freiheit des Individuums. So hat es beispielsweise im Laufe der Geschichte Zeiten gegeben, in denen versucht wurde, den Freiheitsbereich der Einzelpersönlichkeit zu erweitern oder zu verengern. Zur Zeit stehen wir wohl in einer Epoche, die auf der einen Seite zu Gunsten des Gemeinwohles das Privatwohl ungebührlich einzuengen sucht und auf der andern Seite sinnlose und zwecklose Freiheiten gewährt, die nicht am Platze sind. So viel steht aber fest, daß die Freiheit des einzelnen in hohem Maße vom Wohle der Gemeinschaft abhängig und

¹ II-II q. 64 a. 7 c; vgl. *W. Rauch*, Staatslexikon, III 5, Spalte 866/67/68.

² Vgl. *v. Hertling*, a. a. O. S. 89; *Thomas v. Aquin*, II-II q. 108 a. 4 ad 2 u. q. 64 a. 6 u. q. 65.

³ II-II q. 65 a. 3 c.

nicht in dem Maße unantastbar ist, wie es die Rechte des Menschen sind, die sein Sein schützen, nämlich das Recht auf Leben, auf Integrität und Gesundheit.

Heute besteht aber die Tendenz, über diese Grenzgebiete hinaus noch weiter zu gehen. Man versucht selbst die Einengung auch der ursprünglichsten Menschheitsrechte, wie auch aus Josef Mayers Stellung zu den in den letzten Jahren aufgetauchten Sterilisierungsbestrebungen hervorgeht. Man vergißt dabei, daß der Mensch, was sein Leben und seine Integrität anbelangt, « in certa possessione » von Natur aus ist und daß er deshalb auch ein unantastbares natürliches Recht auf diese Güter hat. Wird die Überordnung des bonum commune über die Einzelpersönlichkeit zu stark betont oder gar als absolut bezeichnet, so geraten hiermit die unantastbaren natürlichen Rechte des einzelnen ins Schwanken.

Aus den vorangegangenen Untersuchungen geht aber hervor, daß eine solche Verletzung der Rechte des einzelnen durch Überbetonen der Rechte der Sozialeinheit nur auf einen logisch-sachlichen Fehler zurückzuführen ist, niemals jedoch auf natürliche Realitäten und Seinsverhältnisse.

Man könnte einen bereits unternommenen Gegenversuch machen. Er bestände in der Beibringung eines Beweises dafür, daß diese Menschenrechte nur dann bestehen, wenn sie nicht in Konflikt kommen mit den Rechten der Gemeinschaft. Doch man wird in diesem Fall « den vollen Beweis dafür verlangen müssen », daß tatsächlich für den Eingriff in die Menschenrechte, sobald sie mit den Rechten der Gemeinschaft in Konflikt kommen, ein sicheres und stärkeres Recht vorliegt, das erlaubt, in diese Persönlichkeitsrechte des einzelnen einzugreifen. Besteht keine Möglichkeit, einen derartigen Beweis zu liefern, so liegt auch kein Eingriffsrecht des Staates vor.¹ Um den Inhalt des Beweises noch einmal zu fixieren: Es handelt sich hier um den Nachweis, daß der Staat nicht nur eine teilweise Überlegenheit über den einzelnen hat, sondern daß die Überordnung des Staates absolut ist, so absolut, daß dem Staate aus dieser absoluten Überlegenheit das Eingriffsrecht in die letzten Persönlichkeitsrechte des einzelnen zukommt. Daran ist ja nicht zu zweifeln, daß der Staat eine weitreichende Überordnung über sachliche Leistungen, über Tätigkeiten, über das akzidentelle Sein, über das Gliedsein des einzelnen hat. Der

¹ Ähnlich *Fv. Hürth* S. J., « Stimmen der Zeit », 59 (1929) 366 f.

einzelne hat dem Allgemeinwohl zu dienen, und dieser Dienst geht unter Umständen so weit, daß der Staatsbürger mit Eigentum und Leben für das Gemeinwohl einzutreten hat. Aber diese Pflichten kommen dem einzelnen nicht aus einer absoluten Zugriffs- und Verfügungsgewalt des Staates zu; denn es handelt sich dabei nicht um einen direkten Zugriff auf das Leben des einzelnen durch den Staat. Das Individuum wird dabei nur einer großen Lebensgefahr ausgesetzt, ähnlich wie bei der persönlichen Notwehr; nicht aber wird es direkt vom Staate getötet. Hier handelt es sich aber darum, nachzuweisen, daß die absolute Überordnung des Staates so weit reicht, daß ihm ein direktes Zugriffsrecht auf Leben und Integrität des einzelnen kraft dieser absoluten Überlegenheit zukommt. Bei dieser Beweisführung käme es darauf an, daß eine unbedingte Überordnung des Staates über den einzelnen nachgewiesen würde und daraus dann, als konsequente Auswirkung der absoluten Überlegenheit, die Macht über Leben und Integrität. Dieser Versuch scheitert aber an der erforderlichen Voraussetzung; denn eine derartig absolute Überordnung des Staates kann nicht aus der Wesensbeschaffenheit der menschlichen Natur abgeleitet werden. Sie existiert nur im Denken und Wollen des Staates, oftmals aber ohne reale Berechtigungsgrundlage. Auch Thomas kennt eine derart weitreichende Überlegenheit des Staates nicht. Nach ihm «ist letzten Endes der Staat für den Menschen da und nicht der Mensch für den Staat». Wer aus der natürlichen Hinordnung des Menschen auf die staatliche Gemeinschaftsbildung einen Beweis dafür ableiten wollte, daß eine absolute Überordnung der staatlichen Gemeinschaft über den einzelnen von Natur aus besteht und in dieser staatlichen Gemeinschaft das unmittelbare diesseitige Ziel des Menschen sehen wollte, würde dabei vergessen, daß es sich hier um ein natürliches Mittel handelt, das er als Ziel ansieht. Die Hinordnung des Menschen auf die staatliche Gemeinschaftsbildung ist nichts anderes als die Herstellung eines natürlichen Mittels zur letzten und endgültigen Zielbestimmung des Menschen. Dieses Mittel hat also dem Menschen zu dienen und nicht hat der Mensch letzten Endes ihm zu dienen.¹ «Aus einer unbedingten und universellen Überordnung des Staates läßt sich also der angestrebte Beweis für die Berechtigung der direkten gesetzlichen Sterilisierung nicht führen.»² Und noch weniger geht es an,

¹ Vgl. *Fr. Hürth* S. J., «*Stimmen der Zeit*», 59 (1929) 366-67.

² *Fr. Hürth* S. J., a. a. O.

Thomas zum Zeugen solcher Beweisführungen aufzurufen. Auf dem Naturrecht, der sittlichen Ordnung aufbauend, findet er nach dieser Seite sichere Schranken für die Staatsgewalt, ebenso aber auch für die Rechte des einzelnen.¹

c) Die Bedeutung des Gemeinwohles innerhalb des staatlichen Strafrechtes wird von selbst klar ersichtlich werden, wenn wir über die Struktur des Staates und die Verbundenheit des Individuums mit dem Staate nicht mehr im Zweifel sind.

§ 1. Bei der Betrachtung der Struktur des Staates wäre einmal das Wesen des Staates zu untersuchen und zum andern die Zwecke und Ziele der staatlichen Gemeinschaft :

aa) Nach Thomas' Lehre besteht das *Wesen* des Staates darin, daß eine Vielheit von Menschen unter einer gemeinsamen Obrigkeit zu einer Einheit verbunden ist. Diese garantiert die Möglichkeit, daß innerhalb der Gemeinschaft alle in der sittlichen Ordnung grundgelegten Menschheitszwecke und -Ziele ordnungsgemäß erreicht werden können.²

bb) Den Zweck und das Ziel des Staates sieht Thomas in der Aufrechterhaltung der sozialen und damit der sittlichen Ordnung, woraus sich dann als weiterer Staatszweck die allgemeine öffentliche Wohlfahrt ergibt.³

§ 2. Die menschliche Natur wird auch von Thomas wie von allen Ethikern des Mittelalters, die auf dem Naturrecht aufbauten, als die Norm der sittlich-sozialen Ordnung angesehen. Aus dieser Norm ergibt sich das sittliche Maß sowohl für das *bonum commune* wie auch für das *bonum privatum*. Und diese Norm ist zugleich auch der sittliche Grund für die Wechselbeziehung von *bonum commune* und *bonum privatum*.

aa) Man versucht immer wieder an Stelle der Vielheit aller einzelnen eine staatliche Einheit selbständigen Inhaltes und höherer Ordnung mit eigenen Zielen und Zwecken zu setzen und bezeichnet es als unrichtig, wenn die christliche Sozialethik letzten Endes in eine individualistische hinausläuft, d. h. in eine solche, die die sozialen Maßnahmen und staatlichen Gesetze zu Gunsten aller einzelnen aus der ontologischen Naturbeschaffenheit des Menschen mit ihren vielen

¹ I-II q. 64 a. 5 c ; q. 94 a. 6 ad 3 ; II-II q. 66 a. 7 c ; I-II q. 71 a. 6 ad 4 ; q. 73 a. 10 c ; II-II q. 66 a. 8 ad 3 ; De reg. princ. 1, 11 u. 7 ; 4 Sent. d. 36 q. 1 a. 2 ; I-II q. 90 a. 1 ad 3 ; 3 Sent. d. 37 q. 1 a. 4 c.

² Vgl. v. Hertling, a. a. O. S. 63.

³ II-II q. 69 a. 4 c ; De reg. princ. 1, 15 ; 1, 13.

Hinweisen und Notwendigkeiten zur Gemeinschaftsbildung ableitet.¹ Mit andern Worten, in allen Konsequenzen will man den Machtstaat und den Staatsabsolutismus und als Gewährsmann wird, wie im Laufe dieser Abhandlung schon mehrfach bemerkt wurde, Thomas von Aquin angeführt. Es kann aber nicht zugegeben werden, daß Thomas einer absolutistischen Staatsauffassung huldigt und den Machtstaat verteidigt, der unabhängig vom Wohl der Einzelglieder eigene Zwecke und Ziele hätte. Die Zwecke und Ziele, die der Staat zu verfolgen hat, sind vielmehr in der Natur des Einzelmenschen, der seinem körperlich-geistigen Sein nach sowohl ein Individual- als auch Sozialwesen ist, grundgelegt. «Das Gemeinwohl nimmt letzten Endes sein Maß vom Wohl des Einzelmenschen, nicht zwar vom Wohl eines einzelnen, d. h. vom Einzelwohl nicht in dem Sinne, daß die Gemeinschaft einem einzelnen, seinen Sonderinteressen, seiner rücksichtslosen Eigen- und Ichsucht zu dienen hätte, wohl aber in dem Sinne, daß es Aufgabe des Staates ist, jene Bedingungen und Verhältnisse zu schaffen, die es tunlichst allen Einzelmenschen ermöglichen, ihr wahres zeitliches Wohl selbst zu wirken.»² Dieses sein Wohl kann der Einzelmensch nicht allein wirken, weil er seiner Natur nach nicht nur ein Individual-, sondern auch ein Sozialwesen ist und als solches auf die Hilfe anderer angewiesen ist. Diese soziale Veranlagung des Menschen drängt ihn zur Gemeinschaftsbildung. Eine Gemeinschaft kann jedoch nur bestehen und die ihr von der sittlichen Ordnung vorgezeichneten Menschheitszwecke und Ziele erstreben und erreichen, wo der Friede unter den Menschen herrscht und so das ungestörte Zusammenwirken der Menschen untereinander ermöglicht und garantiert ist.³ Ohne dieses friedliche Zusammenwirken, das übrigens auch in den Menschheitszwecken miteingeschlossen ist, werden nie Gemeinschaftsziele, nie das bonum commune erreicht werden können und damit letzten Endes auch nie als das wahre Wohl und Ziel der Einzelmenschen.⁴

bb) Von hier aus zeigt nun Thomas den Weg, wie das Sittengesetz, das in sich Menschheitszwecke und Individualziele, das bonum commune wie das bonum privatum eingeschlossen hält und in der Wesens-

¹ Diesen Versuch macht auch *Rudolf Kaibach* O. Cap. in seinem Werk: *Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung*, S. 38 ff. (Düsseldorf, Schwann 1928).

² *Fr. Hürth* S. J., «*Stimmen der Zeit*», 59 (1929) 368.

³ I-II q. 94 a. c 2 ; vgl. *v. Hertling*, a. a. O. S. 71.

⁴ *De reg. princ.* I, 15 ; *Comment. in Ethic.* 3, 8 ; *De reg. princ.* I, 2 ; *S. c. G.* IV 96 ; III 115.

beschaffenheit des Individuums grundgelegt ist, natürlicherweise als Grund hinweist, sowohl auf die ethisch erlaubte und notwendige Einschränkung schrankenlosen Freiheitswillens einzelner, als auch auf das Recht, das zur Aufrechterhaltung des Gemeinschaftsfriedens und der staatlichen Ordnung und damit zur wahren Zielerreichung unerlässlich wird. So ist also das Recht erforderlich, um die Verfolgung und Erreichung der Menschheitszwecke zu ermöglichen, und ist somit wie diese wurzelhaft enthalten in der sittlichen Ordnung. Die Konkretisierung der Rechtsnorm und deren tatsächliche Durchführung verlangt aber ihrem inneren Wesen nach einen Träger, der natürlicherweise befugt und autoritativ begabt ist, um die Rechtsnorm durchführen zu können.¹ Dieses autoritative Organ nimmt also letzten Endes seine Gesetzlichkeit aus der sittlichen Ordnung selbst her oder besser noch aus dem Willen des Urhebers dieser Ordnung, aus dem Gottesgnadentum.² Aufgabe und Zweck dieser Autorität ist die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung in Form des natürlichen Rechtes³ und der Schutz für die wahre Wohlfahrt möglichst aller Gemeinschaftsglieder im Staate. Damit ist also der einzelne wie der Staat in der sittlichen Ordnung enthalten und eingebaut⁴, und Thomas hat auf dem Wege über die Wesensbeschaffenheit des einzelnen die Stellung des Staates und der staatlichen Autorität festgelegt.

Der Aquinate sieht im Staate nur den Rechts- und Wohlfahrtsstaat⁵, aber keinen Machtstaat⁶, der Gesetze erlassen oder Rechte verleihen und verweigern könnte, einfach im Gedanken an die Einheit und Größe höherer Ordnung. Der staatlichen Autorität eignet keine Omnipotenz, sondern sie ist nur die Dienerin Gottes.⁷ Allerdings ist diese Dienerin die Trägerin hoher Würden und Rechte⁸, doch auch ebensolcher Pflichten und Verantwortungen. Gerade sie, die staatliche Autorität ist vor allem gebunden an den Willen Gottes, wie er sich offenbart in der sittlichen Ordnung, im Naturrecht, im Sein des Menschen.⁹

¹ I-II q. 90 a. 1 ad 2; q. 91 a. 3 ad 1; q. 99 a. 4 c; 2 Sent. d. 44 q. 1 a. 3.

² Vgl. I-II q. 96 a. 4 ad 3; II-II q. 69 a. 4 sed c.; II-II q. 108 a. 1 ad 1; q. 10 a. 10 c; De reg. princ. 1, 1; S. c. G. III 85; Comment. ad Rom. c. 13, lect. 1.

³ 2 Sent. d. 44 q. 1 a. 3 obi. 4.

⁴ I-II q. 93 a. 3 ad 2.

⁵ S. c. G. III 129; Comment. in Ethic. Nic. 9, 6; De reg. princ. 1, 15.

⁶ De reg. princ. 1, 8.

⁷ Comment. ad Rom. c. 13, l. 1, 4-6.

⁸ De reg. princ. 1, 7-9 et 1, 8.

⁹ I-II q. 96 a. 4 ad 3.

Aus den gleichen Gründen hängt auch die Verwirklichung des Staates, das *bonum commune* und die Anerkennung der sittlichen Ordnung nicht von der Willkür des einzelnen ab. Auf diesen Grundlagen ist sowohl dem übertriebenen Individualismus, Sozialismus wie auch dem Absolutismus die Spitze abgebrochen. Der Staat ist notwendig da um des Rechtsschutzes und der Wohlfahrt aller einzelnen willen.

Aus dieser Notwendigkeit des Staates ergibt sich aber auch für den einzelnen die sittliche Forderung, beizutragen zur staatlichen Gemeinschaftsbildung, Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung, Befolgung der zu Recht bestehenden staatlichen Gesetze¹ und zur Unterwerfung unter die staatliche Autorität.²

Damit wirkt der Mensch das staatliche und somit auch sein wahres eigenes Wohl. Handelt es sich doch bei rechtmäßigen Gesetzen immer um die in seiner Natur veranlagten natürlichen Gesetze, Zwecke und Ziele.

Somit reicht aber das Gesetz der staatlichen Gesetzgebung und die Pflicht der Unterwerfung nur so weit, als sich der Staat in den ihm vom Sittengesetz vorgeschriebenen Grenzen hält.³ Damit zeigt Thomas deutlich, daß eine Überschätzung der staatlichen Autorität nicht am Platze und eine absolute Überlegenheit des Gemeinwohles über das Privatwohl ethisch und ontologisch nicht gegeben ist.

Der Staat ist nicht höchste Instanz, letzter Sinn, Zweck und Ziel für den Einzelmenschen und nicht die einzige Säule für die Sittennorm, neben der, über der und gegen die es unter Umständen sonst nichts geben könnte. Der Staat ist gebunden an das sittlich Gute und seine Rechtssetzung und Gesetze sind zu schöpfen aus der Sittennorm.⁴ Erläßt der Staat entgegen der göttlichen Anordnung und der Gerechtigkeit Gesetze, so « muß der Mensch Gott mehr gehorchen als den Menschen »⁵, und in solchen Fällen ist die letzte maßgebende Autorität nicht der Staat, sondern die bessere Einsicht der Einzelpersonlichkeit.⁶ Thomas sagt deshalb auch : « Wehe denen, die falsche Gesetze machen »⁷,

¹ I-II q. 92 a. 1 c.

² Vgl. *v. Hertling*, a. a. O. S. 71 ; ebenso II-II q. 102 a. 2 ad 3 ; *De reg. princ.* I, 15 ; I-II q. 92 a. 1 ad 3.

³ Ähnlich *v. Hertling*, a. a. O. S. 74 ; vgl. 2 *Sent. d.* 44 q. 2 a. 2 ; II-II q. 104 a. c ; I-II q. 96 a. 4 c.

⁴ *v. Hertling*, a. a. O.

⁵ I-II q. 96 a. 4 c.

⁶ Vgl. I-II q. 96 a. 4 ad 2 ; ähnlich *v. Hertling*, a. a. O. S. 73.

⁷ I-II q. 96 a. 4 ad 3.

und stellt damit dem Staat auch zugleich seine große Verantwortung vor Augen. In dieser Warnung liegt aber noch etwas anderes klar ausgesprochen. Thomas sagt damit zugleich, daß der Staatsabsolutismus durchaus verwerflich ist. Wie kann man da Thomas zum Autor des Gedankens der absoluten Überordnung aufrufen wollen ?

Allerdings dort, wo sich der Staat an die Sitten- und Rechtsordnung hält und aus seiner Stellung als Aufrechterhalter und Schützer der sittlichen Ordnung etwas von den Untertanen fordert und geltende Gesetze und Normen aufstellt, dort tritt er als *relativ übergeordnete Autorität* auf, als Stellvertreter Gottes.

Mit diesem Verhältnis des Staates zum Recht, zur sittlichen Ordnung, zu Gott ergeben sich aber von selbst Rechte und Pflichten des Staates. Einmal die Rechte und Pflichten gegen eben dieses Recht, die Sittenordnung und gegen Gott selbst und damit dann auch solche gegen den einzelnen Menschen und die Gemeinschaft als einer Vielheit von Menschen.

Aus dem Rechte fließt dem Staat als Aufgabe die Gesetzgebung und inklusive damit, um den geordneten Bestand des Staates zu sichern, auch die richterliche Gewalt mit der Strafgewalt zu. Als Hüter und Schützer des Rechtes muß der Staat auch das Mittel zur Erzwingung seiner der sittlichen Ordnung angeglichenen Gesetze, des positiven Rechtes haben ; mehr noch, der Staat ist sogar verpflichtet im Verweigerungsfalle mit Rücksicht auf die sittliche Ordnung und deren Urheber und vor allem auch mit Rücksicht auf die Wohlfahrt aller, das Recht nötigenfalls mit Gewalt zu erzwingen. Gehört doch nach Thomas die Bestrafung der Sünder gegen das Gemeinwesen zur öffentlichen Gerechtigkeit.¹ Mit dieser Schaffung der Rechtssicherheit begründet dann eben auch der Staat den Frieden und die Wohlfahrt aller, die ein Recht auf Gerechtigkeit, Ordnung, Rechtssicherheit, Frieden und Wohlfahrt zur Ermöglichung ihrer individuellen Ziele haben. « So führt eben die Pflege des Rechtes das Volk zur Wohlfahrt. »² « Die uneinige Menge wird sich selbst zur Last. »³ « Mit der Eintracht einer Gemeinschaft steht und fällt ihr Wohl. »⁴ Weil also der Staat über die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung und damit auch

¹ II-II q. 108 a. 2 ad 1.

² De verit. q. 12 a. 3 ad 11 ; II-II q. 58 a. 12 c : *Justitia quodammodo est bonum alterius.*

³ De reg. princ. 1, 2.

⁴ De reg. princ. 1, 2 ; S. c. G. III 146.

über die Rechtssicherheit und Wohlfahrt seiner Untertanen wachen muß, darum hat er auch die nötigen Machtmittel zum Strafverfahren ; nicht also hat er sie aus einer absoluten Überlegenheit oder aus fingierten Notwehrmotiven, die nicht vorhanden sind oder allein aus der höheren Wertigkeit des Gemeinwohles dem Privatwohl gegenüber. Die staatliche Macht ist nichts anderes als ein Dienen am Wohle aller einzelnen. Darum sagt Thomas : « Der Fürst ist eingesetzt zum Wächter der Gerechtigkeit. »¹ « Sie zu schützen ist seine Pflicht² und Ziel seiner Regierung. »³ « Durch Gesetze und Verfügungen, durch Belohnungen und Strafen muß er seine Untertanen von der Ungerechtigkeit zurückhalten⁴, dem Geschädigten muß er zu seinem Rechte verhelfen und den Übertreter der Rechtsordnung strafen. »⁵

So also fordert die sittliche Aufgabe des Staates und die darin enthaltene Wohlfahrt aller die staatliche Strafgewalt.⁶ Nur so und in diesem Rahmen gesteht Thomas dem Staate das Strafrecht, namentlich das blutige Strafrecht zu. In einem andern Falle ist der Eingriff in das menschliche Leben wie auch in die leibliche Integrität vom Staate aus überhaupt nicht diskutabel.

Sieht man nun von hier aus die Konsequenzen auf das staatliche Sterilisierungsrecht, das nach Mayer ja aus denselben Grundlagen seine Berechtigung herleitet, wie das staatliche Strafrecht, so ergibt sich, daß das staatliche Sterilisierungsrecht nur im sittlichen Schuldfrage kommen könnte. Von diesem Gesichtspunkte der sittlichen Schuld aus wird man jede Strafart rechtfertigen können, insofern Leiden und Tun sich entsprechen sollen⁷, wenn nicht andere vernünftige Erwägungen von einer bestimmten Strafart Abstand zu nehmen empfehlen. Aus diesen Grundlagen ließen sich auch eine Verteidigung der zu Thomas' Zeiten üblichen Kastration an gewissen Sexualverbrechen rechtfertigen und in unsere Theorie einordnen, ohne daß damit ein Beweis für eine absolute staatliche Überordnungsgewalt im Sinne Meyers gegeben wäre (vgl. J. Mayer, a. a. O. S. 124). Thomas verteidigt die Kastration dann nicht, wie Mayer will, als prophylak-

¹ II-II q. 66 a. 8 c ; I-II q. 73 a. 10 c.

² II-II q. 62 a. 7 c.

³ De pot. q. 1 a. 6 ad 4.

⁴ De reg. princ. 1, 15 ; II-II q. 61 a. 4 c.

⁵ II-II q. 61 a. 4 c.

⁶ S. c. G. III 146 ; II-II q. 69 a. 4 c.

⁷ II-II q. 61 a. 4 c.

tisches, soziales Heilmittel, losgelöst vom Wesensprinzip. Im Gegenteil, das begründende Wesensprinzip ist bei der Kastration nach Thomas ebenso wie bei der Todesstrafe die sittliche Schuld, die durch die Kastration beziehungsweise die staatliche Tötung ihre Strafe, ihre Sühne findet. Die Behauptung der Erlaubtheit der Tötung eines Unschuldigen, nur weil sie im Interesse des Gemeinwohles nötig wäre, würde Thomas zweifellos als eine Ungeheuerlichkeit bezeichnen. Ebenso die aus den gleichen Grundlagen gefolgerte und von Josef Mayer geforderte Sterilisierung unschuldiger Asozialer.

§ 3. *aa)* Nach der Lehre des Aquinaten ist daher letzten Endes das Strafrecht des Staates nicht ohne Weiteres aus der Sicherungsnötigkeit des Gemeinwohles gefolgert, sondern aus der Tatsache, daß der Staat als göttlicher Stellvertreter und Vergelter zur Sicherung der sittlichen Ordnung aufgestellt ist, weil es sich bei der Strafrechtspflege des Staates um einen Dienst an und innerhalb der sittlichen Ordnung handelt. Daraus und dadurch ergibt sich aber dann zugleich auch, daß eben das mit seinen Menschheitszwecken in der sittlichen Ordnung eingeschlossene Gemeinwohl geschützt werden muß und daß jeder, der sich gegen diese sittliche Ordnung richtet, von Rechts wegen gestraft werde. Und zwar kann und muß diese Bestrafung allein durch die Autorität geschehen, die dem Einzelmenschen zwar nicht seinem Menschsein nach übergeordnet ist, wohl aber seinem Teilhaben am Ganzen, seinem Tätigsein und seinem Gliedsein nach. Die Sicherung des Gemeinwohles selbst wird von Thomas nur als Maß und Nebenzweck beim tatsächlichen Strafvollzug behandelt und spielt dabei einzig eine sekundäre Rolle. Thomas betont diese Sicherung des bonum commune aber des öfteren und stark, weil ohne Rücksicht und Beziehung auf das Gemeinwohl der Staat auch das Recht zur Bestrafung von sittlicher Schuld nicht hat. Nur für Fälle, in denen der Verbrecher dem Gemeinwohl schädlich ist, hat Gott nach Ansicht des hl. Thomas den Staat zum Strafvollstrecker aufgestellt, damit so die Interessen der Gesamtheit gewahrt werden können. In anderen Schuldfällen als solchen, die Beziehung auf das Gemeinwohl haben, ist die Bestrafung Sache Gottes und nicht die des Staates.¹ Taten, die rein individueller Natur sind, hat der Staat also nicht zu richten und zu beurteilen. Dort aber, wo durch die schuldhaft Tat Beziehungen zur Gemeinschaft bestehen, dort steht dem Staat um des Gemeinwohles willen, so weit

¹ I-II q. 96 a. 6 c; a. 4 c; a. 2 c.

es dessen Interessen verlangen, die ganze Strafgewalt zu. Die Strafe selbst wird nach Thomas von der Gerechtigkeit als Sühne und Vergeltung bestimmt, wie früher schon gezeigt wurde, und zwar nach dem Grundsatz, daß unrechtes Tun und dafür Leiden sich entsprechen müssen. Das Strafmaß der staatlichen Strafe im Einzelfall richtet sich nach den jeweiligen Verhältnissen, nämlich immer danach, wie es die Interessen des Gemeinwohles verlangen.¹ So wird also nicht für dieselben Verbrechen in allen Fällen gleich gestraft werden dürfen, sondern *das Maß der Strafe* wird sich immer richten müssen *nach dem Gemeinwohl* und dessen Interessen.²

I-II q. 97 a. 1 handelt Thomas davon, daß menschliche Gesetze manchmal geändert werden können, weil « das Gesetz eine Vorschrift der Vernunft für die Regelung der menschlichen Tätigkeiten sei ». « Also kann der Grund, dasselbe zu ändern, kommen : 1. Auf Grund der Vernunft ; denn der menschlichen Vernunft entspricht es, daß sie nach und nach vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet. » ... Jene, die da zuerst der Sorge für das allgemeine Beste sich zuwandten, konnten nicht alles für sich allein in Erwägung ziehen und stellten deshalb manches Unvollkommene auf, was die Späteren vervollkommneten. 2. Auf Grund der Verhältnisse der zu regelnden Menschen. « Da kann der *Grund für eine Änderung der menschlichen Gesetze* vorliegen, weil *die Verhältnisse der betreffenden Menschen sich geändert haben.* »³ Ad 1 fährt Thomas fort : « Das natürliche Gesetz ist eine gewisse Teilnahme am ewigen Gesetze und ist sonach unbeweglich infolge der Unveränderlichkeit und Vollkommenheit der göttlichen Vernunft, welche die Naturen gegründet und eingerichtet hat. Die menschliche Vernunft aber ist unvollkommen. Und sonach ist ihr Gesetz veränderlich. Außerdem umfaßt das Naturgesetz nur allgemeine Wahrheiten, die immer bleiben. Das menschliche Gesetz aber berücksichtigt mehr die wechselnden Einzelheiten. Ad 2 sagt Thomas : « Das Maß muß nach Möglichkeit unverrückbar sein. Gänzlich unverrückbar kann es nicht sein inmitten der wechselnden Dinge. » Und ad 3 fügt er hinzu : « Die Geradheit und Gerechtigkeit des Gesetzes wird ausgesagt im Verhältnis zum *Gemeinbesten, dem nicht immer ein und dasselbe entspricht.* » I-II q. 97 a. 6 c sagt Thomas auch wieder : die rechte

¹ I-II q. 97 a. 1 ad 2 et ad 3 ; q. 96 a. 1 c ; II-II q. 108 a. 3 ad 1, ad 2.

² I-II q. 96 a. 6 c ; a. 4 c ; a. 2 c.

³ I-II q. 97 a. 1 c.

Änderung in den menschlichen Gesetzen hänge vom Maßstab des allgemeinen Besten ab. Es müsse sonach feststehen, daß aus einem neueinzuführenden Gesetz ein ganz augenscheinlicher Vorteil und Nutzen entsteht, entweder, weil die höchste Not es so fordert, oder weil das frühere Gesetz ein offenbares Unrecht enthält, oder weil dessen Beobachtung bei den veränderten Zeitverhältnissen im höchsten Grade schädlich ist. Auch I-II q. 96 a. 6 c sagt Thomas: « das Gesetz habe in so weit Kraft und Geltung, als es dem allgemeinen Besten dient. » « Tritt sonach der Fall ein, daß ein solches Gesetz dem Gemeinbesten schädlich wird, so ist es nicht zu beobachten »; denn « gerecht . . . sind die Gesetze 1. vom Zweck aus, wenn sie auf das Gemeinbeste sich richten; 2. vom Urheber her, wenn sie von dem ausgehen, der rechtmäßig Gewalt hat und die Grenzen seiner Macht nicht überschreitet; 3. von ihrer inneren Form aus, wenn sie nach rechtmäßigen gleichen Verhältnissen den Untertanen Lasten auferlegen für das allgemeine Beste. »¹ « Alles, was um eines Zweckes willen da ist, das muß zu diesem Zwecke im gebührenden Verhältnisse stehen. Der Zweck des Gesetzes aber ist das allgemeine Beste » . . . ; « also zum allgemeinen Besten müssen die Gesetze im gebührenden Verhältnisse stehen. »² « Das Maß oder die Regel . . . muß dem Gemessenen und Geregeltten gleichartig sein. Also müssen die Gesetze aufgestellt werden gemäß der Lage der Menschen. »³

Aus solcher Lage der Dinge wird man auch dem Einwande Josef Mayers begegnen und antworten können, warum nämlich das Mittelalter Ehebrecherinnen zum Tode verurteilte. Wenn das Strafrecht sich heute im allgemeinen immer weniger um Sittlichkeitsverbrechen kümmert, so ist damit das Unrecht gegen Gott, durch das die Gesellschaft entehrt wird, doch nicht aufgehoben. Weil aber die Interessen des Gemeinwohles diese in sich gerechte Strafart nicht mehr zu verlangen scheinen, sieht die Strafgewalt im modernen Staate davon ab. Es ist aber sehr fraglich, ob dem Gemeinwohl eine derartig laxer moderne Strafjustiz dient.⁴ Eigenartig ist es auch, daß gerade wieder in unserer Zeit die Todesstrafe für Mädchenhändler gefordert wird. Doch, prinzipiell betrachtet, beweist ein Wandel in konkreten Strafbestimmungen gegen unsere Auffassung nach Thomas nichts.⁵ Steht beispielsweise ein Volk

¹ I-II q. 96 a. 4 c.

² I-II q. 96 a. 1 c.

³ I-II q. 96 a. 2 c.

⁴ I-II q. 97 a. 2 c.

⁵ I-II q. 97 a. 1 ad 2, ad 3 u. ad 1 u. c; I-II q. 96 a. 6 c.

auf einer sittlich hohen Kulturstufe und sind die Ziffern der Kriminalität verhältnismäßig nieder, so wird auch die Todesstrafe nicht zu allen Zeiten vom Staate verhängt werden müssen, wenn nicht das Gerechtigkeitsempfinden des Volkes gerade dann sehr geschärft ist und eine Nichtberücksichtigung dieses Empfindens das Gemeinwohl wiederum in hohem Maße schädigen würde. Diese meine Ansicht über die mögliche Änderung konkreter Strafbestimmungen findet insofern auch durch Thomas eine Bestätigung, als er ganz allgemein die Änderung in den menschlichen Gesetzen vom allgemeinen Besten abhängig macht¹; nicht aber die Änderung von Naturgesetzen. Vom natürlichen Gesetz sagt Thomas, daß es eine Anteilnahme am ewigen Gesetze ist und infolge der Unveränderlichkeit und Vollkommenheit der göttlichen Vernunft, welche die Naturen gegründet und eingerichtet hat, auch unbeweglich ist. Vom menschlichen Gesetz dagegen sagt er, daß es eine Anwendung des Naturgesetzes auf Einzelfälle sei, aber infolge der Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft, die es ändert, veränderlich ist. Außerdem umfaßt das Naturgesetz nach Thomas nur allgemeine Wahrheiten, die immer bleiben, das menschliche Gesetz aber berücksichtigt mehr die wechselnden Einzelheiten (I-II q. 97 a. 1 c). Zu diesen wechselnden Einzelfällen, die unter das menschliche Gesetz fallen, rechnet der Aquinate die konkreten Strafbestimmungen (vgl. I-II q. 95 a. 2 c), die nicht immer und überall auf die gleiche Weise angewendet werden können und deshalb auch verschieden in den verschiedenen Ländern sind (vgl. I-II q. 95 a. 2 ad 3), weil eben das Gemeinbeste eine verschiedene Anwendung des Gesetzes verlangt.² Umgekehrt wird aber auch klar aus dieser Auffassung des Heiligen hervorgehen, daß es Zeiten geben kann, in denen die Rücksicht auf das Gesamtwohl den Staat zur unerbittlichen Gerechtigkeitskonsequenz zwingt, denn er muß ja die Gemeinwohlsinteressen wahren, soweit sie, eingebaut in die sittliche Ordnung, ein Recht auf Schutz und Sicherung haben. Dies ist der Fall dort, wo der einzelne frech diese Ordnung in Form der Sicherheitsgefährdung des Gemeinwohles durch sittliche Schuld stört. Dort wird der Staat, kraft seiner Stellung, unbedingt das Gemeinwohl schützen müssen.

Aus dieser Sachlage heraus werden jetzt all die Aussprüche bei Thomas klar und verständlich, in denen das bonum commune ausschlag-

¹ Vgl. I-II q. 97 a. 1 ; a. 2 c ; q. 96 a. 1 c, a. 2 c, a. 6 c, 4 c ; q. 67 a. 2 c.

² Vgl. I-II q. 97 a. 1 c et ad 1 et ad 2.

gebend für eine Bestrafung erscheint. « *Persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo, si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.* »¹ Oder II-II q. 64 a. 3 c: « *Occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis, et deo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae; sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem; et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.* »² Ferner II-II q. 64 a. 6 c: « *Occisio peccatoris fit (solum) licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. . . .* » Deutlicher konnte Thomas kaum mehr betonen, daß die staatliche Pflicht zur Sicherung des Gesamtwohles besteht, wo es sich um verbrecherische Individuen handelt, daß aber auch andererseits diese staatliche Sicherungsaufgabe nur soweit reicht, als dadurch nicht Rechte unschuldiger einzelner damit kollidieren, die tiefer in der Natur begründet sind als die staatliche Sicherung und deshalb auch dieser vorangehen, selbst dann, wenn dadurch das Gemeinwohl in einer Nahwirkung schaden leidet. Letzten Endes wird sich eine solche scheinbare Schädigung, die durch die Achtung vor diesen ethischen Naturgesetzen zugezogen wird, ja doch in der Fernwirkung als Gewinn und Nutzen für das Ganze herausstellen.³ Und selbst solche Schädigungen durch Unschuldige, die einer Staatsgemeinschaft den zeitlichen Untergang brächten, dürften noch nicht als letztes Fehlgeschehen aufgefaßt werden, weil nach Thomas die letzten Ergebnisse im höheren, geistigen Sinne Gott allein bekannt sind und die letzten Ziele der Menschen nach der Ansicht des hl. Thomas auch nicht im Diesseits zu suchen sind. Solche Schicksale sind dann eben auch von der Gemeinschaft als Unglück und Fügung Gottes, vielleicht sogar als göttliche Strafe für sittliche Schuld hinzunehmen, wie dies in solchen Fällen auch von der Einzelpersönlichkeit verlangt wird.

¹ II-II q. 64 a. 2 c.

² In des Staates Stellung liegt allein die Aufgabe, das Gemeinwohl zu sichern und zu schützen. Aus diesem Grunde betont Thomas immer wieder, daß die Tötung eines Menschen nur durch die öffentliche Autorität und nie durch eine private zur Sicherung des Gemeinwohles erlaubt sei.

³ II-II q. 108 a. 3 ad 2.

Selbst Stellen, in denen es einfach heißt, das bonum commune ist dem Leben des Einzelnen vorzuziehen, lassen sich aus diesem Zusammenhange heraus erklären, ohne daß damit das staatliche Strafrecht einfachhin und letztlich aus der absoluten Überlegenheit des bonum commune über das bonum privatum abgeleitet wäre. Dies trifft z. B. bei II-II q. 25 a. 6 ad 2 zu einer Stelle, die am stärksten den Vorzug des bonum commune vor dem bonum privatum betont: « Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae », oder II-II q. 33 a. 1 c: « Alia vero correctio est quae adhibet remedium peccato delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, et praecipue in nocumentum communis boni; et talis correctio est actus iustitiae, cuius est conservare rectitudinem iustitiae unius ad alterum. » Ebenso ist dies der Fall II-II q. 33 a. 3 c: « Est autem alia correctio quae est actus iustitiae, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant; et talis correctio pertinet ad solos praelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo. »

Einfach und klar ausgedrückt, sagt Thomas, daß *das Wohl aller bestimmt dem Wohle des Verbrechers vorgeht*, obwohl dieser ja auch ein Mensch ist und wir seine Natur lieben müssen¹, d. h. daß er ein natürliches Recht auf sein Leben hat, das nur der Schuld wegen verwirkt wird. Aber nirgends behauptet er, das Wohl eines sittlich Guten, der zufällig das Gemeinwohl durch Krankheit oder ähnliches schädigt, müsse dem Wohle aller dadurch geopfert werden, daß man ihn tötet oder verstümmelt. Das war die Auffassung im heidnischen, im antiken Staat. *Thomas aber entzieht ja grundsätzlich den unschuldigen Schädling der staatlichen Zugriffsmacht, weil die naturrechtlich begründeten und gegebenen Güter des einzelnen der Sicherung des Gemeinwohles vorgehen*: « Nullo modo licet occidere innocentem. »² « Nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa poena flagelli ut occidatur vel mutiletur vel verberetur. »³ « Nocumentum autem infere alicui non licet, nisi per modum poenae propter iustitiam. »⁴ So ist darum auch kein Recht des Staates zur Tötung behauptet und bewiesen einfach dann, wenn das Weiterleben eines Individuums das Ganze

¹ II-II q. 64 a. 6 c.

² II-II q. 64 a. 6 c.

³ II-II q. 108 a. 4 ad 2.

⁴ II-II q. 65 a. 2 c; vgl. auch q. 65 a. 1 c.

schwer schädigte und gefährdete, wie es allerdings konsequent wäre, wenn Thomas die Rücksicht auf das Gesamtwohl inneren und letzten Grund der Tötungsgewalt des Staates sein ließe und dieses Recht selbst wieder ableitete aus der absoluten Überlegenheit des Ganzen gegenüber den Teilen, bei stillschweigender Gleichsetzung des moralischen, staatlichen Organismus mit einem physischen.

Es darf also der Staat weder einen Unschuldigen, der das *bonum commune* gefährdet, bestrafen, noch einen Verbrecher, der zwar eine frevelhafte Tat begeht, das Gemeinwohl aber damit nicht bedroht, noch darf er nach Willkür das Maß der Strafe für einen schuldigen Gesellschaftsschädling bemessen, sondern dies hat nach der Gerechtigkeit zu geschehen. Und zwar, da es gerecht ist, daß Tun und Leiden sich entsprechen, ist dies die äußerste Grenze der Gerechtigkeit. Weil nun Zweck und Aufgabe des Staates diesen zum Hüter der Gerechtigkeit nur insoweit bestimmen, als Beziehungen zum Gemeinwohl in Frage kommen, so richtet sich auch das Strafmaß beim staatlichen Strafvollzug nach den Interessen der Gemeinschaft, weil so der staatlichen Gerechtigkeit allein Genüge getan wird.¹ Mehr ginge über die staatlichen Befugnisse und Rechte, weniger gegen die staatlichen Pflichten.

bb) Die staatliche Überordnung ist so also letzten Endes in zweifacher Hinsicht nicht absolut. Einmal ist der Staat dem einzelnen gegenüber nicht seinem Menschsein nach absolut übergeordnet und zum andern ist er ihm seinem Gliedsein nach nur in bezug auf die sittliche Ordnung, also nicht absolut, sondern relativ übergeordnet. Weil keine solche absolute Überordnung des *bonum commune* über das *bonum privatum* von Thomas vertreten wird oder objektiv vorhanden ist, darf also auch der Staat seine Untertanen nicht töten, verstümmeln und sterilisieren einzig seiner Sicherung wegen, ohne Beziehung zur sittlichen Schuld, sondern er darf es nur einzig und allein in Stellvertretung Gottes zur Strafe für die bewußt verletzte sittliche Ordnung, die eine schwere Schädigung für alle in der Gemeinschaft Lebenden nach sich zieht. Die Sicherungstötung ohne die sittlich-soziale Schuld erlaubt Thomas an keiner Stelle und kann sie nicht erlauben auf Grund seiner theistisch-teleologischen Weltanschauung. Und nur, wenn Thomas diese Sicherungstötung schlechthin, ohne jede weitere Beziehung und Rücksichtnahme auf irgendwelche Ordnung oder Größe erlauben würde, einfach darum, weil des Gemeinwohles Sicherheit gefährdet

¹ I-II q. 96 a. 4 c. Vgl. *W. Rauch*, Staatslexikon, III ⁵, Sp. 865/66.

wäre, könnte man ihm die Theorie zuschreiben, daß der Staat aus der absoluten Überlegenheit des *bonum commune* über das *bonum privatum* heraus eben das Recht zur Opferung des Individuums für das Ganze habe. Da Thomas dies aber nicht tut, geht es auch nicht an, ihn zum Urheber und Gewährsmann für die rein soziale Begründung der Todesstrafe zu erkennen. Thomas sieht eben nicht nur den Staat und sein nächstes irdisches Wohl bei der Strafverhängung, sondern dahinter die sittliche Ordnung und die Majestät und den Willen Gottes, an dem die staatliche Autorität kraft ihrer Stellvertretung teilnimmt, eben in Form der staatlichen Strafgewalt.

cc) Von dieser Warte aus betrachtet, kann es im Ernste und letzten Endes auch keine Konfliktsfälle zwischen Gemeinwohl und Privatwohl geben. Es ist nämlich nicht so, als ob es sich um Gegensätze im Tiefsten zwischen Gemeinwohl und Privatwohl handelte. Erhält doch das Gemeinwohl aus der sozialen Naturveranlagung aller Individuen seine Aufgaben und Zwecke gesetzt. Und unter dem Privatwohl darf letzten Endes auch nicht grasser Egoismus und seine Befriedigung verstanden werden. « Der gewöhnliche Sinn, in dem das Wort Egoismus verstanden wird, ist der der Hinordnung alles Wollens und Tuns auf das eigene Glück und Wohl. Der Egoist tut alles, was er tut, um seiner selbst willen, d. h. um seines Behagens, Vorteils und Gewinnes willen. An diesen denkt er und diesen sucht er, wenn er etwas will. »¹ Aber diese Art von Egoismus ist nicht im wahren Privatwohl enthalten. « Unsere Vernunft erkennt vielmehr, daß für ein vernünftiges Wesen nichts wertvoller sein kann, als die möglichste Realisierung der von der Vernunft erkannten, vernunftmäßigen Ordnung der Dinge und Verhältnisse. Und zwar erkennt die Vernunft diesen Wert, ohne daß dabei das persönliche Wohl und Wehe des einzelnen vernünftigen Wesens irgendwie wertbestimmend wäre. Der Wert für die vernünftigen Wesen liegt vielmehr einfach darin, daß die vernunftgemäße Ordnung so ist. Gehören nun zur vernunftgemäßen Ordnung der Dinge die und die Verhaltensweisen, Gesinnungen und Handlungen gegenüber den Nebenmenschen und Gott, zeigt mir die Vernunft, daß es Dinge gibt, die zu fördern um jener Ordnung willen, von der ich ein Glied bin, für mich ungleich wertvoller ist als die Förderung meines eigenen Wohles, so genügt es der Vernunft, dies zu erkennen, um mir diese Dinge und

¹ *Joseph Geysler*, Abriß der allgemeinen Psychologie. Münster i. W., H. Schöningh. 1922 (S. 135).

Verhältnisse als Objekte vorzuhalten, die im höchsten Maße wert sind, von mir tatkräftig gewollt zu werden. Eine Rücksichtnahme auf ein anderes Gut des Ichs als auf das, welches in der Unterordnung unter die Vernunft liegt, ist . . . prinzipiell unnötig. Auf diese Weise wird der richtig verstandene ‚Egoismus‘ zum Vater des Altruismus und der Selbstlosigkeit im Wollen und Handeln »¹ und damit erst wird das wahre Privatwohl gewirkt. Und dort, wo die Gemeinschaft und der Private sich nach diesen Grundsätzen, die in der eigenen Naturbeschaffenheit grundgelegt sind, richten, werden beide Kompetenzbereiche nicht miteinander in Konflikt kommen, sondern sich ergänzen, weil der Staat damit seine wahren Aufgaben und Zwecke erfüllt, nämlich die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung und die Sorge für die Wohlfahrt aller und weil das Individuum sich an seine naturgegebene Ordnung hält. Wird aber das Verhalten einer dieser beiden Größen so, daß es nicht mehr naturgemäß ist, so greift es dadurch schon in das Bereich der andern Größe ein und damit in die sittliche Ordnung, die alle Einzelziele und Menschheitszwecke in sich beschlossen hält und der Eingreifende macht sich so schuldig und strafbar. Die staatliche Gemeinschaft erfährt die Strafe Gottes durch die Rache der Natur, die einen Staat, der sich ständig gegen die Naturgesetze verfehlt und ungerechte Gesetze praktiziert, in sich selbst zugrunde richtet. Und da heißt es, man muß Gott mehr gehorchen als der staatlichen Autorität ; denn « ein Gesetz, das sich nicht an dem ewigen Gesetze normiert, ist überhaupt kein Gesetz. »² Der Private dagegen wird neben der Rache der Natur durch die Staats- und Rechtsgemeinschaft, die zur Wahrung des Gemeinwohles von Gott aufgestellt ist, die Strafe auferlegt bekommen.

Endergebnis.

Der Gang dieser Untersuchungen hat gezeigt, daß die Rücksicht auf die Gesamtheit, das bonum commune, bei der Behandlung der Todesstrafe durch Thomas von Aquin wohl eine Rolle spielt, aber nicht so, daß einfach die Rücksicht auf das Allgemeinwohl die Tötung eines Menschen sittlich erlaubt machte, die sonst absolut unerlaubt wäre ; das die Tötung ursprünglich ermöglichende Element ist die

¹ *Joseph Geysler*, a. a. O.

² Vgl. *Augustinus*, De lib. arb. 1, 5, 11 (PL 32, 1227).

sittliche Schuld, die Sühne und Vergeltung fordert, d. h. vom Hüter der Rechtsordnung verlangt, dem Rechtsbrecher bewußt und direkt ein Übel aufzuerlegen. Erst wenn so die Tötung der Schuldigen prinzipiell gerechtfertigt ist, kommt die Rücksicht auf den Bestand und die Wohlfahrt der Gesamtheit als Maß bei der wirklichen *Ausführung* der Strafe durch den Staat in Betracht.

Es ist somit prinzipiell verfehlt, aus dem staatlichen Strafrecht die absolute Überlegenheit des Staates zu folgern und darauf gestützt dem Staat zu prophylaktisch-sozialen Zwecken Macht über Leben und Integrität der Einzelbürger einzuräumen und die Autorität des heiligen Thomas dafür in Anspruch zu nehmen.
