

Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur

Autor(en): **Keussen, Rudolf**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **8 (1918)**

Heft 1

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403911>

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.

Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur.

V.

Ganz allgemein sucht dabei dieses System sich in theoretischen Fragen an der wissenschaftlichen Überlieferung der Vergangenheit, in praktischen Fragen an den, wie man glaubt naturgegebenen Lebensverhältnissen der Zeit zu unterrichten. Thomas ist eben kein schöpferischer Denker, der aus seinen eigenen Gedanken heraus sich seine eigene Welt bildet und formt, sondern ein logischer Organisator grossen Stiles, der das vorgefundene Gedankengut im Sinne seiner kirchlichen Weltanschauung benutzt und ordnet¹⁾. Diese organisierende Art des thomistischen Denkens zeigt durchgängig, d. h. soweit nicht der theokratische und hierarchische Weltherrschaftsgedanke selbst berührt wird, eine grosse Weitherzigkeit in der Beurteilung des Lebens wie in der Bewertung auch solcher philosophischer Lehren, die ursprünglich auf einem ganz andern Boden als dem christlichen erwachsen waren. Sie sucht ihren Sinn umzubiegen und dem kirchlichen Dogma anzugleichen. Auch Thomas hat in weitem Umfang das Stichwort Bonaventuras befolgt „verbum philosophi debet pium habere intellectum“²⁾. — Das

¹⁾ „Seiner allgemeinen Art nach gehört unzweifelhaft Thomas nicht sowohl zu den schaffenden als zu den ordnenden Geistern.“ R. Eucken, Die Phil. des Thom. v. A. Vgl. Thom. v. Aq. u. Kant, S. 27—38, dazu die allgemeine Charakteristik der scholastischen Philosophie als „Kultus der Harmonie . . . in allen Stadien der Systematisation des Wissens“ bei M. de Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, p. 235 f.

²⁾ Bonaventura II, Sent. Dist., 19 a 1 q. 1 ad 3, de Wulf, 249 p. 238, Anmerk. 3. Für die Angleichung der Augustinuszitate an seine eigene Lehre bei Thomas von Aquin hat von Hertling an der Hand von 250 Zitaten einen umfassenden Nachweis erbracht in dem Aufsatz „Augustinuszitate bei Thomas v. A.“, Sitzungsberichte d. philos., philol. u. hist. Klasse d. Akad., München 1904, Heft 4, S. 535—602, s. auch Jos. Ant. Endres. Thomas von Aquin, Mainz 1910, p. 74.

gleiche Verfahren beobachtet er nun auch gegenüber den vorgefundenen sozialen und politischen Lebens- und Machtverhältnissen. In ihrem Bestande haben sie für ihn das Recht ihrer Geltung. Thomas kennt keine christliche Politik und Sozialreform¹⁾. Der Sektengedanke, dass der Staat in allen seinen Einrichtungen das Reich Gottes auf Erden darstellen müsse, ist ihm fremd. Er betrachtet ihn viel mehr unter dem Gesichtswinkel des natürlichen als des übernatürlichen Lebens. Zwar soll der Staat den einzelnen auf dem Wege zur Erreichung seiner übernatürlichen Bestimmung unterstützen, aber doch nur, indem er der Einwirkung der Kirche auf ihn freien Raum schafft²⁾. Mehr vermag er nicht, da er seinem Wesen nach nur eine Organisation des natürlichen Lebens ist und durch die in ihm gebundenen Kräfte auch sein kann. Die Leitung des übernatürlichen sittlichen Lebens fällt somit ausschliesslich der Kirche anheim. — Auch für diese Auffassung des Staatslebens bietet die mittelalterliche Stufen- und Ständetheorie des sittlichen Lebens die Grundlage. Denn wenn auch für Thomas, wie schon gesagt wurde, das christlich-asketische Lebensideal das höchste ist, so kann es doch keine ausschliessliche Geltung für alle in Anspruch nehmen. Neben ihm wurzelt das Leben der Weltleute im Boden der naturgegebenen Verhältnisse, die insbesondere in Familie und Staat ihre Ausbildung erfahren³⁾. Sie entbehren zwar nicht der Beziehungen zum Übernatürlichen, vermögen es aber nicht in seiner Vollkommenheit darzustellen.

Diese Voraussetzungen also bilden die Grundlage des Verständnisses, wenn wir das Verhältnis der christlichen Ethik zum Staat bei Thomas bestimmen wollen. — In der menschlichen Natur ist die Notwendigkeit zur Staatsbildung angelegt, so führt Thomas im engen Anschluss an aristotelische Gedanken aus „*Est . . . homini naturale, ut sit animal sociale*“⁴⁾. Wirtschaftliche und geistige Bedürfnisse führen ihn in gleicher

¹⁾ Feugueray H. R., *Essai sur les doctrines politiques de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1857, p. 274: „c'est son erreur capitale, il n'y a point de politique chrétienne“; dazu Troeltsch, *Soziallehren I*, p. 273 f., Anmerkung 121 und S. 329.

²⁾ *De regim. princip.* I, 14; dazu W. Müller, *Der Staat in seiner Beziehung zur sittl. Ordnung bei Thomas von Aquin*, Münster 1916, S. 40.

³⁾ Troeltsch, *Soziallehren I*, 338 f., vgl. S. 300 u. a. a. O., Anmerk. 132.

⁴⁾ *S. c. Gent.* III, 129, cf. III, 85.

Weise zum Gemeinschaftsleben¹⁾. Seine Ausgestaltung mag dieses zunächst in der Familien- und Dorfgemeinschaft gefunden haben, die sich dann aber notwendig zur Staatsgemeinschaft erweitert²⁾. Diese Notwendigkeit ist so zwingend, dass sie sich, wie Thomas bemerkt, auch dann eingestellt hätte, wenn die Menschheit im Stande der Unschuld verblieben wäre³⁾. Auch dann würden sich Abhängigkeits- und Herrschaftsbeziehungen unter den Menschen ausgebildet haben, deren Geltung dann allerdings auf freier Anerkennung, nicht auf Zwang und Strafe wie im Sündenstande sich gestützt hätte. — Damit ist die gregorianische Ansicht, als sei die vom Teufel entfachte Herrschbegier die Ursache der weltlichen Herrschaft, deutlich genug verlassen und das natürliche Eigenrecht des Staates anerkannt.

Allerdings bedarf dieses Eigenrecht des Staates, sowie die menschliche Natur überhaupt der führenden und vollendenden Beihülfe der göttlichen Gnade. Daraus ergibt sich dann für Thomas, wie wir noch sehen werden, die leitende Überlegenheit der Kirche über den Staat. Aber immerhin ist er bereit, anzuerkennen, dass der Staat einen eigenen Kreis sittlicher Aufgaben zu verwalten hat⁴⁾. Soll er doch die ihm Angehörigen zu einem vollkommenen und aus sich selbst genügenden Leben führen⁵⁾. Die Vollkommenheit des Lebens

¹⁾ De regim. princ. I, 1, S. c. Gent. III, 85. Comm. in Polit. III, 5 und I, 1; dazu Müller, a. a. O., S. 10 ff., Antoniades, S. 12 f.

²⁾ Thomas, Comm. in Polit. I, 1, „patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico“, vgl. Müller, S. 18, Anmerkung 4.

³⁾ S. th. I, q. 96 a 4, vgl. dazu Gierke, Genossenschaftsrecht III, 628 f., u. W. Müller, S. 2.

⁴⁾ Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. De regim. princ. I, 14, cf. I, 15. II Sent., v. 44, q. 2 a 2, Sol. Müller, S. 37. Besonders nachdrücklich vertritt diese Auffassung von einem sittlichen Selbstzweck des Staates Johannes Parisiensis in dem um 1303 geschriebenen „tractatus de regia potestate et papali“. Hier heisst es c. 18, da der Staatszweck das „vivere secundum virtutem“ sei, so sei es falsch „quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis et habeat curam corporum et non animarum“.

⁵⁾ Comm. in Polit. III, 7, Der Staat ist „communicatio bene vivendi composita ex domibus et diversis generibus, gratia vitae perfectae et per se sufficientis“. Die Selbstgenügsamkeit des Staates beruht auf seiner Fähigkeit, alle Lebensbedürfnisse und Notwendigkeiten seiner Bürger zu befriedigen „oportet, quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae“. De regim. princ. I, 1, c. S. c. Gent. III, 85.

aber beruht vor allem auf seinem sittlichen Charakter. Daher ist das tugendhafte Leben der Zweck der menschlichen Gesellschaft und des Staates¹⁾. Die sittlichen Tugenden sind zugleich politische und umgekehrt²⁾. Wie im antiken und im mittelalterlichen Denken überhaupt, so schieben sich auch in diesen thomistischen Bestimmungen sittliche und rechtlich-politische Maßstäbe ineinander.

Auch das Rechtswesen des Staates findet seine Begründung in der ihm zufallenden sittlichen Aufgabe. Diese aber besteht vor allem darin, den Willen der ihm angehörigen Einzelpersonlichkeiten dem Gemeinwohl dienstbar zu machen. Durch eine auf dieses Ziel hingebundene Erziehung, unter Umständen durch die Anwendung von Zwangsmitteln bringt der Staat die soziale Natur des Menschen zur Entwicklung und weist die asozialen Triebe in ihre Schranken³⁾. Denn eine Ablösung vom Gemeinschaftsleben, die das Gemeinwohl unberücksichtigt lässt, erscheint Thomas für den Durchschnittsmenschen als eine Unmöglichkeit⁴⁾. Nur die ganz verdorbenen Naturen werden durch ihre schrankenlose Selbstsucht zu Schädlingen und Zerstörern der menschlichen Gesellschaft. Gegen sie hilft nur die Gewalt als Selbstschutz der staatlichen Gemeinschaft⁵⁾. — Auf der andern Seite können allerdings auch religiöse Motive zum Abschluss von der menschlichen Gemeinschaft führen. Aber da handelt es sich um Ausnahmemenschen, die sich selbst ge-

¹⁾ „sed ex eius (civitatis) esse provenit, quod homines non solum vivunt, sed quod bene vivunt, in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes“. Comm. in Polit. I, 1, cf. de regim. princ. I, 14, 15, vgl. Sauter, Dantes Monarchie, S. 39.

²⁾ S. th. II, 1 q. 61 a 5, 4.

³⁾ S. th. II, 1 q. 96 a 2, cf. l. c. q. 21 a 3.

⁴⁾ Comm. in Polit. I, lect. 1. „Si aliquis homo habeat quod non sit civilis propter naturam, aut nequam est, ut cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae, aut est melior quam homo, in quantum se habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate, sicut fuit in Ioanne Baptista et beato Antonio heremita“.

⁵⁾ „Quicumque . . . agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem.“ S. th. II, 1 q. 21 a 3, Über die Strafgewalt als Recht des Rechtsstaates s. besonders S. th. II, 2 q. 66 a 8; dazu Müller, a. a. O., S. 62f.

nügen, wie Johannes den Täufer und Antonius den Eremiten. — Im ganzen hebt doch dieses dem Verhalten einzelner religiöser und kirchlicher Persönlichkeiten gemachte Zugeständnis die Geltung des allgemeinen Satzes nicht auf, dass das Allgemeinwohl stets etwas göttlicheres darstellt als das Gut nur eines einzelnen¹⁾. Denn wie die göttliche Vorsehung über allen Geschehnissen der Welt waltet, so soll die Sorge für das Allgemeinwohl die Seelen der Menschen und ganz besonders der Herrscher im Staate erfüllen²⁾. Thomas findet es berechtigt, dass man in alter Zeit die *rectores reipublicae* mit dem Ehrennamen *divini* bedacht habe, weil sie gleichsam Diener der göttlichen Vorsehung seien³⁾. Der Würde seines Amtes entsprechend muss denn auch der Fürst in Gesetzgebung und Verwaltung seine privaten Interessen dem Gemeinwohl nachsetzen⁴⁾. Selbst das äusserste Mittel, das er in seiner Politik anwendet — der Krieg —, soll diesem höchsten Zwecke dienen⁵⁾.

Das Allgemeinwohl ist also das beherrschende Ziel des staatlichen Lebens. Das Mittel zu seiner Verwirklichung aber ist die Gerechtigkeit. Sie fordert — und das Gesetz bringt diese Forderung zum Ausdruck — die Angleichung und Unterordnung aller Sonderinteressen unter das Allgemeinwohl⁶⁾. In diese Forderung inbegriffen sind, wie noch zu zeigen sein wird, so weitgehende Folgerungen, wie die Einschränkung der individuellen Gewissensfreiheit, der Kultusfreiheit und ähnliche Mass-

¹⁾ S. c. Gent. III, 69, cf. III, 125.

²⁾ De regim. princ. I, 12. „Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub dei regimine continentur, quia sua providentia universa gubernat; particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, qui an eo invenitur forma universalis regiminis.“

³⁾ „quasi divinae providentiae ministri“. S. th. II, 2 q. 99 a 1 ad 1.

⁴⁾ De regim. Iudaeorum, q. 6. „Principes terrarum sunt a Deo instituti, non quidem ut propria lucra quaerant, sed ut communem utilitatem procurent.“ — Der König ist daher „minister populi“, Johannes Saresb. Polycrat. IV, c. 1 „publicae utilitatis minister“, l. c. c. 2; s. auch Müller, a. a. O., S. 55f. — Siehe auch die Charakteristik des Tyrannen, der, statt zum allgemeinen Wohl, „propter bonum proprium“, regiert im Kommentar zur Politik v. Baumann, Staatslehre des Thomas v. Aquin, S. 139.

⁵⁾ S. th. II, 1 q. 105 a 3, obj. 5.

⁶⁾ Vgl. hierzu K. Werner II, 541. S. th. II, 1 q. 100 a 8, cf. l. c. q. 90 a 2 q. 96 a 3. S. th. II, 2 q. 58 a 6.

nahmen der staatlichen Allmacht auch auf religiösem Gebiete¹⁾. Sie ergeben sich aus dem allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit, die subjektiv eine Willensverfassung²⁾, objektiv eine Ordnung der sittlichen Wesen darstellt, vermöge deren einem jeden das ihm zustehende Recht zukommt³⁾. Ein solches Rechtsverhältnis besteht nun auch zwischen Gott und der Menschheit und ihrer sozialen Organisation im Staate. Dieser ist verpflichtet, Gott das ihm zustehende debitum zu erweisen, indem er die religiöse Verehrung unter seinen Schutz stellt⁴⁾. Der religiöse Kultus wird zu einer von der Gerechtigkeit geforderten Verpflichtung des sozialen und staatlichen Lebens. Die Gerechtigkeitspflicht bestimmt im übrigen unser Verhältnis zu Staat und Vaterland, zur Familie, zu den Eltern und Wohltätern, kurz jede mögliche soziale Beziehung der Individuen untereinander und zur menschlichen Gesellschaft. — Die thomistische Gesellschaftslehre ist jedoch weit davon entfernt, das dem sozialen und politischen Leben zugrunde gelegte Gerechtigkeitsideal in einer rationalistischen Gleichwertung aller Individuen erfüllt zu sehen⁵⁾. Die gegebenen sozialen und ständischen Unterschiede im Aufbau der Gesellschaft und des staatlichen Lebens schmälern in ihren Augen keineswegs die gerechte Verfassung beider. Es ist für Thomas eine selbstverständliche Forderung der Gerechtigkeitsordnung, dass die Untergebenen ihren Oberen gehorchen⁶⁾. Und ebenso selbstverständlich ist es für ihn, dass die politisch und sozial verschiedene Rangstellung der einzelnen Personen und Stände auch in einer Abstufung des Genusses am bonum

¹⁾ Vgl. Antoniades, a. a. O., S. 108 ff., Müller, S. 39 f.

²⁾ „iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit“. S. th. II, 2 q. 58 a 1; cf. K. Werner II, 592 f.

³⁾ „iustitia observatur ad omnes . . . per quam unicuique quod suum est tribuitur“. S. th. II, 2 q. 58 a 12 ad 1.

⁴⁾ S. th. II, 1 q. 60 a 3. Im Anschluss an die Erklärung, dass die Gerechtigkeit das debitum ad alterum ordne, wird ausgeführt, dass die religio die Tugend sei, durch die redditur debitum deo, die pietas gebe das debitum parentibus vel patriae, die gratia das debitum benefactoribus. Äussere Gottesverehrung als Forderung des Naturgesetzes. S. th. II, 2 q. 85 a 1 q. 81 a 2 ad 3. S. c. Gent. III, 120.

⁵⁾ Debitum non est unius rationis in omnibus. S. th. II, 1 q. 60 a 3.

⁶⁾ S. th. II, 2 q. 104 a 6. Ordo iustitiae requirit ut inferiores suis superioribus obediant: aliter enim non posset humanarum rerum status conservari.

commune zum Ausdruck kommt. Die *iustitia distributiva* hat hier das richtige Verhältnis zwischen Amtswürde und Leistung auf der einen Seite und den daraus abzuleitenden Ansprüchen auf Ehre und Einkommen aus dem Gemeingut festzustellen¹⁾. Dabei geht Thomas in der konservativen Anerkennung bestehender Standesvorrechte so weit, dass er die verschiedene Behandlung des Ansehens der Person vor Gericht nicht nur nicht als einen Verstoss gegen die Gerechtigkeit empfindet, sondern sogar als ein von der distributiven Gerechtigkeit gewährleistetes Recht ansieht²⁾. Selbst in seine Eschatologie wirkt diese Anschauung noch hinein, indem er den Gedanken vertritt, dem gerechten Könige gebühre eine besonders bevorzugte Stelle in der Seligkeit³⁾.

Die aristokratisch-ständische Gesamtauffassung des sozialen Lebens, die wir in diesen Einzelzügen ausgeprägt finden, fügt sich dem Bilde der thomistischen Weltanschauung organisch ein. Denn diese setzt ein metaphysisches und religiös-sittliches Stufenreich voraus, das von dem göttlichen Schöpfungs- und Gnadenwillen gewollt und erhalten und trotz der Verschiedenheit der Kräfte und Strebungen in ihm zum harmonischen Ausgleich gebracht wird⁴⁾. Dieser Ausgleich aber wird dadurch erreicht, dass sie alle willig oder widerstrebend der göttlichen Zielbestimmung dienen müssen, und diese wiederum ist für das

¹⁾ S. th. II, 2 q. 61 a 2 „in distributiva iustitia datur alicui privatae personae, in quantum id, quod est totius, est debitum parti; quod quidem tanto maius est, quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona maiorem habet principalitatem in communitate“. — Die *iustitia* bringt daher eine Verteilung des Gemeinbesitzes „secundum proportionalitatem“ zustande, l. c. a 1. Übrigens ist die Lehre Aristoteles entnommen, auf dessen Nikomachische Ethik sich Thomas ausdrücklich beruft. (Nik. Eth. V, cap. 3, wo sie als *δικαιοσύνη διανεμητική* oder als *τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον* erscheint.) S. hierzu Antoniades, S. 88f. An Thomas hat sich Aegidius Romanus Colonna 1247—1315 in seinem Werke *de regimine principum* fast wörtlich angeschlossen. De reg. pr. I, 2 c. 12, cf. I, 1 c. 13, III, 1 c. 5 u. 8; s. Gierke, Genossenschaftsrecht III, 551 und Anmerkung 83.

²⁾ S. th. II, 2 q. 63 a 3 u. 4.

³⁾ De regim. princ. I, 9; cf. dazu S. c. Gent. III, 58.

⁴⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen in Heft 3, S. 237f. S. c. Gent. III, 16—25. Comm. ad epist. I ad Cor. c. XII, lectio 1—3. S. th. I, q. 65 a 2. — S. auch Troeltsch, Soziallehren I, 286 u. 297, Anmerkung 131.

Reich der selbstbewussten und erkennenden Geister gegeben in der Bildung einer Gemeinschaft, die durch ihre Erziehungs- und Gnadennittel das letzte gemeinsame Ziel für Individuum und Gemeinschaft die Anschauung Gottes und die Seligkeit in ihm vermittelt. Allerdings können nicht alle Glieder des mystischen Gemeinschaftskörpers, zu dem die Menschheit zusammengeschlossen werden soll, in gleicher Art auf das letzte Ziel eingestellt sein. Auch er bedarf, wie sehr er auch zur höchsten Geistigkeit und Gnadenvollendung führen will, einer Naturgrundlage, um das Erziehungswerk, das er an allen Individuen durchzuführen hat, vollbringen zu können¹⁾. Daher mag zwar die Kirche ihr sittlich-religiöses Ideal in dem asketischen Mönch erfüllt sehen, der ganz der intellektuellen, auf Gott gerichteten Beschaulichkeit lebt, sie wird aber auch unter den Verhältnissen dieses Lebens des in und mit der Welt lebenden Laientums nicht entbehren können; sie bedarf nicht nur der Ehe-losen, sondern schon zum Zwecke ihrer fortdauernden Erhaltung der Verheirateten. — In gleicher Weise ist aber auch der Staat auf die gegenseitige Dienstleistung und Ergänzung der verschiedenen Berufe und Stände angewiesen. Nahr-, Wehr- und Lehrstand sind zu seiner Lebenserhaltung notwendig; er bedarf der Führenden und Geführten und vor allem des Führers, in dessen Händen die Leitung und zweckmässige Befriedigung aller Bedürfnisse des Staatsorganismus ruht.

Thomas tritt der fast einstimmigen Meinung der mittelalterlichen Publizistik bei, dass die Monarchie die beste Verfassung sei²⁾. Auch im Stande der Unschuld würde sie die politische Verfassungsform der Menschheit gewesen sein³⁾. Wie jede rechtmässige Gewalt steht sie unter dem besondern Schutze der göttlichen Autorität. Regiert doch der Fürst an Gottes Statt und stellt gleichsam den Diener der göttlichen Vorsehung dar⁴⁾.

¹⁾ Comm. ad I, Cor. XII, lect. 3. „Ecclesia sine officio abjectarum personarum . . . praesens vita transiri non possit; indigent enim contemplativi per opera activorum sustentari.“ Vgl. Troeltsch, S. 300, Anmerkung 132.

²⁾ Gierke, a. a. O., S. 559 f. und 577, Anmerkung 165, de regim. princ. I, 2 u. 5. Dazu Müller, a. a. O., S. 84 f. S. th. II, 1 q, 105 a 1 ad 2, „regnum est optimum regimen populi si non corrumpatur“, cf. S. c. Gent. IV, 76.

³⁾ S. th. I, q. 96 a 4.

⁴⁾ S. th. II, 2 q 10 a 11, „humanum regimen derivatur a divino regimine et ipsum debet imitari“, de regim. princ. I, 8, „consequens est, quod omnis humana potestas sit a Deo“, cf. Comm. in epist. ad Rom. 13, 1, bei Müller, S. 23 a 3. — S. th. II, 2 q. 99 a 1 ad 1. „Die rectores republicae“ = divinae providentiae ministri“.

Daher gebührt ihm — wie übrigens ebenso auch den Prälaten — eine besondere Ehrerbietung, die aber nicht nur ihrer Person, sondern vor allem dem Amte gilt, das sie bekleiden „in quantum gerunt personam Dei et communitatis cui praefficiuntur“¹⁾. — Entsprechend wiegt das Vergehen gegen einen Fürsten schwerer als das gegen eine Privatperson, weil in jenem eigentlich die ganze politische Gemeinschaft getroffen und verletzt wird²⁾. Diese Gedanken atmen ganz die Luft einer patriarchalisch-monarchischen Denkweise. Die soziale Ordnung fordert die Leitung des Staates durch den Willen eines einzigen. Nur so kann bei dem Widerstreit der Interessen der Friede in ihm erhalten bleiben³⁾; nur so wird die gesetzliche Ordnung durch die zwingende Macht eines einheitlichen Willens gesichert⁴⁾. Zum König seine Zuflucht nehmen, heisst daher: an das lebendige Recht sich wenden⁵⁾. Und wie der Fürst zum Schutz der Rechtsordnung berufen ist, so ist er auch befugt, sie durch Erlass neuer Gesetze auszugestalten oder abzuändern⁶⁾. Zum Fürsprecher des Absolutismus hat sich allerdings Thomas nicht gemacht. Sätze, wie sie die kaiserlichen Juristen den römischen Quellen entnahmen, dass „des Fürsten Wille Gesetzeskraft habe“ oder „dass er alle

¹⁾ S. th. II, 2 q. 63 a 4.

²⁾ S. th. II, 2 q. 65 a 4, cf. II, 1 q. 73 a 9.

³⁾ S. c. Gent. IV, 76, cf. III, 115 de regim. princ. I, 2, u. I, 15. Müller, a. a. O., S. 29 f. Antoniadès, S. 14 u. 17.

⁴⁾ S. c. Gent. III, 146. De regim. princ. I, 5. S. th. I, q. 96 a 4.

⁵⁾ Comm. in Eth., p. 586, bei Baumann, Staatslehre, S. 132 f. Die Stelle ist wohl eine Erinnerung an Aristoteles Eth. Nik. V, 4, 1132 a 20 ff. Häufiger kommt bei Thomas im Anschluss an Aristoteles Eth. Nik. V, 6, 1134 b 1 ff. *ὁ ἄρχων φύλαξ τοῦ δίκαιου* die Bezeichnung der Fürsten als „iustitiae custodes“ vor, S. th. II, 2 q. 66 a 8, II, 1 q. 73 a 10, cf. auch q. 104 a 1 ad 1. De regim. princ. I, 15.

⁶⁾ S. th. II, 1 q. 95 a 4, „est de ratione legis humanae ut instituat a gubernante communitatem civitatis“. Je nach der Verfassung des Staates haben daher, so wird im Anschluss an Aristoteles' Politik ausgeführt, die Gesetze den Charakter von fürstlichen Verordnungen, Senatsbeschlüssen usw., cf. II, 1 q. 90 a 3, „condere legem vel pertinet ad totam multitudinem vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet“, s. auch II, 1 q. 97 a 3 am Ende, wo die Frage, unter welchen Bedingungen das Gewohnheitsrecht Gesetzeskraft erhält, in gleichem Sinne beantwortet wird. — Zum Recht des Fürsten, Gesetze abzuändern, s. II, 1 q. 96 a 5. „Est etiam princeps supra legem, in quantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare pro loco et tempore.“

Rechte im Schreine seiner Brust trage¹⁾, sind ihm fremd. Immerhin aber erkennt er ein weitgehendes Dispensationsrecht des Fürsten gegenüber den Gesetzen an²⁾ und lässt ihn selbst ihrer Zwangsgewalt nicht unterworfen sein³⁾. Nur moralisch (*quantum ad vim directivam*) sollen sie auch ihn verpflichten⁴⁾. Übrigens darf er auch den Untertanen gegenüber Zwang und Gewalt nur im Dienste der Gerechtigkeit anwenden⁵⁾. Denn auch an dieser Stelle tritt die moralische Struktur des thomistischen Staatsbegriffes in scharfen Zügen hervor. Fürst und Volk sind Glieder eines organischen Ganzen, der Fürst *pars principans et dirigens*⁶⁾, die Untertanen Teile des Staatswesens, die ein jeder seine besondere Aufgabe im Dienste des Ganzen zu erfüllen haben. Aber alle Teile verbindet die Verpflichtung, dem Gemeinwohl zu dienen. Auch der Fürst ist *publicae utilitatis minister*⁷⁾, auch er von Gott dazu geordnet, nicht seinen persönlichen Vorteil, sondern den gemeinen Nutzen zu suchen⁸⁾. Aus dieser organischen und sittlichen Verbundenheit aller Glieder des Staates erklärt nun Thomas auch die Gehorsamspflicht der Untertanen. Jedes Glied hat im Interesse des Gemeinwohls die

1) „quod Principi placuit legis habet vigorem“, „omnia iura habet Princeps in pectore suo“. Dieser Satz ist bekanntlich von Bonifaz VIII. als Leitsatz zur Bestimmung der päpstlichen Machtfülle übernommen worden, s. hierzu Gierke, a. a. O., S. 614, und Anmerkung 264. Die Formel „Princeps legibus solutus est“ findet sich dem Sinne nach auch in dem Widmungsschreiben Ottos von Freisingen an Friedrich I. Chron. p. 1, „soli reges, ut pote constituti supra leges, divino examini reservati, seculi legibus non cohibentur“. — Aber auch die Ungebundenheit des Fürsten gegenüber dem Gesetz findet ihre Schranken an den göttlichen und naturrechtlichen Normen, vgl. Gierke, a. a. O., S. 616. Müller, S. 65.

2) S. th. II, 1 q. 96 a 5 u. 6 u. q. 97 a 4.

3) S. th. II, 1 q. 96 a 5 ad 3. „Dicendum quod princeps dicitur esse solutus a lege quantum ad vim coactivam legis.“

4) L. c., vgl. Johannes von Salisbury, Polycrat. IV, 2. Schaarschmidt, p. 161.

5) S. th. II, 1 q. 66 a 8.

6) S. th. I, q. 96 a 4, S. c. Gent. IV, 76, de regim. princ. I, 1, vgl. Gierke 555 u. Anmerkung 94. Müller, S. 20 f.

7) De regim. princ. I, 14, „minister populi“ Johannes von Salisbury, Polycrat. IV, 1, „minister omnium“ Dante, Mon. I, 12.

8) Thomas v. Aquin, de regimine Jud. q. 6. Principes terrarum sunt a Deo instituti, non quidem ut propria lucra quaerant, sed ut communem utilitatem procurent, cf. de regim. princ. I, 1.

Lasten zu tragen, die das Gesetz ihm auferlegt¹⁾. Dieses ist gleichsam die Form, durch die die widerstrebende Masse der Individuen dem organischen Staatsgedanken, der in der Idee einer einheitlichen, auf das Gemeinwohl angelegten Ordnung gipfelt, dienstbar gemacht wird²⁾. Selbst dort, wo das Gesetz in seinem Ziele durch den Eigennutz des Tyrannen verderbt wird, bleibt ihm das formale Vermögen erhalten, die ihm Untergebenen einer einheitlichen Ordnung zu unterwerfen³⁾. Nur ist ihr Wert ein fraglicher geworden und damit auch die Gehorsamspflicht, die ihr gegenüber besteht. Fraglos dagegen ist die Gehorsamsverpflichtung dann, wenn das Gesetz seinem idealen Zwecke entspricht. Denn alsdann erscheint es trotz seines menschlichen Ursprungs als eine Nachbildung der ewigen Gesetzmässigkeit, durch die Gott das Universum beherrscht, zugleich als eine Ableitung aus dem Naturgesetz, das mit ewiger Gültigkeit die sittlichen Beziehungen im menschlichen Gemeinschaftsleben regelt⁴⁾. Ihm widerstreben, so führt Thomas mit Berufung auf Röm. 13, 1 aus, heisst der göttlichen Ordnung wider-

¹⁾ S. th. II, 1 q. 96 a 4. „Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges huius modi onera proportionabiliter inferentes iustae sunt, et obligant in foro conscientiae.“ Auf diesen Grundsatz baut sich auch das Steuerrecht des Staates auf. Massgebend ist die communis populi utilitas; doch können ausser den soliti redditus nur mässige und durch Zwangslage (z. B. Angriff eines Feindes) gebotene collectae eingefordert werden; sonstige Steuerauflagen sind ungerechte Erpressungen. S. th. II, 2 q. 66 a 8 ad 3. De regimine Judaeorum q. 6 u. 7, cf. Ptolom. Luc. III, c. 11. Der König kann de iure naturae immer fordern, „omnia necessaria ad communem conservationem societatis humanae“, niemals aber mehr. Gierke, a. a. O., III, 634, Anmerkung 323. — Über die Steuerpflicht der Untertanen siehe Comm. in ep. Rom. 13, 1. S. th. II, 2 q. 66 a 8 ad 3, q. 102 a 2 ad 3. — Über das im ius naturale und im ius divinum wurzelnde Zehntenrecht der Geistlichen siehe S. th. II, 2 q. 87 a 1, 2 u. 3. Werner, Th. v. Aquin, II, 601. — Über die Besteuerung der Juden siehe die Schrift de regimine Judaeorum. Werner, I, 115 f. Antonides, § 25. Müller, S. 44 f.

²⁾ S. th. II, 1 q. 92 a 1 ad 3.

³⁾ L. c. ad 4.

⁴⁾ S. th. II, 1 q. 96 a 4. Die gerechten Gesetze „habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur“. Vgl. hierzu die Ausführungen in Heft 3 der „Internat. kirchl. Zeitschrift“, 1917, S. 229 u. 239.

streben¹⁾. Daher wird durch göttliches Gesetz der Mensch dem Menschen zu gehorchen verpflichtet²⁾. Der staatsbürgerliche Gehorsam wird also von Thomas zur Gewissenspflicht erhoben³⁾.

Aber auch für ihn hat diese Gewissenspflicht ihre Grenzen, wie denn überhaupt die Lehre von der unbedingten Gehorsamspflicht der Untertanen dem Mittelalter vollkommen fremd ist⁴⁾. Zunächst kann die Gehorsamspflicht sich nur auf äussere Willenshandlungen erstrecken, niemals auch die innere Bewegung des Willens erfassen. Diese kann nur Gott unterworfen sein, nicht dem Willen eines Menschen⁵⁾. Aber auch für die äussere Willensbetätigung muss der menschlichen Natur ein Mindestraum überlassen werden, auf dem sie keinem Zwang unterliegt. In den Fragen der Lebenserhaltung und Eheabschiessung ist jeder nur sich selbst verantwortlich und kann daher nicht zu einem ihm widerstrebenden Handeln gezwungen werden⁶⁾. Im Anschluss an die von ihm viel benutzten Schriften des Kompilators Isidor von Sevilla stellt Thomas allgemein drei Bedingungen auf, von welchen die Gültigkeit menschlicher Gesetze und damit auch die Anerkennung einer Gehorsamspflicht ihnen gegenüber abhängig sein soll: sie dürfen dem göttlichen Gesetz, dem Naturgesetz und der menschlichen Wohlfahrt nicht widerstreiten⁷⁾.

Diese Bedingungen scheinen zunächst dem individuellen Urteil einen sehr weiten Spielraum für den Entschluss zu geben,

¹⁾ S. th. II, 1 q. 96 a 4. „Omnis potestas (humana) a Deo est; et ideo qui potestati resistit (in his quae ad potestatis ordinem pertinent), Dei ordinationi resistit.“

²⁾ S. th. II, 2 q. 104 a 6 ad 2, „ex lege divina homo tenetur homini obedire“.

³⁾ Comm. in ep. ad Roman. 13, 1. S. th. II, 1 q. 96 a 4.

⁴⁾ Gierke, a. a. O., S. 564 f.

⁵⁾ S. th. II, 2 q. 104 a 5, „in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo“. Selbst für Mönche gilt die Einschränkung „ad illa sola obedire tenentur quae possunt ad regularem conversationem pertinere“, l. c. ad 3.

⁶⁾ L. c. „Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi.“

⁷⁾ S. th. II, 1 q. 95 a 3, „quod religione congruat, in quantum scilicet est proportionata legi divinae; quod disciplinae conveniat, in quantum est proportionata legi naturae; quod saluti proficiat, in quantum est proportionata utilitati humanae“. — Das von Thomas angeführte Werk sind die „Originum sive Etymologarum, libri XX“ des Isidorus Hispalensis, Bischofs von Sevilla, † 636.

die Verbindlichkeit eines Gesetzes anzuerkennen oder nicht. Aber doch nicht so, dass hier die Willkür entscheiden könnte. Eine moralische Bindung besteht hier wie für den Gesetzgeber so auch für die dem Gesetze Unterworfenen. Beide haben der Gerechtigkeitspflicht zu gehorchen: der Gesetzgeber, indem er bei dem Erlass der Gesetze ihr von der Gerechtigkeitsordnung gefordertes Ziel, das Gemeinwohl, nicht aus dem Auge verliert¹⁾; die Unterworfenen, indem sie sich erinnern, dass der Gehorsam gegen die Gesetze eine Gerechtigkeitspflicht ist, die sie erfüllen müssen, wenn nicht der Bestand jeglicher Staatsordnung in Frage gestellt werden soll²⁾. Selbst das verletzte Rechtsempfinden möge sich unter Umständen dem ungerechten Gesetz beugen, um Aufruhr und Gefahr zu vermeiden³⁾. — Doch von diesem opportunistischen Ratschlag abgesehen ist Thomas der festen Überzeugung, dass die staatliche Gesetzesordnung wirklich eine Rechtsordnung, d. h. irgendwie aus dem idealen Begriff des natürlichen Rechts abgeleitet werden soll und muss, und dass eine solche Rechtsordnung ein unantastbares Gut ist. Der Gedanke ist ihm also unerfindlich, dass der Staat von sich aus nur durch seine Macht Recht schaffen könnte⁴⁾. — Gesetze kann er schaffen, aber diese können nur die nach Zeit und Umständen geforderte Anwendung der Rechtsordnung sein, die der Mutterboden aller staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung ist⁵⁾. Diese Rechtsordnung ist unverbrüchlich und unvergänglich, der Ausdruck des ewigen Naturgesetzes und des göttlichen Willens. Was diesem Naturrecht widerstrebt, das ist nicht mehr

¹⁾ S. th. II, 1 q. 96 a 6, „omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem et in tantum obtinet vim et rationem legis, secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet“. Cf. l. c. a 3 u. l. c. q. 90 a 2 u. 4. Vgl. auch Abschnitt VIII „de legibus“ in der zitierten Abhandlung von Nik. Thoemes.

²⁾ S. th. II, 2 q. 104 a 6.

³⁾ L. c. „propter vitandum scandalum vel periculum“.

⁴⁾ Vgl. hierzu die treffenden Bemerkungen bei Antoniades, § 29, S. 84, u. auch Troeltsch, a. a. O., S. 305 f., Anmerkung 133.

⁵⁾ So steht also hinter allem positiven Recht der ideale Begriff des Naturrechts. Die lex humana führt die Prinzipien des Naturrechts im einzelnen aus, teils als blosse „conclusiones“ im ius gentium, teils durch Anwendung auf Einzelfälle (determinationes) im ius civile. Cf. S. th. II, 1 q. 95 a 2 u. 4, q. 99 a 3; II, 2 q. 57 a 2 u. 3. Dazu Gierke, a. a. O., S. 612, Anmerkung 259, W. Müller, S. 21, und vortrefflich Antoniades, § 27, p. 76 f.

Gesetz, sondern einfach Gesetzesverderbnis¹⁾. — Seine formale Gültigkeit hat darum jedes menschliche Gesetz durch den Nachweis zu erbringen, dass es sich aus dem göttlichen Gesetz oder aus dem Naturgesetz ableiten lässt, seine materiale Gültigkeit wird aus seiner Zweckbestimmung erkannt, dem Gemeinwohl zu dienen²⁾. Wo ein Gesetz diesen Bedingungen nicht entspricht, ist es ungültig und besitzt keine verpflichtende Gewalt³⁾. — Damit aber stellt uns Thomas vor die Konfliktsfrage: wie sollen sich die Untertanen eines Staatswesens gegenüber einer gesetzgebenden Macht verhalten, deren Gesetze offenkundig ungerecht sind und dem göttlichen Recht oder dem Naturgesetz widersprechen?

In ihrer Allgemeinheit ist die Frage nach den geschilderten Voraussetzungen schon entschieden. Ein Gesetz, dem die formalen oder materialen Bedingungen zu seiner Gültigkeit fehlen, kann an sich niemanden verpflichten. — Dennoch trägt Thomas offensichtlich Bedenken, diese Folgerung im Sinne der vorbehaltlosen Anerkennung eines aktiven Widerstandsrechts gegen ungerechte Gesetze und Regierungsmassnahmen zu ziehen. Unter Umständen, so meint er, unter Berufung auf Math. 5, 40 f., könne man von seinem Rechte zurücktreten und sich der Gewalt fügen⁴⁾. Das sei insbesondere dann zu empfehlen, wenn Widerstand und Aufruhr dem Volke am Ende mehr Schaden brächten als die passive Unterwerfung unter eine tyrannische Regierung⁵⁾. Er erinnert an die Stelle des zweiten Petrusbriefes, wonach man nicht nur den guten und gemässigten, sondern auch den schlimmen Herrschern sich unterwerfen müsse. Auch das Verhalten der Christen gegenüber den römischen Kaisern in der Zeit der Christenverfolgungen scheint ihm ein Beweis dafür zu sein, dass die passive Duldung des Unrechts mehr der christlichen Gesinnung entspreche als Widerstand und Aufruhr⁶⁾. Nur in persönlicher Notwehr und in schuldloser Selbstverteidigung, so erklärt er in anderem Zusammenhange, sei gewaltsamer Widerstand, ja selbst die Tötung eines Tyrannen gestattet. Nur dürfe

¹⁾ „iam non erit lex, sed legis corruptio“. S. th. II, 1 q. 95 a 2.

²⁾ S. th. II, 1 q. 95 a 3, cf. 96 a 4; II, 2 q. 104 a 6.

³⁾ S. th. II, 1 q. 96 a 4 u. 6.

⁴⁾ L. c. a 4.

⁵⁾ S. th. II, 2 q. 42 a 2 ad 3, de regim. princ. I, 6.

⁶⁾ De regim. princ. I, 6. — Der Aufruhr als solcher gilt ihm als Tod-sünde (peccatum mortale), S. th. II, 2 q. 42 a 1 u. 2.

auch dann der Tod des Tyrannen nicht eigentlich Absicht, sondern nur ein zufälliges Ergebnis des Kampfes sein ¹⁾. Schwerlich wird man hiernach Thomas zu den Verfechtern der im Mittelalter weit verbreiteten Theorie von der Erlaubtheit des Tyrannenmordes zählen dürfen ²⁾. — Die Selbsthülfe einzelner gegenüber tyrannischer Willkür scheint ihm in allen Fällen ein für den sittlichen und sozialen Bestand des Staates bedenkliches Mittel ³⁾.

¹⁾ S. th. II, 2 q. 64 a 7, „cum moderamine inculpatae tutelae“ ist die Selbstverteidigung erlaubt, und zwar selbst dann, wenn dabei die Gefahr besteht, den Gegner zu töten, „quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae“. Auch dann darf aber die Tötung nicht die eigentliche Absicht (*finis*), sondern nur ein zufälliges (*per accidens*) Ergebnis des Kampfes sein. Vgl. hierzu Max Lossen, Die Lehre vom Tyrannenmord in der christlichen Zeit. Festrede zur Feier des 135. Stiftungstages der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München, 1894, S. 15.

²⁾ Zwei Stellen in seinen Schriften scheinen allerdings sich für die Erlaubtheit des Tyrannenmordes auszusprechen. Die wichtigste findet sich in der Jugendschrift des Thomas, dem Sentenzenkommentar II, Sent. d. 44 q. 2 a 2. Sol. obj. 4 u. ad 4 u. 5. Hier wird die Frage erörtert, ob jemand einem gewaltsamen Usurpator gehorchen müsse, und dabei auf Cicero, *de officiis* I, c. 8, § 26, verwiesen, der die Mörder Cäsars als Tyrannenmörder lobt. Aber Thomas bemerkt dazu, dass dieses Lob eben nur darum gerechtfertigt sei, weil Cäsar als Usurpator nur durch Gewalt und nicht auf dem Wege des Rechtes zur Herrschaft gelangt sei. Daher konnten seine Mörder glauben, durch ihre Tat das Vaterland zu retten. — Ganz anders liegt die Frage gegenüber dem zwar rechtmässigen, aber ungerecht regierenden Herrscher, also dem Tyrannen im ethischen Sinne. (Müller, a. a. O., S. 73.) Hier entscheidet sich Thomas offensichtlich gegen das Recht des Tyrannenmordes, siehe *de regim. princ.* I, 6. Denn die von Lossen, a. a. O., S. 45, Anmerkung 17, angeführte Äusserung aus Kapitel 10 der gleichen Schrift, „*fortassis autem nec fidelitati contrarium reputabitur secundum opinionem multorum, si tyrannicae nequitiae qualitercumque obvietur*“, ist so unbestimmt gehalten, dass daraus nichts gefolgert werden kann. — Entscheidend ist meines Bedenkens die Tatsache, dass er die von den Anhängern der Erlaubtheit des Tyrannenmordes wie Johannes von Salisbury zur Begründung ihrer Theorie angeführten alttestamentlichen Beispiele als nicht stichhaltig abweist, sie durch das Gegenbeispiel widerlegt, dass die Mörder des Königs Joas nach dem Gesetz gestraft worden seien und im übrigen die Theorie aus dem Neuen Testament und dem Verhalten der alten Christen als unchristlich erweist. *De regim. princ.* I, 6. — Für Johannes von Salisbury siehe *Polycrat.* III, 15 (eine sehr merkwürdige Begründung), IV, 1—3 VIII, 17—20; vgl. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis, S. 160 f., 349; Lossen, S. 12 f.

³⁾ *De regim. princ.* I, 6. Im ganzen kann bei Thomas nur von einem „sehr verklausulierten Revolutionsrecht“ gesprochen werden, vgl. Troeltsch, a. a. O., S. 309, Anmerkung 134.

Anders allerdings wenn der Staat als Gemeinwesen selbst seine Interessen gegenüber der Willkür des Tyrannen zu schützen unternimmt. Verkennt dieser seine Pflicht gegenüber dem Staatswesen, stellt er seine persönlichen Launen, seine selbstsüchtigen Wünsche höher als das allgemeine Wohl, so kann die Gemeinschaft, die ihn oder seine Dynastie zur Herrschaft berufen, „publica autoritate“ und ohne Verletzung des Treuverhältnisses seine Absetzung verfügen. Von einer Verletzung der Treue gegenüber dem Fürsten könne in diesem Falle schon darum nicht geredet werden, weil dieser zuerst als „minister publicae utilitatis“¹⁾ Pflicht und Treue verletzt habe. Mit Beispielen aus der römischen Geschichte erläutert Thomas das Recht dieses Verfahrens²⁾. — Wir sehen, sein monarchischer Patriarchalismus findet seine Grenzen in dem Augenblick, wo er zu dem idealen Staatszweck in Gegensatz gerät. Stellt sich, so dürfen wir den thomistischen Gedanken ausführen, der Fürst ausserhalb des sittlichen Rechtsverbandes, den die Staatsgemeinschaft darstellt, so verliert er auch sein Recht innerhalb dieser Gemeinschaft. Seine Verfügungen verlieren „per contrarietatem ad bonum humanum“³⁾ Gesetzeskraft, er selbst seine beherrschende Stellung im Gemeinwesen, mit der er ja diesem, nicht sich selbst dienen sollte. — Im Zusammenhang mit diesen Erörterungen streift Thomas auch die Frage, wie der Entartung der Monarchie in die Tyrannis vorgebeugt werden könne, und er empfiehlt zu diesem Zweck eine Beschränkung der monarchischen Gewalt⁴⁾. — An anderer Stelle hat er sich zugunsten einer „gemischten“ Verfassung ausgesprochen, in der neben dem Könige ein vom Volk nach Massgabe ihrer Tüchtigkeit gewählter Kreis von Aristokraten die Regierungsgewalt auszuüben hätte⁵⁾. Wichtiger jedoch als die Tatsache, dass sich Thomas in gewissem Sinne als Anhänger der modernen konstitutionellen Monarchie

¹⁾ De regim. princ. I, 14.

²⁾ L. c. I, 6. Auch im Kommentar zur Politik spricht sich Thomas für das Recht der Revolution in diesem Sinne aus, S. 487, 553 u. 593, b. Baumann S. 133, 141 u. 137.

³⁾ S. th. II, 1 q. 96 a 4.

⁴⁾ De regim. princ. I, 6.

⁵⁾ S. th. II, 1 q. 95 a 4, 3, q. 105 a 1; vgl. dazu Gierke, a. a. O., S. 577, Anmerkung 165; Antoniades, S. 21 ff.; Müller, S. 85 f.; Endres, J. A.; Thomas von Aquin, S. 80, und des gleichen Verfassers Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im Abendlande, S. 150 f.

zu erkennen gibt, ist seine Annäherung an den Gedanken der Volkssouveränität, den er damit vollzieht. Nicht dass er ihn klar ausgesprochen oder durchgebildet hätte. Die rationalistische Konstruktion, wonach der Staat durch ein „pactum subiectionis“ entstanden sei, demzufolge das Volk die Herrschaftsbefugnisse auf den Fürsten übertragen habe, liegt ausser seinem Gesichtskreise¹⁾. Wohl aber gilt ihm der Staat als ein Zweckgebilde, dessen Ziel die Wahrung des Gemeinwohls für die von ihm befasste Gemeinschaft im ganzen ist. Für dieses Zweckgebilde die geeignete Verfassung, die beste Form zu finden, ist Sache der praktischen Vernunft²⁾ und kann der Entscheidung eines einzelnen oder auch eines vom Volke gewählten Vertretungskörpers anheimgegeben werden. Aber Recht und Verfassung, die so gebildet werden, sind menschlichen Ursprungs³⁾. In eigentümlicher Weise schiebt auch hier wieder Thomas die Begriffe des absoluten und des relativen, den geschichtlichen Bedingungen angepassten Naturrechts ineinander. Denn absolutes Naturrecht und darum auch für die Menschheit vor dem Sündenfalle eine Notwendigkeit, ist die Geltung einer gesetzlichen Ordnung, die Herrschafts- und Unterordnungsverhältnisse mit sich führt; sie ist dann allerdings ein *dominium*, bzw. ein *subiectio liberorum*⁴⁾. Dagegen ist die Art, wie nun unter den Verhältnissen dieser der Sünde, insbesondere dem selbstsüchtigen Begehren einzelner anheimgegebenen Welt die Herrschaft in einem Staate begründet und ausgeübt wird, so sehr menschlichen Rechtes, dass sie in einen vollen Widerspruch zu der von dem absoluten Naturrecht geforderten idealen Staats-

¹⁾ Zu den mittelalterlichen Theorien über die Entstehung des Staates vgl. Gierke, a. a. O., S. 228 f. Die Theorie des „pactum subiectionis“ findet sich bei dem jüngeren Zeitgenossen des Thomas von A., Engelbert v. Volkersdorf, Abt von Admont, 1250—1311, *de ortu, progressu et fine imperii liber*, c. 2. In späterer Zeit vertreten sie Marsilius von Padua, Occam, Nicolaus Cusanus u. a., siehe Gierke, S. 569, Anmerkung 138, S. 570 f., 573, Anmerkung 151, S. 579 f., 589 f.

²⁾ *Comm. ad. Polit.*, p. 366, „ratio . . . constituens civitatem“, u. l. c. I, 1, cf. Aristoteles *Polit.* I, 2 1253 a 29, „civitates sunt institutae humana industria“. Dazu die ganz rationalistische und utopische Konstruktion *de regim. princ.* I, 13.

³⁾ *S. th.* II, 2 q. 10 a 10. „Considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano.“

⁴⁾ *De regim. princ.* I, 1, cf. *S. th.* I, q. 96 a 4.

ordnung treten kann, die Gerechtigkeit und Gemeinwohl zum Ziele nehmen soll¹⁾. — Wo dieser Widerspruch offen zutage tritt, da mag das Volk zur Selbsthülfe greifen, um dem durch die Tyrannenherrschaft verletzten staatlichen Rechtsgedanken zu seinem Recht zu verhelfen.

Thomas bespricht nun auch die Möglichkeit, dass die Macht des Volkes zu solcher Selbsthülfe gegenüber der Gewalt des Tyrannen nicht ausreicht. Für diesen Fall empfiehlt er das Gebet als das beste Mittel, das Herz des Tyrannen durch die göttliche Gnade zur Milde zu stimmen oder in einer anderen Art die Hülfe Gottes zu erlangen²⁾. Daneben aber kennt er noch einen anderen Weg, um sich gegen tyrannische Willkür zu sichern. Er deutet ihn etwas unbestimmt an mit dem Satze: „Gehört es zum Recht eines Oberen, für die Gesellschaft einen König auszuersuchen, so ist von ihm Hülfe gegen des Tyrannen Bosheit zu erwarten.“ Er erläutert ihn dann durch ein Beispiel aus der jüdischen Geschichte aus der Zeit des Augustus und Tiberius³⁾. An anderer Stelle ist Thomas sehr viel deutlicher geworden und hat mit seiner Meinung, wie das in dem angeführten Satz angedeutete Verfahren auch für seine Zeit wirksam gestaltet werden könne, nicht zurückgehalten⁴⁾. — Denn auch der Begriff des Tyrannen ist noch einer Verdunkelung fähig, dann nämlich, wenn dieser nicht nur das menschliche, sondern auch das göttliche Recht offen verletzt, indem er vom Glauben abfällt und seine Untertanen zur Idolatrie verführt. Dann gilt schon für diese die unbedingte Pflicht, ihm den Gehorsam zu versagen und offenen Widerstand zu leisten⁵⁾. Aber Gericht und Urteil hat in diesem Falle der zu sprechen, der zur Wahrung des gött-

¹⁾ Am deutlichsten stellt diese Unterscheidung der Sentenzenkommentar heraus. II Sent. 44 q. 1 a 2 Sol., q. 2 a 2 Sol. Hier wird scholastisch die Form der Herrschaft, die als solche dem göttlichen Naturgesetz entstammt, von der menschlichen Art ihres Ursprungs und ihrer Ausübung unterschieden. Einen ganz ähnlichen Gedankengang verfolgt der Kommentar zum Römerbrief (in ep. ad Rom. 13, 1); vgl. hierzu: Antoniades, a. a. O., S. 98 f.

²⁾ De regim. princ. I, 6 (letzter Abschnitt).

³⁾ L. c.

⁴⁾ Dass Thomas unter dem „Oberen“, von dem Hülfe gegen die tyrannische Herrschaft zu erwarten sei, in erster Linie den römischen Papst gemeint habe, bemerkt mit Recht Lossen, a. a. O., S. 15.

⁵⁾ S. th. II, 1 q. 96 a 4, unter Berufung auf Apostelgesch. 4, 19.

lichen Rechtes auf Erden berufen ist, der Papst. Die von ihm verfügte Exkommunikation gegen einen vom Glauben abgefallenen Fürsten entbindet dessen Untertanen ipso facto von der Gehorsamspflicht und dem ihm geleisteten Treueide¹⁾. Die Strenge des kirchlichen Verfahrens wird durch die Gefahr begründet, dass der Glaubensabfall des Fürsten auch die ihm Untergebenen zu gleichem Schritt veranlassen könnte. Aus eben diesem Grunde kann die Kirche auch nicht dulden, dass ein ungläubiger Herrscher ein schon im christlichen Glauben lebendes Volk seiner Herrschaft unterwerfe²⁾. Nur dann ist eine solche Herrschaft rechtlich zulässig, wenn sie schon bestand, ehe die ihr Unterworfenen den christlichen Glauben annahmen. Aber auch in diesem Falle ist die Kirche befugt, durch eine Anordnung oder eine feierliche Sentenz dieses Recht aufzuheben, weil die Ungläubigen mit Recht wegen ihres Unglaubens die Herrschaft über die Gläubigen zu verlieren verdienen³⁾. Ergänzen wir diese Sätze noch durch die Äusserung, dass die Kirche auch wegen zeitlicher Schädigungen des Nächsten, insofern in ihnen eine Todsünde gegen das Gebot der Liebe begangen werde, die Strafe der Exkommunikation verhängen kann⁴⁾, und erinnern wir uns der Tatsache, dass ein Exkommunizierter nach mittelalterlich-kirchlichem Recht ohne weiteres seine Herrschaftsrechte verlor⁵⁾, so sehen wir Thomas in bedenklicher Weise sich der Wikliffitischen Lehre nähern, wonach ein Herrscher in Todsünde kein wahrer Herrscher mehr sei⁶⁾. Wohl hat er sich dieser Folgerung erwehrt⁷⁾, mit seinem System aber ist sie unweigerlich verwachsen. Denn diesem sind die

¹⁾ S. th. II, 2 q. 12 a 2, „quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis, quo ei tenebantur“.

²⁾ S. th. II, 2 q. 10 a 10, „nullo modo permittit ecclesia, quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercunque eis praeficiantur in aliquo officio“.

³⁾ L. c. Die gegenteilige Behauptung bei Müller, a. a. O., S. 31, ist unrichtig.

⁴⁾ „Ecclesiae licet pro temporalibus damnis excommunicare,“ Tom. VII, p. 815. Dist. 18 q. 2 a 1 questiunc. 3. Dazu die Begründung l. c. p. 816 sol. (Edit. Parm. 1852 ff.), b. Thoemes, Commentatio etc., p. 138.

⁵⁾ Decret. Grat. c. 4 C., XV, q. 6, siehe Müller, S. 48 f., Anmerkung 5.

⁶⁾ Art. damn. 15 u. 17, b. Gierke, a. a. O., S. 566, Anmerkung 130.

⁷⁾ S. th. II, 2 q. 12 a 2 obj. 3 u. ad 3; vgl. Müller, a. a. O., S. 71.

rechtlichen Wirkungen der religiös-sittlichen Strafgewalt der Kirche nun einmal einverleibt. Das Exkommunikationsrecht der Kirche korrespondiert eben auch in seinen Folgen der Strafgewalt des Staates gegen den Verbrecher¹⁾.

Am sinnfälligsten tritt dieses Verhältnis in dem Ketzerrecht der Kirche zutage, zu dessen dogmatischen Anwalt sich Thomas gemacht hat. Seine Ausführungen aber sind von der Anschauung geleitet, dass der Staat ein Glaubensstaat und darum zum rechtlichen Schutz des religiösen und kirchlichen Lebens verpflichtet ist²⁾. Die Kirche hinwiederum erscheint als ein Rechtskörper, der nach seiner Zweckbestimmung und seinen Befugnissen allen anderen Rechtsverbänden, insbesondere dem Staat, überlegen ist³⁾. Zwar soll jene keine Gewaltpolitik für den Glauben in dem Sinne treiben, dass sie sich für die zwangsweise Bekehrung der Heiden und Juden bemühte⁴⁾, aber im Bereiche ihrer Gemeinschaft kann sie keine Zerstörung des Lebensgrundes, den sie im christlichen Glauben besitzt, dulden⁵⁾. Schon gegen die Schismatiker, die sich der rechtlichen Einheit und Regierung der Kirche entziehen, will Thomas mit Zwangsmassnahmen

1) S. th. II, 2 q. 99 a 4 ad 2, „oportuit supra poenam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem poenam, ad coerendum homines qui spiritualia contemnunt“.

2) Bedingung für die Gültigkeit eines Gesetzes ist „quod religioni congruat“, S. th. II, 1 q. 95 a 3; es ist ungültig und nicht verpflichtend „per contrarietatem ad bonum divinum“, l. c. q. 96 a 4; cf. de regim. princ. I, 14 u. 15, „principes saeculares ex officio ecclesiam defendere debent“. Tom. XV, p. 5, Opusc. 1, b. Thoemes, p. 138. Äussere Gottesverehrung ist für Thomas schon eine Forderung des Naturgesetzes (S. th. II, 2 q. 85 a 1, q. 81 a 2 ad 3; S. c. Gent. III, 120), die der Staat natürlich unter seinen Schutz zu stellen hat. Über den Charakter des thomistischen Staatsbegriffs als Glaubensstaat siehe Müller, a. a. O., S. 38 f.

3) „ecclesia Christi est inter omnes republicas ant societates recte ordinatas a Christo superior“, s. Gerson Op. III, p. 27. Randuf de mod. un. c. 2 ib. II, p. 163, b. Gierke III, 540, Anmerkung 51.

4) S. th. II, 2 q. 10 a 8, mit der Begründung „quia credere voluntatis est.“

5) „infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur . . . sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant, quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt“, l. c. — Daher kann die Kirche nur aus äussern Rücksichten, niemals prinzipiell Toleranz gegen Ungläubige und Häretiker üben, l. c. a 11. Der Verkehr mit Apostaten ist durchaus verboten. S. th. II, 2 q. 10 a 9.

eingeschritten wissen¹⁾. Gegen die Häretiker scheint ihm die Anwendung der Todesstrafe eine Forderung des Selbstschutzes für die Kirche²⁾. Wenn die weltliche Macht die Geldfälscher mit dem Tode bestrafe, um wieviel mehr verdienten das die der Häresie Überführten, die mit dem Glauben das Leben der Seele fälschten³⁾. Er beruft sich auf die Äusserung des Hieronymus, Arius sei nur ein Funke gewesen; da man ihn aber nicht so gleich ausgelöscht habe, sei durch ihn der ganze Erdkreis in Brand gesetzt worden⁴⁾. Das Wort des Herrn, man solle das Unkraut wachsen lassen bis zur Ernte, um nicht mit ihm auch den Weizen zu verderben, scheint der orthodoxen Selbstgewissheit des Thomas kein Hindernis für das von ihm geforderte Verfahren, da ja das schädliche Wesen der Häretiker für die Kirche vollkommen kenntlich und somit die Gefahr einer Verwechslung mit den Gläubigen gar nicht vorhanden sei⁵⁾. Nur darin prägt sich auch für ihn der ursprünglich rein geistliche und religiöse Charakter der Kirche aus, dass ihre Diener sich an der Vollstreckung der Todesurteile unmittelbar nicht beteiligen dürfen⁶⁾. Diesen „Teil der heiligen Pflichten“ überlassen sie nach einem Worte des Johannes von Salisbury, der weltlichen Gewalt, da er den Händen des Priestertums unwürdig erscheint⁷⁾.

Die Dienstpflicht, die der Staat der Kirche auf dem Gebiete des Glaubensschutzes zu leisten hat, ist im übrigen eine allgemeine, aus dem Verhältnis beider Gewalten erwachsene Notwendigkeit. — Wir haben zuvor darauf hingewiesen, dass sich der mittelalterliche Kirchenbegriff als ein so umfassender darstellt, dass er die ganze Menschheit umschliesst⁸⁾. Die ein-

¹⁾ S. th. II, 2 q. 39 a 4. obj. 3.

²⁾ S. th. II, 2 q. 11 a 3. Rückfällige Apostaten sind daher selbst im Falle ihrer erneuten Bekehrung mit dem Tode zu bestrafen. L. c. a 4 ad. 1.

³⁾ S. th. II, 2 q. 11 a. 3.

⁴⁾ L. c.

⁵⁾ L. c.

⁶⁾ S. th. II, 2 q. 64 a 4 u. q. 99 a 4. Siehe auch K. Werner, a. a. O., II, 595.

⁷⁾ Polycrat. IV, 3: „Est ergo princeps sacerdotii quidem minister et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quae sacerdotii manibus videtur indigna.“

⁸⁾ Siehe hierzu meine Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur. IV. Internat. Kirchl. Zeitschrift, 1917, S. 227.

zelen Staaten und staatlichen Gewalten sind ihm eingegliedert und untergeordnet. Denn räumlich und zeitlich ist das Wesen der Kirche das übergreifende¹⁾. Auch in seinem Werte und in seiner Zweckbestimmung steht es weit höher als das im Naturgrund verankerte Wesen des Staates. Geistig-sittlich und metaphysisch ist es diesem überlegen. Denn die Kirche beruht auf unmittelbarer göttlicher Stiftung und Offenbarung. Das Gesetz Christi, das sie der Welt verkündet, bedeutet die absolute Vollendung des geistig-sittlichen Lebens. Dagegen erscheint das Naturgesetz nur als eine Ableitung aus dem göttlichen Gesetz. Dazu ist es im Staate, wo es sich auswirkt, noch gehemmt durch die Wirkung der Sünde, in seiner Anwendung beschränkt durch die zeitlichen Bedingungen des geschichtlich-sozialen Lebens. — Daher bedarf der Staat — will er nicht auf der niederen Stufe des Naturstaates stehen bleiben — der Leitung durch die göttlich inspirierte Kirche. Wie die Seele dem Körper Richtung und Ziel der Bewegung vorschreibt, so soll auch die geistliche der weltlichen Gewalt selbst in weltlichen Dingen ihre Weisungen geben²⁾. Bedarf doch ganz allgemein die natürliche Vernunft der göttlichen Erleuchtung und Offenbarung, um über die der Philosophie erreichbare Erkenntnisstufe zur letzten Wahrheit, die uns allein die Theologie enthüllt, fortzuschreiten. Erst diese — die heilige Weisheit der Kirche — zeigt uns das letzte übernatürliche Ziel unseres Denkens und Wollens: die Seligkeit, die im Genusse der göttlichen Wahrheit liegt³⁾. So erreichen denn alle menschlichen Ordnungen und Kräfte ihre letzte Vollendung, indem sie sich von dem Gnadenlicht der Kirche durchdringen

1) *Ecclesia catholica universalis ad locum, quia est per totum mundum.* Dabei wird noch unterschieden zwischen der Kirche auf Erden, im Himmel und im Purgatorium. — *universalis ad condicionem hominum*: denn ihr gehören alle an; *est universalis quantum ad tempus*: sie dauert bis zum Ende der Welt; „*post consummationem saeculi remanebit in coelo*“. Tom. XVI, Opusc. 7, art. Sanct. Eccles. Cathol. b. Thoemes, l. c. p. 111 f.

2) „*Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae*“. S. th. II, 2 q. 60 a 6 ad. 3. Das schon in der alten Kirche verwandte, übrigens stoischem Gedankenkreise entstammende Bild ist im Mittelalter sehr häufig. Siehe Müller, S. 46, Anmerkung 1, Gierke III, 526. Anmerkung 20. Ähnliche Vergleiche namentlich auch bei Johannes von Salisbury, Polycrat. V, 1 ff., siehe Schaarschmidt a. a. O., S. 347 f.

3) *de regim. princ.* I, 14, vgl. Johannes von Salisbury, Polycrat. IV, 6 und S. th. II, 1 q. 91 a 4.

und erleuchten lassen. Für die thomistische Weltanschauung aber ist es selbstverständlich, dass sich dieses Stufenverhältnis, das für das natürlich gebundene Wesen des Staates in seinem Verhältnis zu dem übernatürlichen Wesen der Kirche gilt, in einem rechtlichen Verhältnis der Unter- und Überordnung beider Mächte zueinander auswirkt. Solange die Gottesverehrung wie bei den Heiden und Juden den Gewinn zeitlicher Güter zum Zweck hatte, so führt die Schrift über das Fürstenregiment aus, war die gegebene Folge, dass die Priester den Königen untertan waren. Im neuen Bunde dagegen, wo durch das Priestertum die Menschen zu den jenseitigen himmlischen Gütern geführt werden, „müssen im Gesetz Christi die Könige den Priestern unterworfen sein“. Denn mag auch die höchste Leitung der menschlichen Dinge dem Könige übertragen bleiben, das Ziel durch tugendhaftes Leben Gott und die Seligkeit zu erlangen, ist nicht Sache einer menschlichen, sondern der göttlichen Leitung und Regierung, daher des Gottmenschen Jesu Christi. Von ihm aber ist das königliche Priestertum auf die Priester, hauptsächlich aber „den Oberpriester, den Nachfolger des Petrus, den Stellvertreter Christi, den römischen Bischof übergegangen, dem alle Könige des christlichen Volkes untertan sein müssen wie dem Herrn Jesu Christo selber“¹⁾. Die kirchlich überragende Stellung des Papstes²⁾ greift also auch auf das Gebiet der weltlichen Regierung über. Ihm kommt der Gipfel der geistlichen wie der weltlichen Gewalt zu³⁾. Er erscheint geradezu als der universelle Monarch des ganzen christlichen Volkes, ja von Rechts wegen der ganzen Welt⁴⁾. Die Fürsten sind nur seine Vasallen⁵⁾. — Der rechtlichen Bedeutung dieser Sätze, die den Dualismus beider Gewalten im Prinzip aufheben

¹⁾ de regim. princ. I, 14. „Huius ergo regni ministerium . . . non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo Sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo“.

²⁾ Siehe hierzu namentlich S. c. Gent. IV, 76, und Thoemes l. c. XI. de papa, p. 122 ff.

³⁾ II. Sent. dist. 44 ad 4. „Papa qui utriusque potestatis apicem tenet scilicet spiritualis et saecularis“.

⁴⁾ „papa universalis monarcha totius populi Christiani et de iure totius mundi.“ Weitere Belege für diese Meinung b. Gierke III, S. 522, Anmerk. 12.

⁵⁾ „in isto (scil. christiano) tempore reges sunt vasalli ecclesiae“ Quodlib. 12 q. 13 a 19 ad 2 et Thoemes p. 149.

und die weltliche Macht nur noch als Lehensträger der geistlichen erscheinen lassen¹⁾, ist Thomas nicht weiter nachgegangen²⁾. Auch für unsere Betrachtung ruht ihr Wert vor allem darin, dass sie den Abschluss des politischen Lebenssystems darstellen, durch das Thomas die Lösung aller in das Staatsleben eingreifenden sittlichen Fragen gesichert weiss.

Wir haben gesehen, wie er diese Lösung in einer Reihe von entscheidenden Fragen gesucht und gefunden hat. Nun gilt es in einem abschliessenden Überblick über das Ganze seines Systems sich Klarheit darüber zu verschaffen, welche Werte es dem einzelnen und der staatlichen Gemeinschaft gibt und belässt; es gilt weiter ein Verständnis dafür zu gewinnen, welche Werte Thomas durch die kirchliche Disziplinierung des gesamten sozialen Lebens sicherstellen möchte. Dabei wird sich zeigen, dass sich diese Werte insgesamt auf den Begriff des göttlichen Gesetzes stützen und von ihm getragen werden.

Das Individuum lebt im Staate; aber sein geistig-sittliches Leben geht nicht im Staate auf. Vielmehr lässt sich sagen, dass sein höchstes Ziel — die Beseligung in Gott — ganz individualistisch gefasst ist³⁾. Kann sie doch nur von der Einzelseele für sich erfahren werden. Der weltabgewandte Mönch scheint daher in der Lebensform der *vita contemplativa* die Höhe der christlichen Ethik für Thomas zu bedeuten. — Aber auch die Seligkeit kennt Abstufungen ihres Wesens. Ihre niederen Grade können auch weniger vollendeten Individuen zufließen,

¹⁾ Dazu Gierke III, 529. Anmerkung 23.

²⁾ Vgl. hierzu Cl. Bacumker, *Die christl. Philosophie des Mittelalters*, 1913, S. 402, dessen Formulierung uns nicht zutreffend scheint.

³⁾ Umgekehrt erstreckt sich auch die göttliche Vorsehung nicht nur auf das gattungsmässige, sondern auch auf das individuelle Handeln der vernünftigen Kreatur, also auch des Menschen. S. c. Gent. III, 113. "*Sola creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.*" Begründet wird das damit, dass die vernünftigen Wesen die andern Geschöpfe überragen „*et in perfectione naturae et in dignitate finis*“. „*in perfectione naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum. . . . in dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum.* S. c. Gent. III, 111. Damit ist der individuelle Selbstwert der menschlichen Natur von Thomas anerkannt, vgl. übrigens auch meine Abhandlung: *Thomas von Aquin, sein Verhältnis zum Christentum und zur Philosophie.* „*Internat. kirchliche Zeitschrift*“, 1911. S. 48.

so dass Thomas an der Behauptung festhalten kann: die Seligkeit sei das Ziel für *alle*, die in der kirchlichen Gemeinschaft durch Glauben und Liebe miteinander verbunden sind.

Im Rahmen dieser Gemeinschaft hat nun auch der Staat seine sittliche Aufgabe zu erfüllen. Gerade darin offenbart sich sein Wesen als „vollkommene Gemeinschaft“¹⁾, dass er die sittliche Erziehung des einzelnen gewährleistet. So will denn Thomas auch den Jugendunterricht zur Staatsaufgabe gemacht wissen²⁾. Aber darüber hinausgreifend ist der Staat als sittlicher Erzieher für alle gedacht. Wird doch das tugendhafte Leben der Bürger geradezu als Staatszweck erklärt. Verwirklicht aber wird dieser, indem alle dem Gemeinwohl dienen. Die Unterstellung aller Sonderinteressen und Handlungen unter das Gemeinwohl führt zur Gerechtigkeit, d. i. der Verfassung des Staates, die recht eigentlich sein sittliches Wesen darstellt. Sieht man nun aber näher zu, wie der Staat die ihm eigene Gerechtigkeit handhabt, so bemerkt man nur die im Grunde recht negativen Funktionen des Schutzes und der Abwehr³⁾. Hier stösst man auf die Tatsache, dass der Staat im Sündenstand hauptsächlich ein Gewaltwesen geworden ist und sich als solches behaupten muss. Das Recht der Selbsterhaltung wahrt er im „gerechten Krieg“ gegen Angriffe und Unbill von aussen⁴⁾. Der inneren Selbsterstörung begegnet er durch die Strafgewalt, die er gegen Verbrecher und Übeltäter übt. Dabei verdient hervorgehoben zu werden, dass Thomas sehr stark den erzieherischen Zweck der Strafe betont; sie soll der Besserung des Verbrechers dienen, oder wo das, wie bei der Todesstrafe, durch ihre Natur aus-

¹⁾ Civitas = communitas perfecta. S. th. II, 1 q. 90 a 2 u. 3. — II, 2 q. 65 a 2 ad 2. Comm. in proëm. ad polit. libr. Aristot., p. 366 (bei Thoemes, p. 48 f.), vgl. auch de regim. princ. I, 1. Troeltsch, S. 343.

²⁾ Thomas contra impugnantes c. 9. Comm. in Eth. Nik. VI, 11 (letzter Abschnitt), siehe Müller, a. a. O., S. 36.

³⁾ „Strenge Eingrenzung auf irdische Interessen und formale Gerechtigkeit“ kennzeichnet auch nach Troeltsch, S. 340, den thomistischen Staatszweck.

⁴⁾ Über die Lehre vom bellum justum siehe S. th. II, 2 q. 40 a 1. „utrum bellare sit semper peccatum“ und II, 2 q. 188 a 3, obj. 5. — Über die Art der Kriegsführung siehe II, 2 q. 64 a 7, q. 66 a 8 ad 1 u. q. 40 a 3. Verbot des Kriegsdienstes für Kleriker. II, 2 q. 40 a 2. Corp. Jur. Canon. c. 24. X. V., 12. de homicidio, siehe zur ganzen Frage Müller, S. 51 ff. Antoniadès § 33.

geschlossen ist, wenigstens eine abschreckende Wirkung üben¹⁾. Der Zweckmässigkeitsgedanke soll also für die strafende Gerechtigkeit der massgebende sein, wobei als höchster Zweck der Selbstschutz der staatlichen Gemeinschaft voranzustellen ist²⁾.

Eine Zweckmässigkeitsfrage ist für Thomas auch die Eigentumsordnung, die, nachdem sie einmal zugunsten des Privateigentums entschieden ist³⁾, aus Gerechtigkeitsgründen den Schutz des Staates für sich beanspruchen darf. Denn die Gerechtigkeit fordert, dass jedem erhalten bleibe, was sein ist⁴⁾. Dazu würde mangelnder Eigentumsschutz zu einer Auflösung der menschlichen Gesellschaft und des Staates führen⁵⁾. Allerdings ein absolutes Recht auf Sondereigentum und damit auch ein unbedingtes Recht zum Schutz dieses Eigentums erkennt Thomas nicht an. Für das absolute Naturrecht gilt der Gemeinbesitz. Aus ihm aber hat sich das Sondereigentum „per adinventionem rationis humanae“ instinktiv entwickelt als eine Notwendigkeit, die durch die menschliche Vernunft geboten wurde und daher auch zum Bestandteil des *ius gentium* geworden ist⁶⁾.

1) S. th. II, 1 q. 87 a 3 ad 2.

2) Selbstschutz der Gesellschaft als Zweck des staatlichen Strafrechts. S. c. Gent. III, 146, wo das in der mittelalterlichen Sozialphilosophie häufig gebrauchte Bild des Arztes, der ein schädliches Glied des Körpers zur Erhaltung seiner Gesundheit entfernt, verwandt wird, vgl. ferner S. th. II, 1 q. 96 a 2, II, 2 q. 64 a 2 ad 3. „hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam.“ — Auch die von Gott gewollte sittliche Weltordnung sieht in der Strafe ein Mittel zu ihrer Erhaltung. S. c. Gent. III, 144. S. th. II, 1 q. 87 a 1. — Daher sind die Richter „divinae providentiae executores“. S. th. II, 2 q. 64 a 2 ad 2. Strafzweck: *emendatio personae peccantis* und *quies reipublicae*. S. th. II, 2 q. 68 a 1, cf. S. c. Gent. III, 145.

3) Zweckmässigkeit des Privateigentums. S. th. II, 2 q. 66 a 2, cf. q. 57 a 3.

4) L. c. q. 66 a 5.

5) L. c. a 6.

6) S. th. II, 2 q. 66 a 2 ad 1. Hiernach sind „absolut betrachtet“ alle Güter ursprünglich in gemeinsamem Besitz, siehe O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, S. 214 u. 216, u. Antoniades, S. 64, cf. auch S. th. II, 2 q. 57 a 3. Der Sachverhalt erhellt am deutlichsten aus S. th. II, 1 q. 14 a 5, wo sich Thomas mit der Meinung des Isidorus (lib. V, Etymolog.) auseinandersetzt, dass *communis omnium possessio et una libertas* dem Naturrecht angehören; er bemerkt hierzu, dass eine *mutatio per additionem* auf diesem Gebiete eingetreten sei von der gleichen Art, wie durch die künstliche Bekleidung des von Natur nackten Menschen;

Aber dieses Recht bleibt immer ein relatives, aus Zweckmässigkeitserwägungen abgeleitetes, und in Fällen äusserster Not tritt daher das absolute Naturrecht des Gemeinbesitzes wieder in Kraft¹⁾. Ganz allgemein aber steht der Anerkennung des Sonder Eigentumsrechts die Verpflichtung zur Seite, aus dem eigenen Besitz die Notleidenden zu unterstützen²⁾. Mit merkwürdigen Vorbehalten hat jedoch Thomas diese Pflicht umgeben; sie gilt nur, wenn der Empfänger in einer sichtlich dringenden Notlage und kein anderer Helfer zur Hand ist und für den Gebenden nur wenn er Überfluss besitzt, der für ihn wahrscheinlicher Vermutung gemäss gegenwärtig nicht notwendig ist³⁾. Und zum Notwendigen gehört, wie besonders dargelegt wird, auch der standesgemässe Unterhalt für ihn und seine Angehörigen⁴⁾. Wir sehen hier, wie Thomas bei der Auslegung der christlichen Liebespflichten recht weltliche Überlegungen zu Wort kommen lässt. Aber das hängt wieder auf das engste zusammen mit seiner Teilung des Sittlichen in allgemein verbindliche Gebote und in Ratschläge, die nur für solche gelten, die den Weg der christlichen Vollkommenheit beschreiten wollen. Die Gebote aber lassen sich, falls das die weltliche Standesmoral erfordert, weitgehende Einschränkungen gefallen. — Hier macht sich eben ein ethischer Relativismus geltend, der die Forderungen des ab-

sie sei geboten „quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae“. — Die Behauptung M. de Wulfs (Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, n. 274, p. 253), „das Privateigentum gehört dem Naturrecht an“, ist somit nur unter der vorgelegten Einschränkung zulässig. — Nicht ganz zutreffend formuliert auch Gierke, a. a. O. S. 619, dazu Anmerkung 278. „Die Eigentumsordnung wurzelt in dem vom Staate schon vorgefundenen und aus dem reinen Naturrecht ohne seine Vermittlung abgeleiteten jus gentium, weshalb auch die Kraft dieser Ordnung erworbene Einzelbefugnis ihr Dasein keineswegs ausschliesslich dem Staat verdankt.“ — Die Anerkennung der im jus gentium gebotenen Ordnung schliesst den Beginn staatlichen Lebens in sich ein. Die Eigentumsordnung entsteht also gleichzeitig mit dem Staate als eine Ableitung aus dem jus naturale.

¹⁾ S. th. II, 2 q. 66 a 7, cf. Antoniadès, S. 65 f.

²⁾ L. c. a 2 und 7.

³⁾ S. th. II, 2 q. 32 a 5 ad 3.

⁴⁾ L. c. a 6. „dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem et statum propriae personae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit“, wobei dann der persönlichen Schätzung dessen, was dazu gehört, weitester Raum gelassen wird.

soluten Naturgesetzes nur in ihrer Anpassung an die oft recht fragwürdigen Bedingungen des sozialen Lebens gelten lässt. Für den ethischen Radikalismus des Christentums hat Thomas in der Welt keinen Raum ¹⁾; er ist auf das Ordensleben verwiesen und auch dort steht er unter der strengen Aufsicht der kirchlichen Disziplin ²⁾.

Wie wenig die thomistische Sozialphilosophie daran denkt, die sittlichen Gedanken des Christentums in politisch-soziale Programmforderungen umzusetzen, wird auf das schärfste durch ihre Stellung zur Sklaverei beleuchtet. Sie bringt gegen diese, wie das mittelalterliche Denken überhaupt, keinen prinzipiellen Widerspruch auf ³⁾. Die Sklaverei gehört zu den sozialen Lebensformen, die aus praktischen Gründen als nützlich anerkannt und deren rechtliche Gültigkeit ertragen werden muss ⁴⁾. Nur soweit nähert sich Thomas der altchristlichen Lehre, dass er wie Augustinus eine ursprüngliche Freiheit des Menschen nach dem absoluten Naturrecht behauptet ⁵⁾. Ihm zufolge war der

¹⁾ Daher behauptet Thomas auch der solchem Radikalismus entsprungene urchristliche Liebeskommunismus in Jerusalem sei von den Aposteln nur „per modicum tempus“ zugelassen worden, weil sie den baldigen Untergang der Stadt und des jüdischen Volkes und den nur vorübergehenden Bestand auch der christlichen Gemeinde daselbst vorausgesehen hätten; dagegen sei der Kommunismus an den Orten, wo die Kirche dauernden Bestand gewinnen sollte, von ihnen nicht eingeführt worden. S. c. Gent. III, 135.

²⁾ Zu vorstehenden Ausführungen vgl. auch Troeltsch, S. 348 ff.

³⁾ „Sklaverei und Sklavenhandel hat durch das ganze Mittelalter hindurch gedauert und ist von der Kirche niemals prinzipiell verworfen worden. Alle in theologischen Werken üblichen Verherrlichungen des Christentums, dass es im Mittelalter wenigstens die Sklaverei abgeschafft habe, beruhen auf krasser Unwissenheit oder verlogener Apologetik.“ Troeltsch, S. 356, Anmerkung 160, vgl. S. 313. Sehr wertvolles Material zu dieser Frage bietet: J. Buchmann, Die unfreie und die freie Kirche in ihren Beziehungen zur Sklaverei, zur Glaubens- und Gewissenstyrannie und zum Dämonismus. Breslau. 1873. § 4, S. 29 ff.

⁴⁾ S. th. II, 1 q. 94 a 5 ad 3. „distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae, et sic etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.“

⁵⁾ Zu Augustins Lehre vgl. E. Troeltsch: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. S. 150, Anmerkung. Thomas von Aquin. S. th. I. c. „communis omnium possessio et una libertas dicitur esse de iure naturali.“ cf. auch Innocenz III, de contemptu mundi I, 17. „Natura liberos genuit, sed fortuna servos constituit.“

Mensch zuerst *causa sui*¹⁾ und nur seinem Vernunftgebote verpflichtet. Erst in dem Augenblick, wo mit der Sünde die irrationalen Mächte der Sinnlichkeit über ihn Gewalt erhielten, verlor er die Herrschaft über sich selbst auch in dem weiteren Sinne, dass er nun fremder Dienstbarkeit unterworfen wurde²⁾. Aber neben dieser Erklärung läuft noch eine andere aus aristotelischem Gedankenkreise stammende einher. Hiernach gehören Unterordnungs- und Herrschaftsverhältnisse durchaus schon dem absoluten Naturrecht an, wie es auch vor dem Sündenfalle Geltung hatte. Jene sind aber eine Notwendigkeit des sozialen Lebens überhaupt, das ohne sie nicht bestehen könnte³⁾. Sie sind überdies begründet in der von Gott verordneten physischen und geistigen Ungleichheit der Menschen⁴⁾. Nur darin bewirkt die Sünde einen Wandel dieser Verhältnisse, dass sie den Herrschenden veranlasst, den Selbstzweck der menschlichen Natur in dem Untergebenen nicht mehr zu achten, sondern ihn für fremde Interessen zu benutzen⁵⁾. Dadurch sinkt der Sklave auf die Stufe eines Mittels für fremde Zwecke herab, und die Entwürdigung seiner selbst, die darin liegt, wird als Qual und Zwang zugleich empfunden⁶⁾. Sein Zustand aber, den das relative Naturrecht etwa in den Hörigkeitspflichten rechtlich festlegt, kann wohl gemildert, nicht aber aufgehoben werden. Eine Milderung mag in dem einigermaßen stoisch anmutenden Gedanken zu suchen sein, dass der Sklavenstand nur den Körper, nicht aber die Seele trifft⁷⁾. Darüber hinaus aber liegt eine

¹⁾ S. th. I, q. 96 a 4. „*liber est causa sui, servus autem ordinatur ad alium.*“

²⁾ Comm. in lib. Sent. II, Dist. 44 q. 1 a 3. „*Natura omnes homines aequales in libertate fecit. — Creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ad finem, ut ad alium, ut homo ad hominem, sed si hoc fiat, non erit, nisi in quantum homo propter peccatum irrationabilibus creaturis comparatur . . . et ideo talis praelatio hominis ad hominem ante peccatum non fuisset.*“

³⁾ S. th. I, q. 96 a 4. „*Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet.*“

⁴⁾ S. th. II, 2 q. 57 a 3. cf. I, q. 96 a 3 u. 4. vgl. auch Troeltsch, S. 301, Anmerkung 132 und die Stelle aus dem Kommentar zur Politik, b. Baumann, Staatslehre, S. 119.

⁵⁾ S. th. I, q. 96 a 4.

⁶⁾ L. c.

⁷⁾ S. th. II, 2 q. 104 a 6 ad 1 u. q. 122 a 4 ad 3. Comm. in Epist. ad Titum III, lect. 2.

tatsächliche Milderung in dem von Thomas auch für den Sklaven beanspruchten Recht der freien Eheabschliessung und in dem Erziehungsrecht für seine Kinder, Rechte, die wiederum als durch das Naturrecht für jeden Menschen gewährleistet anzusehen sind¹⁾. Darin erschöpft sich aber auch das thomistische Rechtsempfinden gegenüber dem Sklaven und Hörigen. An eine Emanzipation auf Grund ihrer christlichen Persönlichkeitsrechte denkt er überhaupt nicht²⁾. Diese Vorstellung liegt schon darum ausser den Richtlinien seines Denkens, weil dieses vielmehr durch die aristotelische Meinung bestimmt ist, dass ein Teil der Menschen zur Pflege des geistigen Lebens und zur Herrschaft berufen sei, ein anderer zu den schweren Dienstleistungen körperlicher Handarbeit. Diese Lebens- und Berufsbestimmung aber schliesst eine Rangordnung der Stände in sich ein, die von Thomas in ihrem Werte sichtlich stark empfunden worden ist. Aus einzelnen seiner Äusserungen blickt in der Tat „der aristotelische Herren- und Junkerstandpunkt“ mit seiner Verachtung der banausischen Berufe deutlich hervor³⁾. — Diese Minderschätzung der körperlich arbeitenden Stände erklärt sich bei ihm um so leichter, weil er zu einer positiven Bewertung der Arbeit eigentlich überhaupt nicht gelangt ist. Denn dass sie um der Lebenserhaltung willen notwendig ist, wie Thomas ausführt, erscheint doch als eine überaus grobe Einschätzung ihrer Ziele. Daneben aber haben für ihn nur die kirchlich-asketischen Zwecke der Arbeit

¹⁾ S. th. II, 2 q. 104 a 5. Auch das kanonische Recht erkannte das freie Eheschliessungsrecht der Sklaven an: Decret. Greg. lib. IV, tit. IX, cap. 1. „Servus contradicente domino matrimonium contrahere potest, sed propter hoc non liberatur a servitiis Domino debitis.“ Das Recht der Kindererziehung in der väterlichen Religion verbleibt sogar den Juden, von denen Thomas im übrigen in seiner Schrift de regimine Judaeorum behauptet, sie seien wegen ihrer Verschuldung an Christus immerwährend der Sklaverei verfallen (sint vel essent perpetuae servituti addicti). Antoniades, p. 69, vgl. S. th. II, 2 q. 10 a 12. Quodl., 2 q. 4 a 7.

²⁾ Ausdrücklich lehrt er die lebenslängliche Dauer des Sklavenstandes. S. th. II, 2 q. 10 a 10 ad 3. Der Sklave gehört überhaupt nicht zum Staate. S. th. II, 1 q. 98 a 6 ad 2. Ganz in den aristotelischen Anschauungen befangen sind auch Aegidius Romanus de regim. princ. II, c. 13—15 und Engelbert v. Admont de regim. princ. Tract. I, c. 6. Siehe Heinr. Contzen, Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter. 2. Auflage. 1872. S. 89.

³⁾ Siehe hierzu Troeltsch, a. a. O., S. 316 und Anmerkung 137, sowie Anmerkung 141, S. 318.

eine erwähnenswerte Bedeutung, dass sie nämlich vor verderblichem Müßiggang schützt und der Sinnlichkeit Zügel anlegt, dass sie endlich die Mittel für eine von religiös-kirchlichen Gesichtspunkten geleitete Wohltätigkeit verschafft¹⁾).

Hier wie allerwärts tritt bei Thomas die Sorge hervor, das Irdische irgendwie als Selbstzweck erscheinen zu lassen. Von dieser Sorge ist denn auch seine Auffassung des Staates und des staatlichen Lebens in allen Punkten durchdrungen. Wohl bezeichnet er im Anschluss an Aristoteles den Staat als eine vollkommene Gemeinschaft. Aber der Sinn dieser Bezeichnung ist bei ihm wesentlich abgeschwächt. Er denkt nicht daran, alle Lebensbedürfnisse des Menschen durch den Staat befriedigen zu lassen; er beschränkt seine Vollkommenheit vielmehr auf seine wirtschaftliche Selbstgenügsamkeit und lässt dazu sein soziales Wesen als eine Stütze für das natürliche, auf Gerechtigkeit und Gemeinwohl eingestellte Tugendleben erscheinen. Aber mit allem, was er leistet, bleibt er doch nur auf der Unterstufe stehen, die die Gnadenethik zu überbauen und zu vollenden hat. Diese erst bietet dem einzelnen wie der Gemeinschaft die Möglichkeit, durch die christliche Wahrheit und Liebe das letzte Vollkommenheitsziel, den Genuss der Seligkeit in Gott, zu erreichen. Am Wege hierzu steht als Gnadenvermittlerin die Kirche mit ihren ewigen Werten und Gütern. Sie deutet mit gebietender Hand das Naturgesetz, das in seiner Anwendung auf die Vewicklungen des sozialen Lebens in den positiv rechtlichen Normen der steten Rückbeziehung auf die ewige Ordnung des göttlichen Gesetzes, dem es entstammt, bedarf, und dazu in vielen Beziehungen auch der Erläuterung durch das Gesetz Christi. So wird immer wieder die gewaltige Autorität der Kirche angerufen²⁾. Sie greift tief in das wirtschaftliche Leben durch

¹⁾ S. th. II, 2 q. 187 a 3 bezeichnet als Zweck der Arbeit: „ad victum quaerendum, ad tollendum otium, ad concupiscentiae refrenationem, ad eleemosynas faciendas.“ Vgl. dazu Troeltsch, a. a. O., S. 349, u. J. Baumann, Die klassische Moral des Katholizismus. Phil. Monatshefte. 1879. S. 460. — Die spiritualistische Mönchsethik wusste die Arbeit vielfach überhaupt nicht sittlich zu würdigen. So sagt Bonaventura: „Von Christo, der doch das Vorbild aller Vollkommenheit ist, lesen wir nicht, dass er irgendeine Art von Arbeit getan habe.“ *Medit. vitae Christi*. c. 15. *Opusc. II*, 332. Siehe Uhlhorn, christl. Liebestätigkeit. II, 128.

²⁾ Siehe dazu die Bemerkungen bei Troeltsch, a. a. O., S. 320.

ihr Zinsverbot ein¹⁾, sie überwacht das geistige Leben der Universitäten²⁾, sie stellt letzthin auch die politischen Handlungen der Fürsten unter ihr abwägendes Urteil³⁾. Denn mit dem Masse ihrer sozialen Verantwortung wächst auch ihre Verantwortung gegen die Kirche.

Und wie diese das wirtschaftliche, geistige und politische Leben mit ihren Gesetzen überwacht, so bindet sie den Menschen auch in seinem Innersten, in seinem Gemüt und in seiner Liebe. Wohl ist sie bereit, auch hier dem Natürlichen sein Recht zu geben. Sie erkennt die Pietätspflichten im Bereiche der Familie, insbesondere die Pflicht der Gatten- und Elternliebe, an⁴⁾. Auch die Vaterlandsliebe gilt Thomas als eine Pflicht, mit deren Erfüllung wir allen Bürgern im Staate dienen⁵⁾. Aber wiederum spannt sich um den begrenzten Kreis des Natürlichen der unermessliche Kreis des Übernatürlichen und Göttlichen. Auch hier soll die Gnade die Natur nicht nur vollenden, sondern in sich ziehen. Denn alle natürlichen Liebespflichten sollen der Gottesliebe entspringen und dadurch geheiligt werden⁶⁾. Seine

¹⁾ Vgl. hierzu meine Ausführungen in dem Aufsatz „Thomas von Aquin, sein Verhältnis zum Christentum und zur Philosophie“. „Intern. kirchl. Zeitschrift“. 1911. S. 57. Ferner Troeltsch, S. 346. Antoniades, § 22. H. Contzen, a. a. O., S. 72, 75 u. 76, besonders die Anmerkungen. Zur Umgehung des Zinsverbotes durch den Leihenden siehe S. th. II, 2 q. 78 a 4, dazu Ziegler, Geschichte der christl. Ethik, S. 294 und Rietter, Moral des hl. Thomas, S. 395. Interessante Ausführungen neuerdings bei Joh. Wendland, Handbuch der Sozialethik, die Kulturprobleme des Christentums. 1916. S. 100 f.

²⁾ Thomas von Aquin, Tom. XV (Ed. Parm.), p. 12, opusc. 1. cf. Thomes, p. 137.

³⁾ Siehe oben S. 18 ff.

⁴⁾ Für die Gattenliebe und das Verhältnis der Ehegatten überhaupt siehe namentlich S. th. I, q. 92 a 1, wo die Erschaffung des Weibes „in adiutorium viri“ wesentlich gedeutet wird als „in adiutorium generationis“, immerhin ist diese Deutung l. c. ad 2 und a 2, 3, sowie a 3 stark gemildert. Doch ist der Gedanke der patriarchalischen Mannesherrschaft für das Familienverhältnis für Thomas massgebend, siehe dazu Troeltsch, 302, Anmerkung 132 und S. th. II, 2 q. 57 a 4. — Pietätspflichten gegen die Eltern siehe S. th. II, 2 q. 101 a 2 u. a 3 ad 3, sowie a 4 am Ende, ferner q. 122 a 5.

⁵⁾ Über Vaterlandsliebe siehe S. th. II, 2 q. 101 a 1, cf. II, 1 q. 92 a 1 ad. 3, II, 2 q. 31 a 3, obj. 3 u. q. 32 a 6.

⁶⁾ Über die Begründung der Nächstenliebe aus der Gottesliebe siehe S. th. II, 2 q. 44 a 2 ad 2. „dicendum quod Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem, cf. ad 4 und die Erläuterung a 7, siehe

Vollendung aber gewinnt das geistig-sittliche Leben nur in denen, die das natürliche Begehren ganz überwunden haben und familien- und vaterlandslos nur noch ihrem kirchlichen Berufe und der göttlichen Beschauung leben. Man hat daher abschätzig die thomistische Ethik eine „Ethik für Bischöfe und Mönche“ genannt¹⁾. Das ist zuviel gesagt. Denn damit wird der Bereich dieser Ethik auf den Kreis derer verengt, die das höchste Vollkommenheitsstreben bewähren sollen. Aber über diesen Kreis hinaus liegen für Thomas noch weite Gebiete des Sittlichen, die zu würdigen er sich offensichtlich bemüht hat. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, dass er dem Könige für seine Bewährung in den Regententugenden eine besondere Belohnung im Himmel in Aussicht stellt. — Wie in dem kosmologischen Weltbild des Thomas und der Scholastik sich die verschiedenen Sternkreise konzentrisch umeinanderschliessen, so auch die verschiedenen Berufs- und Ständekreise in dem Ausmass ihres sittlichen Wertes. — Die weltlichen Berufskreise stellen dabei wesentlich die natürlichen Tugenden und in ihrem Verhältnis zueinander die herrschende unter diesen, die Gerechtigkeit, dar. Die geistlichen Berufskreise sollen sich von den theologischen Tugenden erfüllt zeigen und dadurch zu Vermittlern göttlicher Gnade und Liebe auch für die anderen Kreise werden. Aber keiner der Kreise ruht in seinem sittlichen Werte in sich selbst. Alle sind aufeinander bezogen, die weltlichen Berufskreise dadurch, dass sie den Impuls zum übernatürlichen Gnadenleben, das doch auch ihnen zufließt, durch die dazu berufenen geistlichen Berufe empfangen, diese hinwiederum durch die Notwendigkeit die Gnadentugenden des Glaubens und der Liebe durch Belehrung und Leitung der weltlichen Berufskreise zu bewähren. So ist das Sittliche von Thomas auf die verschiedenen Individuen und Stände mit der Bestimmung verteilt, sich in den verschiedenen Formen und Kräften, in welchen es sich ausprägt, zu ergänzen und auszutauschen. Der christliche Gedanke des Reiches Gottes ist damit wirklich zu lebensvoller Anschauung

auch II, 2 q. 25 a. 1. Sehr unbedeutend die Polemik dagegen bei Frohschammer, die Philosophie des Thomas von Aquin, S. 462. — Sachliche Einwände gibt Baumann. Klassische Moral der katholischen Philosophie-Monatsheft 1877, S. 463 ff. — Zur Lehre selbst vgl. Werner II, 584, Rietter, 339.

¹⁾ Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik, S. 301.

und die Spannung zwischen der vollüberwindenden Ethik des Christentums und der auf die Beherrschung der natürlichen Welt angelegten Ethik, wie es scheint, zu glücklichem Ausgleich gebracht. In einem grossartigen Entwurf wäre es hiernach der thomistischen Ethik und Sozialphilosophie gelungen, die einander entgegengesetzten oder gar widerstrebenden Elemente miteinander zu verbinden und zu versöhnen: die Welt der göttlichen Gnade mit der Natur, die übernatürliche mit der natürlichen Ethik, das geistliche Wesen der Kirche mit den weltlichen Interessen des Staates.

Aber diese Versöhnung und Ausgleichung gelingt doch nur dadurch, dass das eigentümliche Wesen der miteinander verbundenen sittlichen Kräfte und sozialen Mächte eine so starke Umgestaltung erfährt, dass sie nicht mehr das sind, was sie ihrer ursprünglichen Bestimmung nach sein sollten. So besagt der von Thomas übernommene aristotelische Begriff des selbstgenügsamen Staates, dass der Staat alle Lebensbedürfnisse seiner Glieder durch die Vollkommenheit seiner Lebensgemeinschaft zu befriedigen vermöge und sie daher zur Glückseligkeit führe¹⁾. Das kann natürlich in so weitgreifender Fassung, wie wir schon ausführten, der mittelalterliche Denker nicht gelten lassen. Zum tugendhaften Leben mag nach seiner Lehre der Staat seine Bürger anleiten, zur Glückseligkeit kann sie nur die Kirche führen. Es ist also klar, dass dem thomistischen Staatsbegriff sehr viel von der Vollkommenheit fehlt, die ihm Aristoteles zugeschrieben hatte. Thomas hält zwar noch den äusseren Begriff fest, aber nicht mehr die Sache. Und dieser Begriff verflüchtigt sich bei näherer Prüfung immer mehr. Denn vor allem die Befugnis ist dem Staate entfallen, die schliesslich doch die Bedingung der Existenz für ein Staatswesen ist: er kann aus eigener Macht kein Recht mehr schaffen. Alles Recht findet er vielmehr vorgebildet im Naturrecht; er kann daraus Folgerungen ziehen, er kann es anwenden und werten, — aber das bricht doch der Tatsache nichts ab, dass der Staat eine metaphysische Macht in seinem Rücken findet, der er sich in seiner Gesetzgebung zu beugen hat. Und diese Tatsache wiegt um so schwerer,

¹⁾ Vgl. Aristoteles Politik III, q. 1280 b. 33 ff. — Der Gegensatz des aristotelischen und thomistischen Staatsbegriffs ist scharf herausgearbeitet bei Eucken, die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit. 1886. S. 15.

weil neben dem Staate die Kirche zur Auslegung des göttlichen und auch des Naturrechts berufen ist und weil die Kirche bei dieser Auslegung das Vorrecht hat. So verwandelt sich denn der thomistische Staat in ein Zwitterwesen, das nicht mehr recht weiss, was es sich zutrauen darf. Im Grunde wird er auf die Rolle einer politischen und rechtlichen Verwaltungsbehörde verwiesen, die der viel grösseren und mächtigeren Organisation der Kirche eingegliedert ist und in ihrem Auftrag Sitte und Recht und auch den Glauben zu schützen hat, allerdings wiederum nur in der untergeordneten Stellung des Nachrichters, dem die Aufgabe zufällt, die Urteile der Kirche zu vollziehen¹⁾. In dieser Unterordnung unter die geistlichen Ziele der Kirche nimmt nun auch der Staat — mag er im übrigen auch den naturhaften Bedürfnissen des sozialen Zusammenlebens entspringen — einen geistlichen Charakter an und wird zum Glaubensstaat.

Auf diesem Wege begegnet ihm die mittelalterliche, von Thomas in dem Abschluss ihrer dahin zielenden Entwicklung schon vorgefundene Kirche, die aus einer freien Glaubensgemeinschaft zu einem Rechts- und Staatswesen geworden war. Als solches betrachtet sie die thomistische Sozialphilosophie. Sie behandelt die Glaubenssätze wie Rechtssätze und die Abweichung von diesen Sätzen wie ein fluchwürdiges Verbrechen, das mit der Geldfälschung auf einer Stufe steht. Sie beaufsichtigt als berufener Wächter des *jus divinum* und des *jus naturae* das politische und soziale Leben und die für seine Ordnung erlassenen Gesetze. Denn Recht und Sittlichkeit sind für das mittelalterliche und auch für das thomistische Denken so sehr miteinander verschmolzen, dass eines im anderen lebt und der Wächter über das Gebiet des Sittlichen auch der befugte Richter über das Gebiet des Rechtes ist. Ihre eigene Domäne findet die Kirche endlich in dem Gebiete der freien Sittlichkeit. Denn mit der Befolgung der evangelischen Räte will sie die sittliche Vollkommenheit durch die Selbstüberwindung des natürlichen Menschen erreichen. Aber auch hier herrscht die Kirche über die durch ihr Gelübde Verpflichteten so sehr, dass kein Leben

¹⁾ Vgl. hierzu A. Harnack, Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche. Kultur der Gegenwart. I, 4, 2. Aufl., S. 133. „Geschlagen auf dem Felde der Idee, in mühsamer Sophistik sein souveränes Recht verteidigend, sind Polizei und Militär die einzigen Stützen, die ihm bleiben.“

der Gesetzlichkeit in solchem Ausmass unterworfen ist, wie das Leben des Mönches. Die Freiheit von der Welt wird erkaufte mit der schärfsten Disziplinierung der gesamten Lebensführung.

So ist denn der Begriff des Gesetzes, dahin können wir das Ergebnis dieser Untersuchung zusammenfassen, der bestimmende Begriff der thomistischen Weltanschauung und Sozialphilosophie. In der Form des Naturgesetzes durchwaltet er die von Gott geschaffene Ordnung der natürlichen Welt, als sittliches Naturgesetz und göttlich offenbartes Gesetz die Welt des menschlichen Willens. — Staat und Kirche sind in ihm verankert. Beide verteidigen in ihren Rechts- und Glaubenssätzen die Welt, der sie entstammen. Aber die Kirche hat dabei den Vorzug, ihre Gesetze unmittelbar auf göttliche Stiftung zurückführen zu können, während dem Staate das in seinem positiven Recht nur mittelbar gelingt. Infolgedessen verwandelt sich das theokratische Weltsystem bei Thomas in den hierarchischen Welt-herrschaftsgedanken, dem auch der Staat verpflichtet ist.

(Fortsetzung folgt.)

Bonn.

Rudolf KEUSSEN.
