Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 10 (1932)

Artikel: Kommentar des hl. Albertus Magnus zur Einführung in die Politik des Aristoteles

Autor: Rohner, A.M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762506

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.07.2025

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

Kommentar des hl. Albertus Magnus zur Einführung in die Politik des Aristoteles.

Von P. Mag. Ant. M. ROHNER O. P., Freiburg.

Es ist nicht meine Absicht, im folgenden Artikel den Kommentar des hl. Albert des Großen zur Politik des Aristoteles zu würdigen. Für eine solche Aufgabe wäre der Raum hier zu kurz bemessen. Es handelt sich nur um die *Einleitung* in die Politik des Aristoteles, die in der Pariser Ausgabe des Aristoteles als *erstes Kapitel* überschrieben wird, in der Berliner Ausgabe dagegen die beiden ersten Nummern umfaßt. Ich beabsichtige hier auch nicht, einen Kommentar zu diesem einführenden Teil des Kommentars des hl. Albertus zu schreiben, sonst könnte vielleicht ein Kommentar zu meinem Kommentar usw. geschrieben werden. Meine Absicht ist folgende: Ich möchte aus dem Kommentar des einleitenden Kapitels jenen Gedanken hervorheben, den Albertus als Grundgedanken der ganzen aristotelischen Politik ansieht und von dem aus er die ganze Politik des Aristoteles verstanden wissen will.

Dieser Grundgedanke ist der Gedanke: Natur (φύσις). Auf allen Gebieten, die der Doctor universalis in den Kreis seiner wissenschaftlichen Untersuchungen gezogen hat, hatte es Albertus in erster Linie immer auf die Natur abgesehen. Dadurch, daß er bei seinen Forschungen auf dem Felde der Botanik und Zoologie den Blick seiner Absichten immer auf die Ausfindigmachung der Natur gerichtet hielt, ist Albertus ein so großer Naturforscher geworden. Bei seinen Studien über den Menschen und des Menschen Werke, wandte Albertus sein Auge nie von der Natur des Menschen ab. Aus diesem Grunde ist er ein so großer Philosoph, besonders praktischer Philosoph geworden. Selbst in seinem Sinnen und Denken über die Übernatur Gottes und die übernatürliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott, suchte Albertus vor allem die der Übernatur eigene Natur sich klar zu machen. Deshalb ist er ein so großer Theologe geworden.

Bevor ich meine Sache darstelle, fasse ich kurz zusammen, was Aristoteles in seiner Einleitung in die Politik lehrt. Wir können einen Kommentar nicht wohl verstehen, wenn wir nicht wissen, was er kommentiert.

Wir sehen — so Aristoteles — in jedem Staat (πόλις) eine Art von Gemeinschaft (κοινωνία) und in jeder Gemeinschaft eine auf ein Gut gerichtete Veranstaltung ; denn alle Menschen werden in allen ihren Handlungen durch das, was ihnen als ein *Gut* erscheint, *bestimmt;* bezweckt so jede Gemeinschaft irgend ein Gut, um so mehr die auf das überragendste aller gerichtete und darum selbst alle überragende und umfassende : das ist aber diejenige, die wir Polis oder politische Gemeinschaft nennen.

Es gibt drei Gemeinschaften : die Familie (οἰκία), die Siedelung (κώμη) und das bürgerliche Gemeinwesen (πόλις). Man darf sich das Verhältnis dieser drei Gemeinschaften nicht so denken, wie wenn die Siedelung eine erweiterte Familie und die politische Gemeinschaft eine erweiterte Siedelung wäre. Eine solche Auffassung ginge am Kern der Sache vorbei. Sie sähe nur auf das Quantum, nicht aber das Quale. Sie würde das Wichtigste, den Zweck und damit die Natur, außer acht lassen.

Wer also dem staatlichen Gemeinwesen auf den Grund gehen will, der muß zuerst die Familie und die Siedelung in ihrer Natur kennen lernen, dann wird er auch die Natur der Polis verstehen können. Die Eigenart dieser beiden untergeordneten Gemeinschaften wird man am leichtesten einsichtig machen, wenn man sie in ihre letzten Bestandteile auflöst. So macht man es bei allen Dingen, in die man einen Einblick gewinnen möchte.

Die letzten Elemente der Familie sind Mann und Frau. Mann und Frau kommen nicht zufällig zusammen ; sie gehören von Natur aus zusammen. Man sieht ja, wie sie einander natürlich ergänzen in bezug auf die Organe und die Funktionen zum Zwecke eines gemeinsamen Gutes : der Nachkommenschaft. Zu diesem ursprünglichsten Verhältnisse tritt noch ein zweites hinzu : Das Verhältnis von Herr und Sklave. Auch der Herr ist von Natur aus Herr und der Sklave ist von Natur aus Sklave. Beide Verhältnisse sind Ergänzungsverhältnisse und bezwecken zusammen das Sein und das Wohlsein der Familie.

Nicht auf mechanischem, sondern auf organischem Wege geht sodann aus den Familien die Siedelung hervor. Die Siedelung ist auch eine Gemeinschaft, aber lockerer als die Familie. Im häuslichen Kreise

sitzen die Vielen an einem Tische zusammen und versammeln sich um einen Herd. Nicht so in der Siedelung. In der Siedelung werden die einzelnen Familien mehr durch die gemeinsamen Interessen zusammengehalten. Man tritt miteinander in Verkehr, weil man einander braucht. Was der eine zu viel hat, hat der andere zu wenig. Auf diese Weise entsteht der gegenseitige Austausch von Gütern, die zum Leben notwendig sind. Dadurch kommt man einander näher. Man versteht einander, man hält zusammen, man steht zusammen, man hilft einander, man ergänzt einander. Und dieses Zusammen im Leben und Streben ist ganz natürlich.

Verschiedene Siedelungen wachsen zu einem neuen Ganzen zusammen. Und das ist der Staat, die Polis. Schon der Umstand allein, daß der Staat aus den Siedelungen *herauswächst,* beweist zur Genüge, daß die Polis nicht nur Menschenwerk, sondern auch Naturprodukt ist. Im Staate erhalten die Familien und die Siedelungen ihre Vollgestalt. Ihre Entwicklung ist hier am Ziele. Deshalb besteht die Eigenart und das charakteristische Merkmal der Polis in ihrer Selbständigkeit. Die Familie und die Siedelung genügen sich noch nicht. Der Staat aber genügt sich vollständig. Die Geschlossenheit (αὐταρκεία) zeichnet den Staat vor allen übrigen sozialen Einheiten aus. Alles, was der einzelne, die Familie, die Siedelung zu einem naturgemäßen Leben notwendig hat, ist hier vorhanden. Hier ist für alle und für alles gesorgt. Der Staat ist nicht nur naturgemäß, sondern unter allen menschlichen Gesellungen die natürlichste. Der Zweck ist die Natur. Je höher aber der Zweck einer Gemeinschaft ist, um so natürlicher ist die Gemeinschaft. Der Zweck der Polis ist der höchste unter allen sozialen Zwecken. Der ganze Hang des Menschen zur Gesellung gipfelt ja im Staat. Der Staat faßt alle Zweckenergien zum letzten Ganzen zusammen. Der Zweck ist das Letzte und das Erste zugleich. Der Staat also, der das Letzte ist in der Auswirkung der menschlichen Geselligkeit, ist das Erste, das von der sozialen Natur des Menschen beabsichtigt ist. Die Polis ist der Natur nach früher als die Familie und die Siedelung und als jeder von uns. Obgleich die Familie und die Siedelung früher als der Staat in die Wirklichkeit getreten sind, ist doch die natürliche Anlage des Menschen zur Gemeindung noch ursprünglicher als die zur Familie und zur Siedelung. Das kann sich jeder zur Evidenz bringen, wenn er auf die Sprache des Menschen sein Augenmerk richtet. Das Tier tut seine Empfindungen und Gefühle durch Laute kund und bringt es dadurch zur Herde. Der Mensch aber teilt dem Menschen

Gedanken mit. Das geschieht durch die Sprache. Ihre Gedanken von gut und böse, von recht und unrecht, von nützlich und schädlich vermögen die Menschen durch das Sprechen einander mitzuteilen. Die Sprache ist der Hauptfaktor in der menschlichen Gemeinschaftsbildung. Der Mensch aber fängt nicht erst in der Familie oder Siedelung an zu sprechen. Der Mensch spricht als Mensch. Die Anlage zum Sprechen ist Anlage des Menschen. Daher genügt es nicht, zu sagen : Die Familie, die Siedelung ist ein Teil der Polis. Man muß noch hinzufügen : Jeder einzelne von uns ist ein Teil des Staates. So ist der Staat früher als jeder von uns. Ein Mensch, der von der menschlichen Gemeinschaft ganz abgesondert lebte, wäre bald kein Mensch mehr. Er wäre entweder ein Tier oder ein Gott. Nur in der Gemeinschaft, und letzten Endes nur im Staate, kann der Mensch ein Vollmensch werden.

Es ist also Zweck und Natur in der Polis. Die Natur allein aber macht nicht den Staat. Es muß noch menschliche Vernunft und Klugheit und Kunst hinzukommen. Die menschliche Natur legt die Fundamente des Gemeinwesens, sie bietet den Grundplan in den allgemeinen Umrissen und macht in der Ausführung den ersten Schritt ganz allein. Das Weitere aber macht sie zusammen mit der menschlichen Klugheit und Kunst. Der Mensch hat die Vernunft nicht umsonst bekommen. Mithin ist der Staat nicht das Werk der Natur allein. An der Verwirklichung der Polis hat auch die Staatskunst ihren großen Anteil. Diejenigen, die zuerst das Staatswesen ins Leben gerufen haben, sind Spender großer Güter geworden. Sie haben die Gerechtigkeit in das Gemeinschaftsleben eingeführt, sie haben durch die öffentliche Rechtsordnung das Gemeinwohl gesichert und sind durch die Schaffung der öffentlichen Rechtspflege die Hüter der sozialen Gerechtigkeit geworden.

So weit Aristoteles. Auf den ersten Blick leuchtet aus dieser Darstellung die zentrale Bedeutung der politischen Natur des Menschen hervor. In seinem Kommentar geht Albertus nicht weit über die aristotelischen Ausdrücke hinaus. Rein äußerlich betrachtet, scheint Albertus in seinem Kommentar keinen anderen Zweck verfolgt zu haben, als den logischen Zusammenhang des Aristoteles möglichst durchsichtig zu machen. Ich habe mir aber die Frage gestellt, ob der Gedanke, in dem Albertus die politische Natur des Menschen faßte, und der Gedanke, in dem Aristoteles die politische Natur des Menschen begriff, sich vollständig decken oder nicht ? Ich bin zur Überzeugung gekommen, daß Albertus erheblich über Aristoteles hinausgehe, und das nicht nur als Theologe, sondern auch als Philosoph. Aus dem Kommentar in die

Einleitung allein ist das nicht ersichtlich. Es wird aber ersichtlich, wenn man das Ganze seiner Politik, erst recht ersichtlich, wenn man dabei das Ganze seiner Philosophie mitdenkt. Wenn man das Ganze der Philosophie Alberts hinter seinem Gedanken der politischen Natur des Menschen mitbetrachtet, wird man finden, daß der Fortschritt Alberts über die Lehre des Aristoteles in unserer Frage seinen Grund in einer tieferen Erfassung der menschlichen Persönlichkeit hat. Der griechische Philosoph hat unstreitig groß vom Menschen gedacht. Albertus Magnus denkt noch viel größer von ihm.

1. Albertus Magnus denkt größer als Aristoteles vom Verhältnis der politischen Natur des Menschen zur politischen Gemeinschaft und zur menschlichen Gemeinschaft überhaupt ;

2. Albertus Magnus denkt größer als Aristoteles vom Verhältnis der politischen Natur des Menschen zum politischen Gemeinwohl ;

3. Albertus Magnus denkt größer als Aristoteles vom Verhältnis der politischen Natur des Menschen zur politischen Organisation ;

4. Albertus Magnus denkt größer als Aristoteles vom Verhältnis der politischen Natur des Menschen zur Kunst der Politik.

1. Aristoteles sagt also : Nicht nur die Familie, nicht nur die Siedelung, sondern auch *jeder* von uns ist von *Natur* ein Teil des Staates. Das Ganze aber ist früher als sein Teil. Deshalb ist der Staat nicht nur früher als die Familie, früher als die Siedelung, sondern auch früher als jeder von uns. Von Natur aus. Aber wo ist da die Person ? Geht bei dieser Auffassung die menschliche Persönlichkeit nicht im Staatsganzen unter ? Wird bei einer solchen Einstellung nicht das ganze persönliche Leben des Menschen vom Staatsorganismus verschlungen ? Nicht mit Unrecht wird dieser Vorwurf dem Griechentum gemacht. Auf Aristoteles angewendet, besteht er *nicht ganz* zu Recht. Aristoteles unterscheidet zwischen dem Menschen und dem Bürger, zwischen der Menschentugend und der Bürgertugend, zwischen dem guten Menschen und dem guten Bürger. Ein guter Mensch ist nach ihm mehr als ein guter Bürger und die Menschentugend steht ihm höher als die Bürgertugend. Die Bürgertugend ist im Sinne des Aristoteles wohl das Letzte, auf das es alle Staatseinrichtungen abgesehen haben. Aber es ist nicht das Letzte schlechthin. Das Letzte schlechthin ist die sittliche und intellektuelle Vollentfaltung des Menschen. Die Entwicklung zum Vollbürger ist nur die Voraussetzung und Vorbereitung zur Entfaltung des Vollmenschen. Trotzdem aber erschöpft sich die ganze soziale Anlage

des Menschen in seiner politischen Natur. Das ist die festeste Überzeugung des Aristoteles. Über die Polis hinaus gibt es keine Gemeinschaft und kann es keine geben, weil keine Anlage dazu im Menschen vorhanden ist. Alle sozialen Naturanlagen des Menschen wurzeln und gipfeln in seiner politischen Naturanlage. Sie umfaßt alle Anlagen, wie auch ihre Verwirklichung, der Staat, alle Gemeinschaften umfaßt und umschließt. Obgleich also — nach Aristoteles — die politische Gemeinschaft keine Philosophen und keine Gelehrten, keine Künstler und keine Forscher, noch weniger vollsittliche oder religiöse Menschen hervorbringt, so kann dieses geistige Kulturleben doch nur im Rahmen der Staatsverfassung und unter der Ägide der Staatsverwaltung sich entfalten, so daß der Staat zugleich als Rechts-, Kultur- und Religionsstaat gedacht ist. Wenigstens gilt das von der Kultur- und Religions*gemeinschaft.*

Diese Enge der aristotelischen Auffassung hat Albert der Große durchbrochen. Das schwierige Problem : Individuum und Gemeinschaft, — Gemeinschaft und Person, das Aristoteles nur zu drei Vierteln löste, hat Albertus voll und ganz gelöst. Die glückliche Lösung ist ihm auf Grund seiner scharfen Unterscheidung zwischen Natur und Person gelungen.

Er unterscheidet zunächst zwischen Natur und Person in der Seinsordnung. Die Natur ist das quo, die Person ist das quod. Die Natur ist Teil, die Person ist das Ganze. Die Natur ist Prinzip, die Person ist Terminus. Die Natur ist das, wodurch dieser « Mensch » sowohl Mensch wie auch dieser Mensch ist. Die Person ist « dieser Mensch da ». In diesem letzten Satz ist eine zweite Unterscheidung enthalten : die Unterscheidung zwischen der abstrakten und konkreten Natur. Unter der abstrakten Natur versteht Albertus das, was wir fassen, wenn wir die Natur absolut nehmen, in Gedanken losgelöst von allen individuellen Seinsbedingungen. So gefaßt ist die Natur ein und dieselbe in allen Einzelmenschen. Unter der konkreten Natur versteht Albertus die menschliche Natur mit allen ihren individuellen Eigentümlichkeiten. So verstanden ist die Natur nur diesem oder jenem Menschen eigen, weil sie in diesem so, in jenem anders verkörpert ist.

Die Wirkordnung fußt auf der Seinsordnung. Um die Auswirkung der menschlichen Persönlichkeit innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu verstehen, hat nun Albertus das Verhältnis zwischen Natur und Person von der Seinsordnung auf die Wirk- und Werdeordnung übertragen. In dieser Ordnung verhält sich die Sache so : Während die

Person in der Seinsordnung von Anfang an fertig ist, ist sie in der Wirkordnung anfangs ganz unfertig. Sie soll aber etwas Fertiges, etwas Volles und Vollkommenes, etwas Ganzes und Herrliches werden. Sie ist auf Entwicklung angelegt. Und diese Anlage heißt Natur. Wie die Natur Anlage und Prinzip der Person ist in der Seinsordnung, so ist sie auch Prinzip und Anlage in der Ordnung der Entwicklung. Die Natur ist nichts anderes als die Person *im Prinzip*. In der Natur ist virtuell die ganze vollendete Person enthalten. Die ganze vollendete Person ist das Ideal, das die absolute Natur in sich enthält, auf das sie ihr Augenmerk fortwährend richtet, dem sie beharrlich zustrebt. Die Natur, so ideal sie eingestellt ist, macht Anspruch darauf, als höchst reales Prinzip angesehen zu werden. Die menschliche Natur ist keine Träumerin. Ihr Ideal ist real, ist echt. Sie ist eine Macht, mit der alle Großmächte rechnen müssen. Sie ist nächst Gott die höchste Macht auf Erden. Sie baut keine Luftschlösser. Zwar ist sie sehr absolut in ihren Forderungen ; ihr Ziel aber ist nicht das absolute, das in der Luft schwebt. Ihr Sinnen und Trachten, ihr Drängen und Treiben tendiert auf die höchstmögliche Vollkommenheit der Person, deren Prinzip sie ist, in der sie individualisiert ist. Die Natur ist die Vollendung der Person im Prinzip, also das erste innere Prinzip aller Entfaltung der Person. Über die menschliche Person hinaus kann es keine menschliche Entwicklung geben. Die Entwicklung ginge in diesem Falle ins Leere.

Nun sind aber alle natürlichen Anlagen des Menschen Anlagen zur Gemeinschaft. Die menschliche Natur ist in ihrem ganzen Umfange auf das gesellschaftliche Leben eingestellt. Es kann keine Anlage des Menschen verwirklicht werden, es sei denn in der Gemeinschaft. Soweit der Gemeinschaftsgedanke in dieser universalen Weite in der politischen Auffassung des Aristoteles als Unterton mitklingt, ist Albertus in voller Harmonie mit Aristoteles. Aber Aristoteles verengt ausdrücklich diesen Gedanken. Er meint : die politische Natur des Menschen ist der Inbegriff aller sozialen Anlagen des Menschen, die Polis ist der Inbegriff aller menschlichen Gemeinschaften. Dagegen protestiert Albertus. Er meint : Es gibt soziale Anlagen im Menschen, die überpolitisch sind. Das sind die sozialen Anlagen zur Kultur und zur Religion. In diesen Anlagen und Antrieben stellt die Natur Forderungen auf, in der Gemeinschaft derartige Persönlichkeitswerte zu realisieren, an die keine politische Veranstaltung je heranreicht. Die Kulturgemeinschaft und Religionsgemeinschaft dürfen also nicht vom Staat umklammert werden.

Übrigens brauchte Albertus die Dreiviertelsgedanken des Aristoteles nur zu Ende zu denken, um sein Ziel zu erreichen. Aristoteles sagt sehr schön, daß schon die menschliche Sprache auf die menschliche Gemeinschaft hinweise und daß unter allen gemeinschaftbildenden Mächten der menschlichen Sprache der erste Rang gebühre. Nun gut. Es gibt auch eine Sprache des Menschen mit Gott, die von der politischen Sprache himmelweit verschieden ist. Wenn also die menschliche Sprache gemeinschaftsbildend ist, dann muß das Beten hier auf Erden auch eine Gemeinschaft der betenden Menschen mit Gott begründen. Diese Gemeinschaft aber überragt die politische Gemeinschaft. Und in der Entwicklung der geistigen Kultur hat sich auch eine Sprache gebildet, die mit der Höhe der Kultur parallel läuft und die politische Gemeinschafts- und Sprachentwicklung weit hinter sich zurückläßt. Sie wird also auch vermögend sein, eine Kulturgemeinschaft zu bilden, die weiter reicht als die Staatsgemeinschaft.

2. Die tiefste Einsicht in das Verhältnis von Natur und Person, die Albertus befähigte, die allzuenge Auffassung des Aristoteles bezüglich des Gemeinschaftsbegriffes zu berichtigen, ermöglicht es ihm, eine zweite Einseitigkeit des Aristoteles zu korrigieren. Ich meine seine Anschauung in bezug auf das bürgerliche Gemeinwohl. Aus dem eben Gesagten wird es klar geworden sein, daß die Persönlichkeit das Entscheidende und Maßgebende ist in der Beurteilung jeder menschlichen Gemeinschaft, auch der Polis. Auch in der bürgerlichen Gemeinschaft handelt es sich letztlich um die Person. Die Bürgertugend stellt einen Personwert dar, obwohl nicht einen Personwert der höchsten Art. Es ist nun selbstverständlich, daß jedes Individuum, das Menschenantlitz trägt, eine Person ist. Die Person steckt als Persönlichkeit, als ein zu erstrebendes Ideal, als ein zu verwirklichender Vollmensch in der Natur. Die Persönlichkeit ist in der Natur als Prinzip. Jeder Mensch hat also von Natur wie die Pflicht so auch das Recht, nach Maßgabe seiner individuellen Anlagen und Fähigkeiten und der äußeren Verhältnisse, in denen er lebt, es zur vollentwickelten Persönlichkeit zu bringen. Zu diesem Zwecke drängt die Natur auf die bürgerliche Gesellung hin. Die bürgerliche Gesellschaft soll eine solche öffentliche Ordnung schaffen, daß es jedem einzelnen möglich wird, ein zufriedener Bürger und ein guter Mensch zu werden. Die Substanz dieser Überlegungen findet sich bei Aristoteles. Wie konnte aber der nämliche Aristoteles sich so leicht mit dem Institut der Sklaverei abfinden ? Wie konnte er sagen : es gibt Menschen, die von Natur aus Herren, es gibt Menschen, die von

Natur aus Sklaven sind ? Was heißt hier : Von Natur aus ? Wollte Aristoteles den Sklaven die politische Natur absprechen ? Dann hätte er ihnen das Mensch-Sein abgesprochen. So etwas aber kam Aristoteles nicht in den Sinn. Er sah jeden Sklaven als einen Menschen an. Einmal sagte er sogar : Der Herr kann mit einem Sklaven, soweit er Sklave ist, keine Freundschaft haben. Das wäre ein Widerspruch. Es steht aber nichts im Wege, daß der Herr mit dem Sklaven Freundschaft schließe, insofern der Sklave ein *Mensch* ist. Wenn also Aristoteles sagt : der Sklave ist Sklave *von Natur aus*, dann wollte er sagen : der Sklave ist Sklave von *Geburt* an. Das ist der Sklaven Los, das ist das Schicksal der Sklaven. Ob menschliche Grausamkeit, ob Ungerechtigkeit daran schuld sei, untersucht Aristoteles nicht weiter. Er nimmt die Sklaverei als unabänderliche Tatsache hin. Die politische Natur ist auch in den Sklaven vorhanden. Aber sie ist vollständig verschüttet. In Wirklichkeit ist der Sklave ein Mensch mit allen Rechten eines Menschen, in der gleichen Wirklichkeit aber steht es so, *als ob* er kein Mensch wäre. Diese zweite Wirklichkeit aber muß sehr traurig ausgesehen haben.

Das bürgerliche Gemeinwohl (bonum commune civile), auf das alle bürgerlichen Einrichtungen und Veranstaltungen abzielen, muß auf Grund dieser Feststellungen nach Aristoteles etwa folgendermaßen bestimmt werden : Das bürgerliche Gemeinwohl ist nicht die Summe des Wohles aller einzelnen der Polis. Eine solche Auffassung würde das Wesentlichste außer acht lassen : Das Qualitative, die Natur, den Zweck alles Gemeinschaftswesens. Das bürgerliche Gemeinwohl ist ebenfalls nicht ein Gut, das außer oder über oder neben dem Wohl der einzelnen zu finden wäre. Eine solche Anschauung wäre mit den elementarsten Erfahrungen des Gesellschaftslebens nicht vereinbar. Das Gemeinwohl ist nur in den einzelnen wirklich. Die einzelnen aber sind nicht gleichartig. Das Gemeinwohl ist also nur dann wirklich, wenn es jedem in seiner Eigenart gut geht. Jeder kann in seiner Eigenart nur dann sein Wohl finden, wenn die Unter- und Überordnung der Menschen streng eingehalten wird. Wenn einer an seinem rechten Platze ist, dann ist es ihm wohl, wenn alle an ihrem Platze sind, dann ist es allen wohl. Und dieses Wohl aller ist das Gemeinwohl. Wenn ein Vollbürger sich als Vollbürger weiß und als Vollbürger sich betätigen kann, dann ist er glücklich. Wenn ein Halbbürger sich als Halbbürger weiß und als Halbbürger sich betätigen kann, dann fühlt er sich glücklich. Und wenn der Sklave ordentlich behandelt wird, dann ist er zufrieden und glücklich.

So kommt das bürgerliche Gemeinwohl zustande. Wie tief Aristoteles schaute, als er das Gemeinwohl in die Unter- und Überordnung der Menschen verlegte, werden wir im nächsten Abschnitt sehen. Hier nur noch ein Wort zu seiner Philosophie der Sklaverei. Wenn die politische Natur und alles, was mit der politischen Natur des Menschen verbunden ist, in den Sklaven wirklich so verkümmert und verdorben war, wie Aristoteles uns glauben macht, dann hätte wenigstens seine eigene Edelnatur und die Solidarität seiner Edelnatur mit der verschütteten Edelnatur der Sklaven seine Vernunft zum Kampf wider die Unvernunft der Sklaverei aufrufen sollen. Warum hat Aristoteles das nicht getan ? Warum hat Albert der Große das getan ? Zwischen Aristoteles und Albertus liegt eine lange Zeit. In dieser Zeit ist die Übernatur der menschlichen Natur zu Hilfe gekommen. Die Übernatur hat mit ihren wunderbaren Verheißungen die Forderungen der Natur uneerstützt. Zur Zeit, da Albertus lebte, war die menschliche Persönlichktit durch die christliche Idee derart gehoben und die Macht des Christentums über die Ohnmacht des Heidentums derart gestärkt, daß Albertus seinen Abscheu gegen die Sklaverei nicht mehr besonders hervorzuheben brauchte. Darum konnte Albertus in seinem Kommentar zur Politik des Aristoteles, wie auch sein großer Schüler Thomas von Aquin, die grausigen Sätze des Aristoteles : Es gibt Menschen, die zu Sklaven geboren sind — es ist für den Sklaven besser Sklave als nicht Sklave zu sein — mit einer Ruhe und Gelassenheit, wie wenn es ihn nichts angehen würde, niederschreiben. Er macht keine Glossen dazu. Er referiert, ohne eine Einschränkung zu machen. Es stand ihm aber bei der getreuen Wiedergabe des aristotelischen Textes eine große Wahrheit vor der Seele, die er in den Tiefen der aristotelischen Lehre gefunden hatte und die ich nun im folgenden Abschnitt deutlich machen zu können hoffe.

3. Die Natur ist Natur und Künstlerin zugleich. Sie versteht das Organisieren. Als Edelnatur im vollsten Sinne des Wortes (natura specifica) ist sie die gleiche in allen Menschen. Man sollte nun meinen, daß sie auf das Nivellieren, das Gleichmachen bedacht wäre. Dem ist nicht so. In allen Fällen und unter allen Umständen geht sie auf ihr Ziel los. Ihr Ziel ist : Das Beste der Person, deren Natur sie ist. Sie ist aber zu enge mit der individuellen Wirklichkeit verwachsen, als daß sie sich Fiktionen hingeben könnte. Sie will das wirklich Beste und darum das möglichst Beste der Person. In Wirklichkeit sind die Personen sehr ungleich. Trotz dieser Ungleichheit der Menschen sucht

die Natur ihren Zweck zu erreichen. Noch mehr ! *Durch die Ungleichheit* der Menschen ringt sie sich mit ihren Absichten durch. Das geschieht durch die Organisation. Organisieren heißt : Teile, die ungleichartig sind, aber sich gegenseitig ergänzen, einander anpassen zu einem gemeinsamen Ziele. Dadurch kommt ein Ganzes zustande, in dem die Teile ihre Ruhe finden und in dem die Teile auf ihre Rechnung kommen.

So sind Mann und Frau sehr ungleichartig. Ihre Naturanlagen sind nicht nur verschieden, sondern zum Teile entgegengesetzt. Andere sind die Leistungen der Frau, andere die Leistungen des Mannes. Beide aber ergänzen einander, beide streben in demselben Ziele zusammen. Und indem jedes das Seinige zum gemeinsamen Gut : zum Kinde und zum häuslichen Zusammenleben beiträgt, erhalten wir den häuslichen Frieden und Wohlstand.

Im sozialen Leben — was Aristoteles Siedelung nannte, nenne ich hier das soziale Leben — ist es nicht anders. Auf den ersten Blick scheint alles ein wirres Durcheinander zu sein. Beim näheren Zusehen sieht man, daß alles einander zustrebt, weil das Ungleichartige in diesem scheinbaren Wirrwarr in einem anderen die Ergänzung, und damit ein Ganzes in einem Ausgleich sucht.

Bis hieher gehen Aristoteles und Albert ihren Weg gemeinsam. Jetzt trennen sie sich. Aristoteles bleibt stehen. Albertus geht weiter. Aristoteles hat bei seinen Untersuchungen der organisatorischen Tätigkeit der Natur sehr wohl die Bedeutung der Ungleichartigkeit und Zugehörigkeit, die Ergänzungsbedürftigkeit und damit die Unter- und Überordnung der Teile erkannt. Aber er erkannte nicht die Bedeutung der Organisation in bezug auf die Unvollkommenheit der Menschen. Sonst hätte er niemals bei der Sklaverei stehen bleiben können. In der Frage der Sklaverei sagte er einfach : Da ist ein zurückgebliebener Teil, der sich dem bürgerlichen Ganzen nicht ebenbürtig angleicht. Albertus geht weiter. Er schätzt die Natur viel höher ein. Albertus nimmt Rücksicht nicht nur auf die Ungleichheiten, sondern auch auf die Unvollkommenheiten der Menschen. Das Unvollkommene kann aus der Unvollkommenheit nur dadurch herauskommen, daß es sich an das Vollkommene anlehnt. Das fordert nicht erst die überlegende Vernunft. Das ist eine Forderung der Natur, in allem, besonders in Sachen der Ökonomie. Wenn der wirtschaftlich Starke und der wirtschaftlich Schwache nach demselben materiellen Gute streben, wird der Schwache notwendig unterliegen. Es ist keine Übertreibung, zu behaupten, daß die Sklaverei des Altertums aus dem Egoismus der

Starken den Schwachen gegenüber hervorgegangen sei. Aristoteles hat sich einfach mit der Tatsache abgefunden. Albertus dagegen hat in der menschlichen Natur ganz andere Tendenzen entdeckt. Jede Konkurrenz der Konkurrierenden, meint er, muß notwendig in einen wilden Kampf ausarten, wenn die Konkurrierenden nicht vor aller Konkurrenz irgendwie wirtschaftlich *innerlich* verbunden sind. Die allgemeine menschliche Solidarität genügt da nicht. Die Solidarität muß zur wirtschaftlichen Solidarität ausgestaltet werden. Das ist im Mittelalter auch wirklich geschehen in der Ausgestaltung der Ständeordnung und in der Entwicklung des Korporationswesens. Diese beiden sozialen Institutionen beruhten auf folgendem Syllogismus: Es muß auch eine wirkliche Interessengemeinschaft geben unter den Menschen. Die Natur verlangt das. Die Natur verlangt das im Interesse des Friedens und letzten Endes im Interesse der freien Entfaltung der Persönlichkeit. Nun aber gibt es keine Interessen*gemeinschaft* ohne *Lebens*gemeinschaft. Denn es ist unmöglich, daß Menschen wirtschaftlich zusammenhalten und zusammenwirken, wenn sie nicht innerlich miteinander verbunden sind.

Die aristotelische Politik steht solchen Gedankengängen fern. Aristoteles hat seinen gemäßigten politischen Individualismus nie zum Personalismus zu erheben vermocht. Albertus hat das getan. Bei Albertus steht die menschliche Person strahlend vor uns. Bei Aristoteles liegt die Personalität im Halbdunkel. Albertus denkt sich die soziale, insbesondere die politische Natur des Menschen als höchst energische Macht, die in ihren Organisationen geradezu bewunderungswürdig ist. Aristoteles kennt die Natur als große Organisatorin, aber sie bricht nach seiner Auffassung zu schnell ab, wenn sie auf Hindernisse stößt. Aus dem Gesagten ergeben sich wiederum bedeutende Unterschiede zwischen Aristoteles und Albertus bezüglich der Verhältnisse zwischen der politischen Natur und der politischen Kunst.

4. Die Vorliebe für die Natur hat Albert der Große mit Aristoteles gemeinsam. Beide lieben die Natur. Für beide ist das Studium der Natur nicht nur ein Genuß, sondern Vorstufe aller geistigen Bildung und unerschöpfliche Quelle fruchtbarer Herzensbildung. Beide stehen unerschütterlich zum Grundsatz: ars imitatur naturam. Der große Aristoteles und Albert der Große sind beide überzeugt, daß niemand ein anderes Fundament legen kann, als das da gelegt ist in der Natur. Dem Denken der Vernunft bietet die Natur des Verstandes die Grundsätze, an denen sich das Denken zu orientieren hat. Die natürlichen

Tendenzen des Willens bilden die Grundlage, auf der der freie Wille weiterzubauen hat, wenn anders er auf festem Boden fortschreiten und gesichertem Grunde seine Pläne verwirklichen will. Nach dieser Seite besteht volle Übereinstimmung zwischen Albertus und Aristoteles.

Und auch darin besteht Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Albertus, daß sowohl die Wissenschaft wie auch die Kunst der Politik sich vor allem und in allem mit der politischen Natur des Menschen vertraut zu machen habe, um in den politischen Forschungen und politischen Schöpfungen eine sichere Führung zu haben. Politische Ideale darf man nicht in einsamer Studierstube im Kopfe zusammenspinnen. Der Politiker muß mit dem Leben in fortwährender Berührung bleiben. Der erste Politiker darf sich auch nicht von augenblicklichen Strömungen hinreißen und sich dabei von Gefallen oder Mißfallen leiten lassen. Dadurch wäre dem politischen Aufbau wenig gedient. Der Politiker muß Grundsätze haben und diese Grundsätze gewinnt er nur dadurch, daß er sie der politischen Natur des Menschen ablauscht. So hat es Aristoteles, so hat es Albertus gemacht.

Aristoteles sagt einmal : Es genügt nicht, daß ein politischer Führer ein guter Bürger sei, er muß auch ein guter Mensch sein. Und der Grund ist da : Die Aufgabe der Politik besteht darin, gute Bürger zu erziehen, worin zugleich die Absicht enthalten ist, die Bürger zu guten Menschen zu machen. Man kann aber die Menschen nicht zum Guten führen, wenn man nicht selber gut ist. Wenn also einer nichts anderes ist als ein Politiker, dann ist er ein schlechter Politiker. Eine volle Wissenschaft des Staates ist nicht möglich ohne Einsicht in das, was unterhalb des Staates und das, was über dem Staate liegt. Und ein sinnvolles Eingreifen in die politischen Veranstaltungen ist wiederum nicht möglich ohne lebensvolle Vertrautheit mit dem, was mehr ist als der Staat und dem, was weniger ist als der Staat. In diesen Grundsätzen reichen sich Aristoteles und Albertus die Hand.

Jetzt aber gehen sie auseinander. Nicht als ab sie einander Feind geworden wären. Sie sind und bleiben gute Freunde. Sie trennen sich, weil Aristoteles nicht mehr folgen kann. Aristoteles kann nicht mehr folgen, weil Albertus in den Mittelpunkt seiner Politik die menschliche Persönlichkeit stellt. Aristoteles ist Kompromissen nicht ganz abgeneigt. Albertus dagegen ist Kompromissen nicht sehr hold. Denn Albertus weiß, daß es sich in der Politik um das Wohl und Weh der menschlichen Persönlichkeit handle. Albertus denkt sich die Sache so : Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde. Gott ist der höchste

Richter und Mandant alles dessen, was dem Menschen zum Heile dient. Gott gegenüber ist die Natur nichts anderes als Mandatur. Der Menschheit gegenüber ist die menschliche Natur Mandant und die Auktorität unter den Menschen ist Mandatur. Die politische Auktorität ist Mandatar der politischen Natur.

Die politische Natur ist nicht selbständig. Sie hat als Aufgabe die Vollentfaltung der menschlichen Person vor sich. Das aber, was in der menschlichen Person die Persönlichkeit ausmacht, kennt keine Selbstsucht. Die politische Natur ist nicht wandelbar, heute so und morgen anders, hier so und dort anders. Mit ewiger Treue steht sie zu ihren Forderungen. Sie kann wohl unterdrückt und in ihrem Streben gehemmt und so gewaltsam von ihrer Richtung abgelenkt werden. Aber unter keinen Umständen würde sie sich dazu hergeben, von den Grundsätzen auch nur das Kleinste preiszugeben. Die politische Natur hält sich immer an das Gegebene. Darum ist ihr die Kunst des Möglichen ureigen. Nie verliert sie sich in Utopien. Verknöcherung ist dem innersten Wesen der politischen Natur zuwider. Denn sie ist Leben. Sie paßt sich mit einer staunenswert plastischen Beweglichkeit den jeweiligen Verhältnissen an. Und doch vergißt sie bei ihren Anpassungen nie, daß sie die Leitung haben muß. Die politische Natur ist das Radikalprinzip des ganzen politischen Lebens und bleibt sich immer gleich.

Wenn die politischen Machthaber, die in der Festsetzung dessen, was für alle das Rechte ist, ihre Vollmacht von der politischen Natur empfangen, von der politischen Natur auch die eben beschriebenen Eigenschaften lernen und sich zu eigen machen, dann wird das bürgerliche Gemeinwesen wieder gesund werden.

Es war nicht meine Absicht, in den vorliegenden Zeilen auf die Einzelheiten des Kommentars Alberts des Großen einzugehen. Ich wollte eine Anregung geben zum Studium der herrlichen Politik des Aristoteles und zum Studium der noch herrlicheren Politik Alberts des Großen.