

Aus:

Rolf Schönberger (Hrsg.), *Die Bestimmung des Menschen und die Bedeutung des Staates. Beiträge zum Staatsverständnis des Thomas von Aquin* (= Staatsverständnisse, 103), Baden-Baden: Nomos 2017, 131-169.

*Hanns-Gregor Nissing*

„Der Mensch ist nicht als ganzer und mit allem hingeordnet auf die politische Gemeinschaft, ... sondern auf Gott.“  
Weltliche und geistliche Herrschaft bei Thomas von Aquin

In der Geschichte des Ringens um das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht – modern gesprochen: von Staat und Kirche, von Politik und Religion – ist der Beitrag des Thomas von Aquin (1224/5–1274) durch *zwei zentrale Merkmale* charakterisiert: (1) durch die entschiedene Anerkennung der *Natürlichkeit*, *Eigenständigkeit* und *Eigenwirklichkeit* weltlicher Herrschaft, die seiner politischen Philosophie einen grundlegend säkularen Zug verleiht<sup>1</sup>, sowie (2) durch den gleichzeitigen Sinn für die *Vorläufigkeit* und *Unvollkommenheit* ebendieser weltlichen Herrschaft und für die Notwendigkeit einer geistlichen Gewalt, die sie relativiert, ihren Anspruch auf Totalität einschränkt und begrenzt – weil erst sie in der Lage ist, die menschliche Natur zu ihrer eigentlichen Vollendung zu führen.

Als hochmittelalterlicher Denker bewegt sich Thomas mit seinen Überlegungen zweifellos im Horizont eines umfassenden *orbis christianus*, in dem Kirche und Staat noch keine eigenständigen institutionellen Größen im modernen Sinne sind, sondern weltliche und kirchliche Herrschaft in einer umgreifenden Einheit der gemeinsamen Zielsetzung dienen, die göttliche Weltordnung fortzuführen. Doch ist dieser mittelalterliche Horizont strukturiert und geprägt durch verschiedene Entwicklungen, in denen der *Dualismus* von kirchlicher und weltlicher Gewalt, wie er das Verhältnis des Christentums zur Politik von seinen Ursprüngen her kennzeichnete<sup>2</sup>, wieder auflebt und für die Entwicklungen auf die Neuzeit hin bestimmend werden soll.

---

1 Vgl. hierzu die Definition von Säkularisation als „der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft“: H. Lübke 1965, S. 24.

2 Vgl. M. Rhonheimer 2012, S. 36: „Das Christentum führt in die Geschichte ein absolutes Novum ein [...]: die Scheidung von Religion und Politik und, umgekehrt, die institutionelle Unabhängigkeit der politischen Gewalten und der Rechtsordnung von der Religion.“ – Grundgelegt war dieser Dualismus seitens des Christentums in der gleichzeitigen Anerkennung der *Schöpfungsordnung*, nach der die weltliche Gewalt als in sich gut, vernünftig und notwendig erschien, und der Behauptung einer *Heilsordnung*, der zufolge diese Schöpfung als gefallene und unvollkommene der Erlösung und übernatürlichen Vollendung bedurfte, was eine geistliche Gewalt notwendig machte.

## 1. Historischer Kontext

Eine grundlegende Bestimmung hatte das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht zu Beginn des Mittelalters in der sog. „Zwei-Schwerter-Lehre“ von Papst Gelasius I. (494) gefunden, die sich auf die Aussage Jesu in Lk 22,38 („Da sagten sie: Herr, hier sind zwei Schwerter. Er erwiderte: Genug davon!“) stützte. Demnach wird „diese Welt an oberster Stelle durch zwei regiert: die geheiligte Autorität der Bischöfe (*auctoritas sacrata pontificum*) und die kaiserliche Gewalt (*regalis potestas*)“<sup>3</sup>. In der Folge war die „Zwei-Schwerter-Lehre“ sehr verschieden modifiziert und interpretiert worden. Als geschichtliche Vorgaben gehen diese Entwicklungen konstitutiv in den Beitrag des Thomas ein.

(1) Einen ersten Schritt hin auf eine *prinzipielle Trennung* von geistlicher und weltlicher Herrschaft sowie auf die *Konstituierung politischer Ordnung* als eines eigenen in sich stehenden Bereichs hatte bereits im 11. Jahrhundert der Investiturstreit markiert: Im Zeichen der Freiheit der Kirche (*libertas ecclesiae*) hatte Papst Gregor VII. (1025/30–1085) gegen den deutschen Kaiser Heinrich IV. (1050–1106) die alleinige Zuständigkeit in Sachen des Geistlichen, Heiligen und Sakralen für sich reklamiert. Dieser Anspruch bedeutete nicht nur eine Umkehrung der bestehenden reichskirchlichen Einheitsordnung, in der den staufischen und ottonischen Kaisern seit dem Frühmittelalter in Eigenkirchenwesen und Laieninvestitur mehr und mehr geistliche Macht zugewachsen und die Kirche zum Spielball des Reichskirchensystems geworden war.<sup>4</sup> Vor allem hatte dieser Schritt eine „Entsakralisierung“ des Kaisers und seine Entlassung als eines bloßen Laien in die Zuständigkeit rein weltlicher Aufgaben bewirkt. Dementsprechend ist der Investiturstreit als erste Etappe auf dem Weg hin zu einer Entflechtung von weltlicher und geistlicher Macht und zur „Entstehung des modernen säkularen Staates“ gewürdigt worden.<sup>5</sup>

(2) In der Folge dieser „päpstlichen Revolution“ hatte sich vor allem seitens der Kirche unter dem Vorzeichen eines starken Primats und dessen Anspruch auf Machtfülle (*plenitudo potestatis*) der Ausbau zu einer eigenen, sich juristisch verfas-

senden, sakramental-hierarchischen *Institution* vollzogen. Er war unter dem Einfluss des römischen Rechts, seiner abstrakten und hoch entwickelten Begriffe und Denkformen geschehen und hatte zu einer zunehmenden *Rationalisierung* und Bindung der kirchlichen Ordnung an *Recht und Gesetze* geführt: in der Ausformung des kanonischen Rechts oder einer kirchlichen Verfassung, die die Kirche als Personenverband organisierte.<sup>6</sup> Ausbau und Organisation kirchlicher Macht wurden dabei ihrerseits zum Paradigma und Vorbild der Organisation weltlicher Herrschaftsverbände. – Gegenüber der geistlichen Macht, die in Amt und Person des Papstes konzentriert war, erschienen die *Repräsentanten und Handlungsträger weltlicher Macht* allerdings in einer *Vielzahl und Vielfalt* von Herrschaftsformen und -organisationen:

(a) Zwar repräsentierte das *Reich (imperium)* die Idee kaiserlicher Universalherrschaft, die sich (seit 800 und 962) als Erneuerung des Römischen Reichs und als Reich der gesamten Christenheit, als *sacrum imperium* verstand.<sup>7</sup> Doch auch wenn es unter Friedrich II. (1194–1250) im 13. Jahrhundert noch einmal eine besondere Prominenz gewonnen hatte und seine Enthebung durch Papst Innozenz IV. (um 1195–1254) 1245 in der Fortsetzung des Ringens von weltlicher und geistlicher Macht stand, so erschien das Reich spätestens mit dessen Tod 1250 und dem Beginn des Interregnums mehr als Idee, denn als Wirklichkeit.

(b) In ihrer Vielzahl hat man daher die „nationalen“ *Königreiche und Fürstentümer (regna)* als eigentliche Träger weltlicher Herrschaft namhaft gemacht.<sup>8</sup> Historisch waren sie jedenfalls wiederholt Nutznießer der Konflikte zwischen *imperium* und *sacerdotium* und wurden langfristig zu Vorläufern der pluralistischen Weltneuzeitlicher Flächenstaaten.

(c) Als „neue“ Protagonisten weltlicher Herrschaft verkörperten schließlich die *Städte (civitates)* als Orte eigener Friedenssicherung und eigenen Rechts von der feudalen Welt unabhängige Herrschaftsformen, die mit ihren republikanischen Regierungsformen „als Frühstadien der Demokratie und der Volkssouveränität nicht zu vernachlässigen sind“.<sup>9</sup>

3 Zitiert nach H. Rahner 1961, S. 256.

4 An den Wurzeln dieses sog. „politische Augustinismus“ (H.X. Arquillière 21955) hatten eine politische Interpretation des spirituellen Primats der Kirche sowie die Einordnung weltlicher Gewalt in eine einzige Ordnung des Heils gestanden, die schließlich zur Sakralisierung der weltlichen Gewalt der Kaiser und Könige führten.

5 Vgl. E.-W. Böckenförde 2007, S. 46–50.

6 Vgl. ders. 2002, S. 218.

7 Vgl. H. Ottmann 2004, S. 8f.: „Mit einem ‚Staat‘ oder einem ‚Nationalstaat‘ freilich ist dieses Reich nicht zu verwechseln. Es besitzt weder ein Gewaltmonopol noch eine den Staaten vergleichbare Territorialität. Regiert wird es von herumreisenden Kaisern und einer Hofkapelle. Es ist ein Personenstaatsverband, der sich später als die Kirche und später als die aufstrebenden Monarchien zu verrechtlichen beginnt“.

8 Vgl. K. Werner 1965, S. 1–60.

9 H. Ottmann 2004, S. 9.

(3) Zum entscheidenden *intellektuellen Faktor* der skizzierten Säkularisierungs- und Rationalisierungsprozesse wurde allerdings die Übersetzung und Rezeption der *Politik* des Aristoteles (384–322 v. Chr.) in den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts. Für Thomas von Aquin, der neben seinem Lehrer Albertus Magnus (1200–1280) zu den ersten Kommentatoren der aristotelischen *Politik* gehörte, markiert die dort entfaltete *natürliche Erklärung von Herrschaft* den *zentralen Ausgangspunkt* für seine Bestimmung des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Gewalt: Weltliche Herrschaft erscheint in seinen Erörterungen nicht als Derivat und Ableitungsprodukt ursprünglich geistlich gefasster Gewalt, sondern die Erörterung weltlicher Herrschaft und ihrer Bedingungen ist die Basis, auf der geistliche Herrschaft zum Thema wird.<sup>10</sup>

Zugleich ist diese besondere Sichtweise des Thomas, sein „politischer Naturalismus“<sup>11</sup>, geprägt von jenem Motiv christlicher Schöpfungsbejahung, das – durch die Menschwerdung Gottes beglaubigt – an den Ursprüngen seiner Existenzform als Bettelmönch und Dominikaner steht. J. Pieper hat es mit dem Begriff einer „theologisch gegründeten Weltlichkeit“<sup>12</sup> zusammengefasst. Denn das dominikanische Ideal „evangelischer Vollkommenheit“ war in seinem Kern von der Vorstellung beseelt, dem ewigen schöpferischen Wort, das durch seine Menschwerdung die Schöpfung geheiligt hatte, in möglichst buchstäblicher Weise in Armut und Wanderpredigt nachzufolgen. Die *Bibel* galt den Predigerbrüdern daher als entscheidende Quelle in Leben und Lehre. Dementsprechend sieht Thomas etwa – in Absetzung zu einer auf Augustinus und Gregor den Großen zurückgehenden theologischen Tradition – die natürliche Existenz und Notwendigkeit von Herrschaft bereits für den Urzustand, von dem das Buch Genesis berichtet, gegeben – und nicht als Notwendigkeit und Folge des Sündenfalls.<sup>13</sup>

Mit ihrer Armut und ihrem Wirken im Bereich der Städte und Universitäten verkörperten die Bettelorden dabei eine grundlegende Distanznahme zu feudalen Strukturen und aller Weltlichkeit der Kirche ihrer Zeit. Ihre Anerkennung als von ortskirchlichen Strukturen unabhängige Sozialverbände und exeme Orden stellte sie

10 Vgl. hierzu auch E. Cassirer 2007, S. 112: „In the system of Thomas Aquinas the evaluation of the social and political order has completely changed“.

11 Vgl. G. de Lagarde 1958, S. 51ff.

12 J. Pieper 31986, S. 183.

13 Vgl. Thomas, Sum. theol. I, q. 96, a. 4. – Folge des Sündenfalls ist erst die Zwangsgewalt als besondere Gestalt der politischen Ordnung als Antwort auf Streit und potentielle Gewalt. „Sie gehört demgemäß auch erst einem ‚sekundären‘ Naturrecht als dem Naturrecht unter den Bedingungen des Sündenfalls an, macht indes nicht das Wesen der politischen Ordnung aus“ (E.-W. Böckenförde 2002, S. 259).

zugleich in eine unmittelbare Nähe zum Papst.<sup>14</sup> Sein besonderes Selbstverständnis als Mendikant und das damit verbundene Ideal einer Rückkehr zu den Ursprüngen des Christentums wird für Thomas maßgeblich für seine Wahrnehmung der Kirche – bestand eine seiner großen Lebensaufgaben doch nicht zuletzt darin, im sog. „Mendikantenstreit“ Rolle und Ort der Bettelorden im Ganzen der kirchlichen Hierarchie zu bestimmen.<sup>15</sup>

## 2. *Der Ausgangspunkt des Thomas von Aquin: Der Mensch in seiner naturhaften, zielgerichteten Dynamik*

Genauer gesagt ist jener *Ausgangspunkt*, den Thomas von Aristoteles her zur Bestimmung des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Gewalt findet, ein *anthropologischer*: Nicht Institutionen oder Würdenträger (Papst, Kaiser, König) sind für ihn die maßgeblichen Bezugsgrößen seiner Überlegungen, sondern der einzelne Mensch in der naturhaften, zielgerichteten Dynamik seines Strebens und Handelns:

„Der Mensch aber hat ein bestimmtes Ziel, auf das sein gesamtes Leben und Handeln hingeeordnet ist, denn er ist mittels der Vernunft tätig, der es offenbar eigentümlich ist, um eines Zieles willen tätig zu sein (*propter finem operari*).“<sup>16</sup>

Indem Thomas ein naturteleologisches Selbstverständnis des Menschen, in dem dieser in der Spannung von Gegeben- und Aufgegebenheit erscheint<sup>17</sup>, an den Ursprung seiner Überlegungen zur politischen Ordnung stellt, macht er sich jene grundlegenden Bestimmungen zu eigen, mit denen Aristoteles zu Beginn seiner Schrift *De anima* die Lehre von der Seele bzw. vom Menschen zur philosophischen

14 Vgl. J. Miethke 1981, S. 119–152.

15 Inwieweit darüber hinaus die biographische Situation des Thomas, sein Hineingeborenwerden in eine Familie, deren Besitz auf der Grenze von päpstlicher und kaiserlicher Macht angesiedelt ist und die sich in wechselnden Bündnissen mit Kaiser und Papst bewegt, von Einfluss auf seine Stellungnahmen zum Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht ist, kann und muss hier offen bleiben. Vgl. dazu die Bemerkungen von J.-P. Torrell 1995, S. 35ff.

16 Thomas, De regno I I (Z. 10–13).

17 Im Hintergrund steht hier ein ‚aktualistisches‘ Verständnis vom Menschen, für das der Begriff der „Tätigkeit“ (*actus, operatio*) die Grundlage bildet, um zwischen erstem und zweitem Akt, zwischen wesenhafter Wirklichkeit und tathafter Verwirklichung oder auch zwischen erster und zweiter Natur zu unterscheiden, so dass die in seinen Tätigkeiten als Ziel (*finis, telos*) angestrebte *perfectio* für den Menschen den Charakter der „Selbstverwirklichung“ im eigentlichen Sinne des Wortes hat. – Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing 2009, S. 56f.

Grundlagendisziplin erhoben hatte.<sup>18</sup> Denn, so Thomas in seiner Erläuterung: dass der Mensch eine Seele hat und dass ihn diese Seele als Prinzip belebt, kann jeder an sich selbst erfahren. Mit Blick auf diese grundlegende Selbsterfahrung wird der von Aristoteles festgestellte Nutzen der Seelenlehre für die anderen Wissenschaften zugänglich.<sup>19</sup> Dementsprechend erschließt Thomas, der seine Aristoteles-Kommentierung signifikanterweise mit *De anima* beginnt (1267), die verschiedenen Wissenschaften und ihre Ordnung von anthropologischen Grundgegebenheiten her.<sup>20</sup> Auch der Aufbau der *Theologie* erhält von hier aus sein anthropologisches „Schwergewicht“.<sup>21</sup> Daher setzt auch die Verhältnisbestimmung von weltlicher und geistlicher Herrschaft bei der natürlichen, zielgerichteten Dynamik des Menschen an.

- (A) Es ist dabei einerseits die natürliche Dynamik, in der er auf Gemeinschaft angelegt ist – seine Eigenart als *animal naturaliter sociale et politicum* –, welche die Existenz weltlicher Herrschaft begründet.
- (B) Und es ist andererseits seine natürliche Dynamik, in der der Mensch auf die Glückseligkeit als ein übernatürliches Ziel hingebend ist, welche die Notwendigkeit und Wesen geistlicher Herrschaft erschließt.

Von diesen beiden Dynamiken, die gewissermaßen als „Konstruktionsprinzipien“ fungieren, sollen im folgenden zunächst Begründung, Ziel und Eigenart (A) politischer Herrschaft (*Abschnitt 3*) wie (B) geistlicher Herrschaft skizziert werden (*Ab-*

18 Vgl. *Aristoteles*, *De an.* I, 1; 402 a 1–6: Sie überragt die anderen Wissenschaften sowohl im Hinblick auf ihre Methode an Gewissheit, als auch im Hinblick auf ihren Gegenstand.

19 Vgl. *Thomas*, *Super De an.* I, 1 (Z. 1–131).

20 In der *Logik* sind es die drei Tätigkeiten des menschlichen Verstandes (*operationes intellectus*), die das Feld der Erörterung von den Kategorien über die Analytiken bis zur Rhetorik und Poetik strukturieren, in der *Metaphysik* vermittelt das Streben des Menschen nach Wissen und Weisheit den ersten Zugang zur Lehre vom Seienden, in der *Naturphilosophie* schafft die Eigenschaft der Seele, Quelle und Prinzip aller Veränderung zu sein, die Verbindung zu den übrigen veränderlichen Seienden (*entia mobilia*) als Gegenständen dieser Disziplin, in den praktischen Wissenschaften sind es die menschlichen Handlungen (*actus humani*) bzw. sogar der Mensch selbst, die den Bezugspunkt (*subiectum*) der Erörterungen ausmachen.

21 So erscheint in der ›*Summa theologiae*‹, dem reifsten theologischen Gesamtentwurf des Thomas, zu Beginn der I-II der Mensch, der als Abbild Gottes mit Verstand und freiem Willen ausgestattet, d. h. als *Person*, eigenständig den Rückweg des Menschen zu Gott als seinem Ursprung und Ziel unternimmt, in hervorgehobener Stellung. Dementsprechend wird dieser Weg als Glückseligkeits- und Tugendlehre entfaltet. – Im Unterschied dazu stehen frühere theologische Gesamtentwürfe, wie der ›*Sentenzenkommentar*‹ und v.a. die ›*Summa contra Gentiles*‹ wesentlich stärker unter dem Leitmotiv der göttlichen Vorsehung und Führung. – Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing 2006, S. 53–69.

*schnitt 4*), ehe beide (C) in ihrem Verhältnis zueinander bedacht und beide Dynamiken sowie die in ihnen waltende Hierarchie der Zwecke in ihrer Ordnung erörtert werden (*Abschnitt 5*). Dienen dabei die *philosophischen* Einsichten des Aristoteles als Grundlage und Ausgangspunkt der Überlegungen, so zeigt sich, dass es gerade Annahmen von einem *theologischen* *Stadt* und Auskünfte der *biblischen* *Quellen* sind, die *Modifikationen* und *Transformationen* dieses Ansatzes beinhalten. Ein kurzer Ausblick auf die Wirkungsgeschichte rundet die Darstellung ab (*Abschnitt 6*).

Mit Blick auf die *geschichtliche* *Stellung* des Thomas von Aquin und die Rolle, die ihm selbst und seinen Schriften als maßgeblicher Lehrautorität innerhalb der katholischen Theologie in der Folgezeit zugewachsen ist, wird man dabei gleichermaßen *Übereinstimmungen* wie *Unterschiede* zu *modernen* *Fragestellungen* zu markieren haben. Thomas bewegt sich, wie bereits eingangs gesagt, in einem mittelalterlichen Kontext, der von den politischen Fragestellungen der Neuzeit sehr verschieden ist. Gleichwohl hat man bei aller zeitbedingten Unterschiedenheit nicht zu Unrecht wiederholt eine „implizite Modernität seiner politischen Theorie und ihre Anschlussfähigkeit an moderne Fragestellungen“<sup>22</sup> kenntlich gemacht und darauf hingewiesen, wie „hier mitten in der christlichen Gesellschaftsordnung des abendländischen Mittelalters ein genuin christlicher Impuls die grundsätzliche Unterscheidung von Glaube und Politik, von Recht und Moral erbringt und damit die Grundlagen für den modernen, weltanschaulich neutralen Staat legt“<sup>23</sup>. Wenngleich Einschätzungen, die im politischen Denken des Thomas ein „Sprungbrett zum neuzeitlichen Individualismus“ erkennen und ihn selbst als „Kirchenvater der Neuzeit“<sup>24</sup> bezeichnet haben, ein wenig pathetisch klingen und nicht dazu führen sollten, ihn zu einem Theoretiker des modernen Staates hochzustilisieren, so darf man in Thomas immerhin den „geistigen Wegbereiter einer partnerschaftlich-dualen Beziehung zwischen Glaube und Kultur, zwischen Religion und Politik oder auch zwischen Kirche und Staat“<sup>25</sup> erkennen, dessen Impulse bis in gegenwärtige Positionsbestimmungen, wie etwa die Selbstbeschreibung der Kirche in ihrem Verhältnis zum modernen Staat im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) hinein wirksam sind.

22 E. Schockenhoff 2001, S. 367.

23 O.-H. Pesch 1977, S. 741, der von einem „Hauch des modernen Bekenntnisses zur Säkularität der Politik, eine[m] deutlichen antitheokratischen Zug“ spricht (*ebd.*, 743).

24 A. Dempf 21954, S. 385 u. 398, der auch von einem „Prolog zur Neuzeit“ spricht.

25 E. Schockenhoff 2001, S. 367.

Im Ganzen gilt es dabei, den *Entwurf-Charakter* der thomanischen Überlegungen nicht zu übersehen: Thomas hat dem Verhältnis von weltlicher und geistlicher Herrschaft kein eigenes Werk oder keinen eigenen Traktat gewidmet.

- Im ›Kommentar zur Politik‹ (1268–72), die seiner politischen Konzeption die grundlegenden Einsichten vermittelt, sind keinerlei Erörterungen zum Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht enthalten. Er erscheint in erster Linie als eine theoretisch-akademische Erhebung der aristotelischen Lehre.<sup>26</sup>
- Von zentraler Bedeutung für unser Thema ist daher das fast zeitgleich entstandenen *Opusculum ›De regno‹* (1267), das die politischen Überlegungen des Aristoteles auf die Frage nach der Königsherrschaft, ihres Ursprungs und ihrer Aufgaben umsetzt und dabei das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Herrschaft als eines seiner drei großen Themen enthält.<sup>27</sup> Es soll im folgenden als Leitfaden der Ausführung dienen.
- Ergänzend hierzu sind verstreute Texte zu berücksichtigen, die sich in den systematischen Werken, v.a. in der ›*Summa theologiae*‹ und deren Traktaten vom Gesetz (vgl. I-II, q. 90–105), von der Gerechtigkeit (vgl. II-II, q. 57–122) oder in der Lehre von den kirchlichen Ämtern und Ständen (vgl. II-II, q. 183–189) finden – und in denen insbesondere die Heilige Schrift als Quelle der Überlegungen zum Tragen kommt.<sup>28</sup> Zugleich gehen gerade in den letztgenannten Traktat in gereifter und endgültiger Form der Ertrag der akademischen Auseinandersetzung um das Mendikantentum und die wesentlichen Argumente seiner Kampfschriften ein.<sup>29</sup>

Nicht zuletzt die Tatsache, dass sämtliche der genannten Werke unvollendet geblieben sind, mag das Fragmenthafte der Auskunft des Thomas unterstreichen. Ihre eigentliche Bedeutung wird man daher in erster Linie in ihrem *Grundlegungscharakter* zu sehen haben: Prinzipien werden genannt, Grundmotive und –konstellationen präpariert und so die großen Linien skizziert – damit, wie es in dem zu

<sup>26</sup> Vgl. B. Stengel 2011, S. 272.

<sup>27</sup> Thomas erörtert das Thema „auf der Grundlage der Autorität der Heiligen Schrift, der Lehren der Philosophen und der Beispiele gerühmter Fürsten“ (*De regno prol.*, Z. 5–7). – Die beiden anderen Hauptthemen sind die Vorzüge der Monarchie (c. I 1–4) sowie die Schlechtigkeit der Tyrannis und die Frage des Widerstandes gegen sie (c. I 5–11). Das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt kommt v.a. in c. I, 12–15 zur Sprache. – Das Werk bricht in II, 4 ab.

<sup>28</sup> Vereinzelt Bemerkungen finden sich zudem in den *Schriftkommentaren*, den *Quaestiones disputatae* und den *Opuscula*.

<sup>29</sup> Vgl. Thomas, ›*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*‹ (1256), ›*De perfectione spiritualis vitae*‹ (1270) und ›*Contra doctrinam retrahentium a religione*‹ (1271).

Beginn seines Werkes formulierten Motto heißt, „ein kleiner Fehler zu Beginn, am Ende nicht ein großer sein wird“.<sup>30</sup>

### 3. Begründung, Ziel und Eigenart politischer Herrschaft:

*Der Mensch als „natürlicherweise soziales und politisches Lebewesen“*

Was also ist es, das die Entstehung von Herrschaft unter Menschen motiviert? – Thomas folgt den von Aristoteles vorgezeichneten Wegen, wenn er die *Notwendigkeit politischer Herrschaft* in vier Schritten rekonstruiert:

(1) Als evidentester Beleg für die natürliche Hinordnung des Menschen auf Gemeinschaft gilt ihm die *Sprache* als die eigentümliche Tätigkeit (*propria operatio*) des Menschen: Im Unterschied zu den Lauten der Tiere zeigt die menschliche Sprache das Nützliche und Schädliche unter dem Gesichtspunkt der Vernunft an. Denn dies ist den Menschen im Vergleich zu den anderen Lebewesen eigentümlich, dass sie eine Erkenntnis des Guten und des Schlechten, des Gerechten und des Ungerechten besitzen:<sup>31</sup>

„Daraus folgt, weil die Natur nichts umsonst macht (*natura nihil facit frustra*), dass die Menschen sich natürlicherweise verständigen (*communicent*). Die Verständigung aber schafft unter ihnen die Hausgemeinschaft (*domus*) und die Stadt (*civitas*). Folglich ist der Mensch natürlicherweise ein häusliches und politisches Lebewesen (*naturaliter animal domesticum et civile*).“<sup>32</sup>

In ›*De regno*‹ ergänzt Thomas die aristotelischen Überlegungen um zwei weitere Argumente, die stärker die natürliche Bedürftigkeit (*naturalis necessitas*) des Menschen akzentuieren: (a) Im Unterschied zu den Tieren, die durch ihre biologische Ausstattung von Natur aus auf den Erwerb von Nahrung, auf Verteidigung und Schutz festgelegt sind, ist dem Menschen die Vernunft gegeben, um sich das zum Leben Notwendige selbst zu verschaffen – wozu er auf Gemeinschaft angewiesen ist. (b) Zudem verweist die Unbestimmtheit seines Wissens um das zum Leben Notwendige ihn auf die Notwendigkeit gegenseitiger Hilfe, in der verschiedene

<sup>30</sup> Vgl. Thomas, *De ente et essentia prol.* (Z. 1–3) mit Hinweis auf Aristoteles, *De caelo* I, 9; 271 b 8–13.

<sup>31</sup> Vgl. Thomas, *Super Pol.* I, 1/b (Z. 137–146).

<sup>32</sup> *Ebd.* (Z. 147–154).

Fähigkeiten und Tätigkeiten ergänzend zusammenwirken, um die *necessaria humanae vitae* bereitzustellen.<sup>33</sup>

(2) Nach dem Prinzip, alles aus den Ursprüngen zu betrachten, und vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Teil zum Ganzen fortzuschreiten<sup>34</sup>, zeichnet Aristoteles (a) von der Familie bzw. der Hausgemeinschaft (*familia/domus*) (b) über das Dorf (*vicus*) (c) bis zur Polis bzw. Stadt (*civitas*) die verschiedenen *Stufen menschlicher Gemeinschaft*, die sich auf der Basis natürlicher Kommunikation und Freundschaft ergeben, „denn es ist Freundschaft, wenn man sich entschließt, zusammenzuleben.“<sup>35</sup>

Die doppelte Kennzeichnung des Menschen als *animal domesticum et civile* bzw. als *animal sociale et politicum* durch Thomas trägt eben dieser Stufung menschlicher Gemeinschaften Rechnung.<sup>36</sup> Sie lässt zugleich jenen Interpretationen widersprechen, die in der Überführung des aristotelischen *zôon politikon* zum mittelalterlichen *animal sociale* eine Entpolitisierung erkannt zu haben meinen, in welcher „das Gesellschaftliche an die Stelle des Politischen getreten“ sei<sup>37</sup> und „die civitas [...] unter der Hand societas geworden“<sup>38</sup> ist. – Zugleich ergibt sich von hier aus die Dreistufigkeit der praktischen Philosophie, die sich in (1) Ethik, (2) Ökonomik und (3) Politik gliedert.<sup>39</sup>

(3) Die *Vollkommenheit* der Vergesellschaftung des Menschen ist in der Polis erreicht. Sie ist die vollkommenste und grundlegendste Gemeinschaft, auf die alle

anderen menschlichen Gemeinschaften hingeordnet sind, denn in ihr ist das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht.<sup>40</sup> – *Ziel* der Polis ist das gute bzw. glückliche Leben, d. h. das Leben gemäß der Tugend.<sup>41</sup> Der Unterschied zwischen Leben (*zên, vivere*) und gutem Leben (*eu zên, bene vivere*) ist dabei konstitutiv für das Verständnis der politischen Ordnung bei Aristoteles: Denn auch wenn zunächst das Interesse am (Über-) Leben und daran, das Notwendige zum Leben zu haben die Vergesellschaftung der Menschen motiviert, so entsteht daraus doch, „dass die Menschen nicht nur leben, sondern gut leben, sofern durch die Gesetze der Stadt das Leben der Menschen auf die Tugend hingeordnet wird“<sup>42</sup>. – Das Vorhandensein äußerer Güter, der *necessariae vitae*, hat unter diesem teleologischen Gesichtspunkt einen werkzeugartigen, materiellen Charakter.<sup>43</sup>

Von ihrem Ziel her erhält die politische Gemeinschaft ihre *Einheit*. Es ist gefasst im Begriff des *bonum commune*. Als vom *bonum proprium* bzw. *privatum* der Einzelnen unterschieden, meint es nicht etwa die Summe aller Sondergüter oder das überindividuelle Sondergut eines Kollektivs, sondern das allen gemeinsame Gut: *secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur*<sup>44</sup>.

(4) Die Differenz zwischen Individualgut und gemeinsamem Gut sowie die Notwendigkeit, die Vielheit der Güter auf ein eines hinzuordnen, ist es nun, welche die *Notwendigkeit politischer Herrschaft* begründet: es bedarf – noch vor einer Frage nach ihrer Ausgestaltung in bestimmten Formen – einer *Wirkkraft* und eines *einheitsgebenden Prinzips* (*vis regitiva*), das die Zielsetzungen aller auf das *bonum commune* hinlenkt.<sup>45</sup> – Um die Rolle dieses einheitsgebenden, herrschenden Prinzips gegenüber der Vielheit der Beherrschten zu verdeutlichen, führt Thomas verschiedene Analogien an: So werden im Allgesamt der Dinge die verschiedenen Körper aufgrund der Ordnung der göttlichen Vorsehung durch einen ersten himmlischen

33 Vgl. Thomas, De regno I, 1 (Z. 25–55). – Im Unterschied zu A. Gehlen, der diesem Gedanken in der Anthropologie des 20. Jahrhunderts durch seine Rede vom Menschen als „Mängelwesen“ neue Aufmerksamkeit verschafft hat, akzentuiert Thomas allerdings gerade das Bewusstsein und Geistige als unterscheidendes Merkmal gegenüber der Tierwelt. – Der natürliche Gemeinschaftscharakter entspricht m.a.W. der Bestimmung des Menschen zu vernünftiger Existenz, die Transzendenzbezug und Wahrheitssuche umfasst.

34 Vgl. Aristoteles, Pol. I, 2; 1252 a 24ff.

35 Aristoteles, Pol. III, 9. – Zur Bedeutung der Freundschaft vgl. ders., Eth. Nic. VIII–IX.

36 Zur Begriffsverwendung bei Thomas vgl. ausführlich B. Stengel 2011, S. 199ff.

37 Vgl. H. Arendt 1967, S. 34.

38 Vgl. J. Habermas 21967, S. 19. – Stattdessen wird man die Doppelformulierung eher als Präfigurierung dessen lesen können, was später den Unterschied von *Staat* und *Gesellschaft* ausmacht „Der Staat vereinigt bei sich die hoheitliche Herrschaft und Entscheidungsgewalt, ihm steht jedoch innerhalb des Gemeinwesens die Gesellschaft als der Bereich des individuellen und gesellschaftlichen Lebens, der nicht herrschaftlich-politisch geformt ist, gegenüber (societas civilis extra imperium)“ (E.-W. Böckenförde 1990, S. 113–211).

39 Vgl. Thomas, Super Eth. prol. (Z. 99–106). – Die Ethik wird repräsentiert durch Eth. Nic., die Ökonomik durch Pol. I, die Politik durch Pol. II–VIII.

40 Vgl. Aristoteles, Pol. I, 2 (1252 b 27ff.) – Thomas, Super Pol. prol. (Z. 54–57 und 95–97); I, 1 (Z. 48–49); De regno I, 1 (Z. 157f. und 164f.). – Diese teleologische Hinordnung verleiht der politischen Wissenschaft ihre besondere Würde unter allen praktischen Wissenschaften und ihren „architektonischen“ Charakter, denn „sie betrachtet das höchste und vollkommene Gut unter allen irdischen Gütern (*ultimum et perfectum bonum in rebus humanis*)“ (Thomas, Super Pol. prol., Z. 105). Wie die Metaphysik im Bereich der theoretischen Wissenschaften, so hat die Politik daher im Bereich der praktischen Wissenschaften den Primat inne (vgl. Aristoteles, Pol. I 2, 1252 a 5–8).

41 Aristoteles, Pol. III, 9.

42 Thomas, Super Pol. I, 1/b (Z. 30–32).

43 T. Struwe 1978, S. 162.

44 Thomas, De regno I, 1 (Z. 83–84).

45 Vgl. ebd. (Z. 68–88).

regiert und alle körperlichen Dinge ihrerseits durch das vernünftige Geschöpf. Im einzelnen Menschen ist es entsprechend die Seele, die den Leib regiert, und unter den einzelnen Seelenvermögen die Vernunft, welche das zornmütige und das begehrende Seelenvermögen regiert. Ebenso gibt es unter den Gliedern eines Leibes ein vorherrschendes, das alle anderen bewegt – sei es nun das Herz oder das Haupt.<sup>46</sup> „Die Regierung ist [...] nicht nur Träger der Herrschaft, der Steuermann der polis (Politik III, 7). Sie ist darüber hinaus, im Sinne [...] [der] Materie-Form-Ontologie, das eigentlich konstituierende Formprinzip der polis, in dem und durch das sie zuallererst zu dem wird, was ihr telos und ihr Wesen ausmacht.“<sup>47</sup> Durch diese „initiierende, formgebende und Gestalt verleihende“<sup>48</sup> Rolle der Regierung gewinnt die „organologische Staatsauffassung“<sup>49</sup> des Thomas ihr Profil. Der Vergleich mit Leib und Seele zeigt nicht nur den Sinn des Axioms *ars imitatur naturam*, das Thomas betont an den Beginn seiner Auslegungen zur aristotelischen Politik stellt – hält doch die Natur jene maßgeblichen Prinzipien und Vorbilder bereit, anhand deren die menschliche Kunst ihr eigenes Werk vollendet.<sup>50</sup> Vor allem macht dieser Vergleich deutlich, dass die *Anthropologie* nicht nur *Ausgangspunkt*, sondern in ihren Begrifflichkeiten zugleich Verstehensgrundlage und *gedanklicher „Resonanzboden“* seiner politischen Überlegungen ist. Mit der Einheit der politischen Gemeinschaft macht er die wechselseitige Angewiesenheit und Verpflichtung von Herrschern und Beherrschten sichtbar.

Diese Einheit selbst ist dabei keine schlechthinnige (*unitas simpliciter*), sondern eine der Ordnung (*unitas ordinis*), d. h. eine *Handlungs- oder Wirkeinheit*.<sup>51</sup> Dabei beinhaltet die Beschreibung der politischen Einheit mit den Begriffen „Teil“ und „Ganzes“ – und dies ist an dieser Stelle besonders hervorzuheben – insgesamt eine

grundsätzliche Unterordnung des Einzelnen unter das politische Ganze. Sie ist motiviert von der Einsicht, dass der Einzelne die umfassende Entfaltung des eigenen Menschseins, d. h. sein gutes Leben, Tugend und Glück, erst in diesem Ganzen finden kann<sup>52</sup>, so dass die politische Gemeinschaft „ein moralischer Organismus“ genannt werden kann, in welchem Kommunikation vor allem im Hinblick auf das gute Leben geschieht.<sup>53</sup> „Der einzelne besitzt seine individuellen Rechtsgüter erst im Rahmen und nach Maßgabe des allgemeinen Wohls.“<sup>54</sup>

Vorrangigstes Ziel der Herrschaft ist die Bewahrung der Einheit, die „Frieden“ (*pax*) heißt.<sup>55</sup> Aus ihm gehen Gerechtigkeit (*iustitia*) und Wohlstand (*affluentia rerum*) für das Gemeinwesen hervor.<sup>56</sup> Nur in einem friedlich geordneten Gemeinwesen haben die Menschen die Möglichkeit, der Tugend nach zu leben.<sup>57</sup> Als umfassende Aufgaben für die Regierungsgewalt stellen sich demnach (1) die Einrichtung und (2) der Erhalt des guten Lebens sowie (3) seine Entwicklung zum Besseren.<sup>58</sup>

Die Einsicht, dass die Hinordnung durch das Ziel der politischen Gemeinschaft in richtiger und nicht richtiger, in gerechter und ungerechter Weise geschehen kann, führt Thomas zur *Unterscheidung verschiedener politischer Verfassungsformen*, für die er sich an der von Aristoteles entworfenen Typologie orientiert.<sup>59</sup> Als zentrales Kriterium gilt dabei, ob sie den Nutzen der Untertanen oder den Nutzen der Regierungsgewalt zum Ziel hat. Parallel zu den ungerechten Fehlformen (a) der Tyrannis, (b) der Oligarchie und (c) der Demokratie lassen sich die drei gerechte Herrschaftsformen (a) der Monarchie, (b) der Aristokratie und (c) der Politie und namhaft ma-

46 Vgl. *ebd.* (Z. 90–99).

47 E.-W. Böckenförde 1990, S. 118. – Vgl. Thomas, *De regno* II, 2 (Z. 7ff.).

48 E.-W. Böckenförde 2002, S. 257.

49 Vgl. T. Struwe 1978, der auf die zeitgeschichtlichen Hintergründe in der ›Historia animalium‹ des Aristoteles und bei Albertus Magnus hinweist. (vgl. S. 152f.). Eine Beschreibung des politischen Gemeinwesens als Organismus findet sich bereits im 12. Jahrhundert im ›Policrates‹ des Johannes von Salisbury (1120–1180).

50 Vgl. Thomas, *Super Pol. prol.* (Z. 24–29). – Vgl. *De regno* I, 2 (Z. 48–53): *Quare, si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.* – Vgl. *ebd.* II, 1 (Z. 3ff.).

51 Denn ein Teil von ihr, d. h. der einzelne Mensch, kann eine Tätigkeit ausüben, die nicht Tätigkeit des Ganzen ist, wie auch umgekehrt das Ganze eine Tätigkeit ausüben kann, die nicht Tätigkeit eines jeden Einzelnen ist. Im Gegensatz dazu ist das schlechthinnig Eine dadurch ausgezeichnet, dass bei ihm die Tätigkeit des Teils und die des Ganzen eine einheitliche und einzige ist: vgl. Thomas, *Super Eth. I*, 1 (Z. 78–99).

52 Vgl. Thomas, *Sum. theol. I-II*, q. 90, a. 2 c.: *Unus autem homo est pars communitatis perfectae.*

53 Vgl. Thomas, *De regno* II, 3 (Z. 64ff.): *Hi soli sunt partes multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo.*

54 E.-W. Böckenförde 2002, 255. – Zu weit scheint mir allerdings seine Einschätzung zu gehen, nach der „ein individualistischer Zug, auch der Gedanke einer der politischen Gemeinschaft vorausliegenden individuellen Freiheitssphäre, wie sie das neuzeitliche Vernunftrecht postuliert, [...] Thomas fremd“ sei. (256). Hiergegen spricht m.E. gerade die Bedeutung der Religion: s.u.

55 Vgl. Thomas, *De regno* I, 2 (Z. 13–15): *Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret.* – Vgl. II, 4 (Z. 54ff.); ferner *S.c.G. IV*, 76 (n. 4105).

56 Vgl. Thomas, *De regno* I, 2 (Z. 59–61).

57 Vgl. Thomas, *Super Eth. I*, 14 (Z. 159–162); *Sum. theol. I-II*, q. 96, a. 3 c. u. ad 1; I-II, q. 92, a. 2, ad 4; q. 98, a. 1 c., q. 100, a. 2 c. – Immer wieder wird die Erziehung zur Tugend besonders hervorgehoben.

58 Vgl. zum Ganzen summarisch Thomas, *De regno* II, 4 (Z. 41–116).

59 Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic. VIII*, 13 (dort mit dem Ziel, Analogien zwischen Familienleben und Staatsformen aufzuweisen); *Pol. III*, 6.

chen.<sup>60</sup> – Dass Thomas in ›De regno‹ sein Augenmerk ausschließlich der *Monarchie* widmet und unter den Verfassungsformen die Königsherrschaft eindeutig favorisiert, mag dabei nicht nur adressatenbedingt sein – handelt es sich doch um ein Auftragswerk für den König von Zypern. Immerhin ist bemerkenswert, dass die Ausführungen des Opusculums den Kaiser als weltliche Herrschaftsinstanz gar nicht in Betracht ziehen, „so als ob das imperium schon gar nicht mehr existieren würde und Kleinkönige wie die von Zypern und Großkönige wie die von England bereits die neue Ordnung repräsentieren würden“.<sup>61</sup> Die Favorisierung des Königtums als die beste Regierungsform ist darüber hinaus bereits bei Aristoteles angelegt, ebenso das Motiv der „Vaterschaft“, mit der Thomas seine Beschreibungen des Königs wiederholt ergänzt.<sup>62</sup> Sachlich ergibt sich die Priorität der Königsherrschaft für ihn aber vor allem aus dem Ziel politischer Einheit, die durch ein einzelnes Prinzip am besten gewährleistet ist: *Manifestum est [...] quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures*.<sup>63</sup>

Es ist nicht schwer, die *Unterschiede* kenntlich zu machen, die dieser Entwurf politischer Ordnung *gegenüber modernen Staatskonzeptionen* aufweist:

- So steht das optimistische *Menschenbild*, das die Vergesellschaftung natürlicherweise auf Familiarität und gegenseitiger Freundschaft aufgebaut sein lässt (*omnis homo familiaris [...] et amicus omni homini*<sup>64</sup>), in merklicher Differenz zu der für die Moderne typischen, pessimistischen Auffassung, nach welcher der Mensch dem Menschen Wolf ist (*homo homini lupus*) und es aufgrund eines gegenseitigen Bedrohtheits im Naturzustand eines Gesellschaftsvertrages bedarf, der sich ggf. aus dem gemeinsamen Willen aller im fiktivem Urzustand ableiten lässt.
- Die „*organologische Staatsauffassung*“ der aristotelisch-thomanischen Tradition hat dementsprechend ihr Gegenbild in einer „mechanistischen Staatsauffassung“, für die die Orientierung an Gesellschaftsvertrag und Individualismus wesentlich ist.<sup>65</sup> Eine nationale Staatsidee im modernen Sinne ist ihr darüber hinaus fremd.
- Umgekehrt ist die *Zusammengehörigkeit von moralischer Ordnung und Rechtsordnung*, für die Freundschaft, Liebe und Glück als politische Ideen konstitutiv

sind, von einem modernen Standpunkt aus als „totalitär“ gebrandmarkt und Aristoteles und Thomas zu den „Feinden“ der offenen Gesellschaft<sup>66</sup> erklärt worden. - Von daher ist auch die *primäre Aufgabe der politischen Gewalt* mit der Unterstützung der individuellen Lebensführung und Tugendförderung der Bürger anders und in gewissem Sinne anspruchsvoller beschrieben als in der Neuzeit, in der dem Herrscher vor allem die Garantie äußerer Sicherheit und die Aufrechterhaltung des Friedenszustandes zugeschrieben wird.

Allerdings wird man auch in den Ausführungen des Thomas einen nüchternen, wenn nicht pessimistischen Ton nicht überhören dürfen. Auffällig häufig und ausführlich ist etwa in ›De regno‹ von der Daseinsvorsorge, der Sicherung des zum Leben – nicht schon zum *guten* Leben – Notwendigen (den *necessariae vitae*) die Rede. Auch der Frieden und seine Gewährleistung werden verstärkt zum Thema.<sup>67</sup> Wenn Thomas etwa die verschiedenen aristotelischen Stufen der Vergesellschaftung des Menschen über *familia*, *vicus* und *civitas* weiterführt und die *provinciae* anschließt, so ist das entscheidende Begründungskriterium für die Königsherrschaft auf dieser Ebene nicht mehr *positiv* die Selbstgenügsamkeit dieser politischen Einheit, sondern *negativ* die Abwehr des Krieges.<sup>68</sup> Im Kontext der Überlegungen zur Tyrannenherrschaft schließlich spielen Vorstellungen eines zwischen Herrscher und Beherrschten zu schließenden *Vertrages (pactum)* und die entsprechende Vertragsverletzung durch den Herrscher eine Rolle.<sup>69</sup>

Wohlgemerkt: der aristotelische Grundzug der Überlegungen bleibt erhalten und dominiert, doch scheint der Sinn für die eigene Weltlage zugleich modifizierend den Entwurf des Thomas zu bestimmen. „Angesichts einer von Parteikämpfen zerrissenen, von Anarchie bedrohten Umwelt musste Thomas deshalb die Forderung nach einer den Frieden des Staates gewährleistenden einheitlichen Regierung um so drängender erscheinen.“<sup>70</sup>

60 Vgl. Thomas, De regno I, 1 (Z. 121–137 u. Z. 139–147).

61 H. Ottmann 2004, 207.

62 Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. VIII, 13; von hier aus: Thomas, De regno I, 1 (Z. 169–172),

63 Thomas, De regno I, 2 (Z. 25f.).

64 Thomas, Super Eth. VIII, 1 (Z. 77f.).

65 E.-W. Böckenförde 2002, S. 254, Anm. 104.

66 Vgl. K.R. Popper 1992, S. 277.

67 Vgl. Thomas, De regno I, 2 (Z. 9–29); I, 3 (Z. 107f.); I, 9 (Z. 40f.); II, 4 (Z. 54ff. u. 85–66); ferner Super Ad Rom. 13,1 (n. 1039): *Laborant autem principes ad omnium pacem*.

68 Vgl. Thomas, De regno I, 1 (Z. 165ff.): *[P]ropter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes*.

69 Vgl. Thomas, Super Ad Rom. 13, 1 (n. 1041): *[V]iolenter diripiunt supra statutam legem, quae est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem*.

70 T. Struwe 1978, S. 160; vgl. zuvor S. 155. – Dies würde auch plausibel machen, dass die Politik ja gewissermaßen nur „akademisch“ traktiert wird, eine naheliegende Anwendung auf seine Gegenwart dagegen unterbleibt.



Darüber hinaus scheinen es gerade *theologische Einflüsse* zu sein, die bereits das Konzept weltlicher Herrschaft bei Thomas in ein anderes Licht stellen:

(1) So ist es vor allem die *theologische Überhöhung des Bildes vom Königtum*, mit der Thomas weitreichend und grundsätzlich in die aristotelische Vorlage eingreift: das Verhältnis des Königs zu seinem Reich wird nicht nur mikrokosmisch mit dem Verhältnis der menschlichen Seele zum Leib, sondern auch makrokosmisch mit dem Bezug Gottes zur Welt analogisiert: *Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo*.<sup>71</sup> Weil der König als Stellvertreter Gottes agiert, ist seine Regierungskunst analog zur Tätigkeit Gottes in der Welt zu beschreiben. Diese aber umfasst (1) die Einrichtung (*institutio*) und (2) die Lenkung (*gubernatio*) der Welt.<sup>72</sup> Dementsprechend skizziert Thomas die Einrichtung eines Reiches in Entsprechung zum Schöpfungsvorgang mit den Elementen der Hervorbringung (*productio*) und geordneten Unterscheidung (*ordinata distinctio*) der Dinge.

Gegenüber dem „Konstitutionalismus“ des Aristoteles, der die Entstehung der politischen Gemeinschaft gewissermaßen „von unten her“ beschreibt, wird dadurch eine zusätzliche Begründungsinstanz „von außen“ (oder „von oben“) eingeführt. Sie vermag die Gottgesandtheit weltlicher Gewalt, wie sie etwa in Röm 13,1ff. festgestellt wird, unmittelbar plausibel zu machen: der lenkende Herrscher (*rex gubernando*) erscheint unmittelbar als *minister Dei*.<sup>73</sup> Wenngleich Thomas selbst das Abstrakte und Spekulative seiner Ausführungen einräumt – nicht jeder König hat die Möglichkeit ein Reich eigens zu gründen, sondern steht zumeist in der Kontinuität eines schon bestehenden<sup>74</sup> –, so haben seine Darstellungen eines übermächtigen Herrschers, der anstelle Gottes (*loco Dei*) regiert, und seine Überlegungen etwa zur Auswahl eines geeigneten Territoriums mit gesunder Lage, Fruchtbarkeit für den Lebensunterhalt der Bewohner, landschaftlichem Reiz und natürlicher Überlegenheit zum Schutz vor den Feinden, die in ›De regno‹ II, 4 schließlich unvermittelt abbrechen, nicht nur etwas „Reißbrettartiges“ und Konstruiertes. Sie lassen überdies erste Züge erkennen, wie sie für Entwicklungen hin zur Entstehung des heutigen „Staates“ in Spätmittelalter und Frühneuzeit kennzeichnend waren: den Gedanken der

71 Thomas, De regno II, 1 (Z. 33–35)

72 Vgl. analog dazu die doppelte Tätigkeit der Seele, die dem Leib (1) die Form gibt und ihn (2) bewegt: De regno II, 2 (Z. 7–17).

73 Thomas, De regno I, 8 (Z. 7–8).

74 Vgl. Thomas, De regno II, 2 (Z. 14–17).

Zusammenfassung der politischen Herrschaftsbefugnisse an einer Stelle und die Ausweitung zur umfassenden politischen Entscheidungsgewalt sowie die Herstellung einer territorial umgrenzten Friedenseinheit, die grundlegend ist für die Sicherung von Leben und Recht der einzelnen, Ermöglichung von Freiheit, Wohlfahrt und Kultur, aus denen sich das formale Konzept von *Souveränität* herleitet.<sup>75</sup>

(2) Auch die Überlegungen zum *Gesetz* als der rechtlichen Regelung von Herrschaft erscheinen in nicht unmaßgeblicher Weise als ein Zuschuss von theologischer Seite. Bemerkenswerterweise finden sich in ›De regno‹ kaum Überlegungen dazu. In der *Summa theologiae* dagegen sind die Untersuchungen zum menschlichen Gesetz (*lex humana*) gerahmt von Ausführungen zum göttlichen (*lex divina*) und natürlichen Gesetz (*lex naturalis*) einerseits und zum geoffenbarten Gesetz des Alten (*lex vetus*) und des Neuen Bundes (*lex nova*) andererseits. Wiederholt findet das menschliche Gesetz die Begründungsinstanz seiner Anordnungen in den Prinzipien des Naturrechts.<sup>76</sup> Und gerade die göttliche Gesetzgebung des Alten Bundes, wie sie in den fünf Büchern Mose niedergelegt ist, erscheint als Paradigma auch menschlicher Gesetzgebung – freilich ohne dass dadurch in theokratischer Weise deren Autonomie und Eigenständigkeit angetastet würde.<sup>77</sup> Bekanntlich ist die längste Quaestio der ›Summa theologiae‹ ausgerechnet im Traktat vom Alten Gesetz (vgl. I-II, q. 102) enthalten. Es scheint, dass die Gesetzesthematik – in Erweiterung des tugendethischen Ansatzes des Aristoteles – gerade von biblisch-theologischer Seite für Thomas ihr eigentliches Gewicht erhält.

Natürlich erschließt sich auch für Thomas die Notwendigkeit des Gesetzes zunächst einmal aus seiner grundlegenden Vernunftgemäßheit (vgl. I-II, q. 90, a. 1 mit entsprechender Etymologie: *lex a ligando: per rationem*), aus seiner Hinordnung auf die Glückseligkeit des Menschen als letztes Ziel bzw. auf das Gemeingut (vgl. I-II, q. 90, a. 2 u. a. 3; q. 96, a. 1). Auch liegen seine wesentlichen Wirkungen darin, die Menschen gut, d. h. tugendhaft zu machen (vgl. I-II, q. 92, a. 1). Doch geschieht diese Erziehung nicht bloß durch Ratschläge oder väterliche Zucht, sondern durch

75 Vgl. E.-W. Böckenförde 1990, S. 137f. Aus dem Postulat der Friedenseinheit ergibt sich die Notwendigkeit, zugleich Entscheidungs- und Machteinheit zu sein und damit der Anspruch auf Souveränität. – Zum Begriff des „Staates“ vgl. ders. 2002, S. 4ff.

76 Vgl. z. B. Thomas, Sum. theol. I-II, q. 95, a. 2 c.; q. 95, a. 3 c.; q. 95, a. 4 c. u. ad 4; q. 97, a. 1 c. u. ad 1; q. 97, a. 3 ad 1; q. 97, a. 4, ad 3.

77 „Der ganze Bereich der Politik, der menschlichen Gesetzgebung steht außerhalb des göttlichen Gesetzes und seiner spezifischen Absichten“ (O. Pesch 1977, S. 740, der die Zurückhaltung des Thomas in diesem Punkte deutlich hervorhebt und den Unterschied zu den weitaus unbefangeneren „politischen Theologen“ eines Martin Luther oder eines Karl Barth markiert).

Befehl, Verbot, Vorschrift oder Erlaubnis (vgl. I-II, q. 92, a. 2). Denn Adressaten des Gesetzes sind nicht allein die guten Tugendwilligen, sondern auch diejenigen Mitglieder der Gemeinschaft, die durch Zwang und Furcht vor Strafe vom Bösen abgehalten werden müssen.<sup>78</sup> Deswegen werden durch das Gesetz auch nicht alle Tugenden angeordnet, sondern nur die für das Gemeinwohl relevanten, und es werden „nicht alle Laster verboten, deren sich die Tugendhaften enthalten, sondern nur die schwerer wiegenden, deren sich der größere Teil der Menge enthalten kann; darunter besonders jene, die sich zum Schaden anderer auswirken oder ohne deren Verbot die menschliche Gesellschaft keinen Bestand haben könnte“.<sup>79</sup> Dadurch aber ist eine grundlegende *Unterscheidung von Moral und Recht* getroffen, die auf die Moderne vorausweist, wenngleich beide noch näher beieinander liegen (vgl. v.a. I-II, q. 96, a. 2) und es anachronistisch erscheint, für die thomanische Konzeption davon zu sprechen, dass „der Staat in seiner Gesetzgebung nicht Hüter der Moral, sondern Hüter des Friedens und der öffentlichen Sicherheit“ sei.<sup>80</sup> Immerhin hebt Thomas gerade im Hinblick auf das menschliche Gesetz und seinen Zwangscharakter ihre Notwendigkeit zur Wahrung des *Friedens* hervor (vgl. I-II, q. 95, a. 1). Dass sich der Zwangscharakter des Gesetzes auf Herrscher und Untergebene gleichermaßen erstreckt<sup>81</sup>, unterstreicht die *basale Bedeutung von Recht und Gesetz* für die staatliche Ordnung.<sup>82</sup>

(3) Die Bedeutung, die die Gesetzeskonzeption theologisch gerade vom *Alten Testament* her erhält, lässt sich darüber hinaus etwa dadurch illustrieren, dass sich ausgerechnet im Traktat zur *lex vetus* der differenzierteste Entwurf einer Verfassungsform findet, in der Elemente aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie miteinander vermischt sind. Diese Mischverfassung (*regimen commixtum*) ist freilich abgelesen am biblischen Vorbild der alttestamentlichen Richter (vgl. Ex 18,21;

Dtn 1,13–15).<sup>83</sup> In diesem Zusammenhang finden sich entsprechend Überlegungen zum Wahlkönigtum *secundum virtutem* oder zur *potestas populi*. Auch die Unterscheidung von vier Gesetzesarten nach den vier sozialen Verhältnissen geht auf das Gesetz des Alten Bundes zurück.<sup>84</sup>

#### 4. *Begründung, Ziel und Eigenart geistlicher Herrschaft: Das natürliche Verlangen des Menschen nach übernatürlicher Vollendung*

Zeigt sich bereits in diesen Aspekten der Einfluss theologischer Konzeptionen auf das Verständnis weltlicher Herrschaft, so ergibt sich die Notwendigkeit einer *eigenen*, von der weltlichen Gewalt *unterschiedenen geistlichen Herrschaft* für Thomas im Rahmen der Überlegungen von ›De regno‹ organisch aus der radikalisierten Frage nach dem Charakter des *Ziels menschlichen Lebens*. Weltliche Herrschaft stößt hier in zweifacher Hinsicht an ihre Grenzen: (1) im Hinblick auf ihren Gegenstand, wie (2) im Hinblick auf die Mittel, ihn zu erreichen.

(1) Denn der *letzte Gegenstand* menschlichen Strebens, die endgültige Glückseligkeit (*ultima beatitudo*), die in der Anschauung und im Genuss Gottes besteht, lässt sich erst *nach* diesem Leben erwarten. Angesichts der Sterblichkeit des Menschen genügt daher die einseitig auf das diesseitige Glück ausgerichtete politische Herrschaft nicht, es bedarf vielmehr einer anderen geistlichen Sorge (*cura spiritualis*), durch die der Mensch „zum Hafen des ewigen Heils geführt wird“: *Haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur*<sup>85</sup>. Gegen den für die politische Ordnung bestimmenden Gedanken der *Selbstgenügsamkeit* akzentuiert Thomas den Charakter dieses letzten Ziels des Menschen als eines *äußerlichen (extrinsecum)* und *transzendenten*.<sup>86</sup> Hierdurch aber wird das menschliche Streben prinzipiell jeglicher

78 Dementsprechend der Rekurs auf die Definitionen des Gesetzes nach Isidor von Sevilla in Sum. theol. I-II, q. 95, a. 3.

79 Daher steht das menschliche Gesetz vom ewigen ab (*deficit*): Sum. theol. I-II, q. 96, a. 2, ad 3.

80 O.-H. Pesch 1977, 742, der eine Reihe von Beispielen der Anwendung dieser Unterscheidung auf spezielle Einzelfragen anführt.

81 Vgl. Thomas, Sum. theol. I-II, q. 96, a. 5, ad 3: Der Herrscher ist *legibus solutus* nur dem Zwangscharakter des Gesetzes gegenüber, nicht jedoch seiner richtungsweisenden Kraft.

82 Hierhin gehören auch Hinweise zur verpflichtenden Kraft des Gesetzes durch öffentliche Bekanntheit, zum gesamten Volk als Träger der Gesetzgebung oder zur Erlassung der Gesetze durch die Hand weniger Weiser (vgl. z. B. *ebd.* I-II, q. 90, a. 4). – Zur Unterscheidung der Gesetze nach den verschiedenen Staatsformen vgl. *ebd.* I-II, q. 95, a. 4.

83 Vgl. *ebd.* I-II, q. 105, a. 1 c.: *Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, in quantum unus praeest; et aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum*. – Anders De regno I, 4 (Z. 8–51).

84 *Ebd.* I-II, q. 104, a. 4 c.: *Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest, [1] unus quidem, principum populi ad subditos; [2] alius autem, subditorum ad invicem; [3] tertius autem, eorum qui sunt de populo ad extraneos; [4] quartus autem, ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum*.

85 Thomas, De regno II, 3 (Z. 33–44).

86 Vgl. *ebd.* (Z. 5–31). – Von Seiten des einzelnen Subjekts mag man dies durchaus im Sinne einer persönlichen Selbstüberschreitung, eines Über-sich-Hinausgehens verstehen, wie es in besonderer Weise durch die christliche Botschaft von der Gottes- und Nächstenliebe verbürgt ist.

Totalisierung durch das Politische entzogen und auf letzte Kriterien von Moralität und Wahrheit verwiesen, die im Felde von Religion und Glauben liegen.

(2) Überdies lässt sich das letzte Ziel des Menschen nicht mit den *Mitteln* eigener Anstrengung, etwa eines tugendhaften Lebens, erreichen. Ansonsten fiele es unter die Aufgaben weltlicher Herrschaft, zu diesem Ziel hinzuführen. Vielmehr bedarf es zu seiner Erlangung der göttlichen Gnade (*gratia Dei*) und Kraft (*virtus divina*) und demgemäß einer nicht nur menschlichen, sondern göttlichen Herrschaft:

„Also gehört eine Herrschaft dieser Art zu einem solchen König, der nicht nur Mensch, sondern Gott ist, nämlich zu unserem Herrn Jesus Christus, der die Menschen zu den Kindern Gottes macht und sie in die himmlische Herrlichkeit einführt. Dies nämlich ist die ihm übertragene Herrschaft, die nicht vergehen wird (*non corrumpetur*) – weswegen er in der Schrift nicht nur Priester, sondern auch König genannt wird, wenn Jesaja sagt: „Er wird als König herrschen und weise sein“. Daher leitet sich von ihm das königliche Priestertum ab. Und, was weit mehr bedeutet: alle Christgläubigen (*omnes Christi fideles*) werden, soweit sie seine Glieder sind, Könige und Priester genannt. Das Amt dieses Königtums ist folglich, damit das Geistliche vom Irdischen getrennt sei, nicht irdischen Herrschern, sondern den Priestern anvertraut, und vor allem dem höchsten Priester, dem Nachfolger Petri (*successori Petri*) und Stellvertreter Christi (*Christi vicario*), dem römischen Pontifex, dem alle Könige des christlichen Volkes untertan sein müssen wie dem Herrn Jesus Christus selbst.“<sup>87</sup>

Die besondere Hinordnung des Menschen auf eine jenseitige Glückseligkeit und die Notwendigkeit seiner übernatürlichen Vollendung durch die göttliche Gnade hat Thomas in „klassischer“ Weise im Glückseligkeitstraktat zu Beginn der ›Prima secundae‹ der ›Summa theologiae‹ (vgl. I-II, q. 1–5) ausgearbeitet: Dem o.g. teleologischen Grundverständnis des Menschen entsprechend ist der entscheidende Schlüsselbegriff dort der des „natürlichen Verlangens“ (*desiderium naturale*), das in seiner „Unersättlichkeit“ das ihm angemessene letzte Ziel<sup>88</sup> in einem alles Geschaffenen transzendierenden Gut findet: in Gott, „der all dein Verlangen mit Gutem sättigt“ (Sum. theol. I-II, q. 2, a. 8 c. mit Bezug auf Ps 103,5). Die Argumente, die Thomas hier wie in ›De regno‹ gleichermaßen zur Korrektur und Erweiterung der aristoteli-

87 *Ebd.* (Z. 99–116).

88 Formal ergibt sich die Notwendigkeit eines letzten Ziels aus der Frage nach einem notwendigen Einheitspunkt, der die Einheitlichkeit menschlichen Handelns garantiert und der über Einzelhandlungen und Handlungseinheiten hinaus den Lebenszusammenhang des Menschen als ganzen betrifft.

schen Position anführt, sind identisch: (1) Die gegen ein vollkommenes diesseitiges Glück angeführte Zeitlichkeit, Bedürftigkeit, Begrenztheit und Todgeweihtheit allen menschlichen Lebens (vgl. Sum. theol. I-II, q. 5, a. 3 c.) widerspricht der Bestimmung der Glückseligkeit als eines einzigen, sicheren, kontinuierlichen und immerwährenden Tätigseins (vgl. Sum. theol. I-II, q. 3, a. 4, ad 4). (2) Und die Unmöglichkeit, die Vollendung aus eigenen, natürlichen Kräften zu erreichen, hat ihren Grund im ‚über‘-natürlichen Charakter dieser Vollendung (vgl. Sum. theol. I-II, q. 5, a. 5 c.): Der Mensch bedarf sozusagen einer Weitung und Erhöhung seiner Fähigkeit zu erkennen durch die Tätigkeit Gottes, dessen Schau „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12; vgl. Joh 17,3) um Unendliches jedes geschaffene Wesen „übertreibt“ (*excedit*). – In ihrer „intellektualistischen“ Ausrichtung auf die Schau Gottes ist die thomanische Glückslehre dabei im Ganzen von einer gegenüber Aristoteles stärkeren ‚Verinnerlichung‘ gekennzeichnet.<sup>89</sup> Gerade diese Verinnerlichung ist es, die die „Äußerlichkeit“ des Ziels von Glaube und Religion in politischer Hinsicht qualifiziert.

Was die weitere Beschreibung der Vermittlung dieser übernatürlichen Vollendung durch die Kirche sowie generell die *Gestalt und Ordnung geistlicher Gewalt* betrifft, bleiben die Ausführungen in ›De regno‹ allerdings fragmentarisch. Auch ansonsten findet sich im Werk des Thomas bekanntlich keine geschlossene Lehre von der Kirche, kein Traktat „De ecclesia“.<sup>90</sup> Nimmt man die Ordnung der ›Summa theologiae‹ als definitiven Gesamtaufbau seiner Theologie, so fällt auf, dass sie in ihrer Beschreibung der Heimkehr des Menschen zu Gott einem individualistischen Konzept folgt und die natürliche Sozialität des Menschen nicht systematisch auswertet. Ekklesiologische Elemente findet man daher verstreut (a) in der Lehre vom neuen Gesetz und von der Gnade (vgl. Sum. theol. I-II, q. 106–114), (b) in der Christologie (vgl. Sum. theol. III, q. 1–59), (c) in der Sakramentenlehre (vgl. Sum. theol. III, q. 60–90) und vor allem (d) in der Lehre von den kirchlichen Ständen und Ämtern (vgl. Sum. theol. III, q. 183–189), die – der Gesamtentfaltung des menschlichen Rückwegs zu Gott anhand der Tugendlehre – als deren Fortsetzung und Schlusspunkt erscheinen: die einzelnen Tugenden und ihre Tätigkeiten finden in bestimmten „Lebensformen“ (*vitae*) eine grundlegende und umfassende Ausrichtung, und die „Stände“ (*status*) verleihen dieser durch einen „institutionellen“ Rahmen Festigkeit

89 Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing 2009, S. 58–61.

90 Ausgenommen seien hier die kurzen Anmerkungen zu den einzelnen Attributen der Kirche in den volkstümlich gehaltenen ›Collationes in Symbolum Apostolorum‹ a. 9 (n. 971–986).

und Permanenz. Im Unterschied zu dem aus seiner Hinordnung auf eine bestimmte Tätigkeit erklärbaren „Amt“ (*officium*) und dem eine hierarchische Über- und Unterordnung betreffenden „Rang“ (*gradus*) sind sie im Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft unmittelbar auf die Person und ihre Vollkommenheit bezogen.<sup>91</sup>

Dieses Fehlen einer umfassenden ekklesiologischen Darlegung ist nicht nur bemerkenswert, weil verschiedene historische Zusammenhänge des 13. Jahrhunderts einen Traktat von der Kirche als notwendig erscheinen ließen.<sup>92</sup> Neben (a) den schon erwähnten *politischen* Herausforderungen der Kirche durch die Hohenstaufendynastie steht *innerkirchlich* (b) das Aufstreben des Mendikantentums, das eine Einordnung in die kirchliche Hierarchie erforderte, (c) im Zusammenhang der Häretiker- und Ketzerbewegungen des 12./13. Jahrhunderts (Katharer, Waldenser), die alles Sinnhafte, Weltliche, „Materielle“ der Kirche (Ämter, Institution, Sakramente, Leib, Ehe) im Zeichen einer reinen Geistigkeit ihres Ideals biblischer Nachfolge in Frage stellten. Eine besondere Herausforderung bedeuteten in diesem Zusammenhang (d) die Lehren des Joachim von Fiore (1130/5–1202), der nach dem Reich des Vaters (Altes Testament) und dem Reich des Sohnes (beginnend mit dem Neuen Testament und nach seiner Vorhersage endend im Jahr 1260) ein neues Zeitalter des Heiligen Geistes anbrechen sah, das als „Drittes Reich“ durch eine besondere geistliche Qualität gekennzeichnet sein und alle Freuden des Himmlischen Jerusalem bieten sollte. (e) Schließlich brachten auch die *ökumenischen* Diskussionen um eine Vereinigung mit der griechischen Kirche nicht unwesentliche ekklesiologische Fragestellungen mit sich.<sup>93</sup>

Das Fehlen eines Traktats „De ecclesia“ ist um so bemerkenswerter, als doch gerade von Seiten der politischen Philosophie des Aristoteles wesentliche gedankliche Elemente bereitgestellt wurden, die sich unmittelbar mit den Aussagen der Heiligen Schrift verbinden lassen: Die biblischen Bezeichnungen der Kirche als „Haus“ (*domus*, vgl. 1 Tim 3,15, Mt 7,24–27; Eph 2,19–20), als „Stadt“ (*civitas*; vgl. Eph 2,9–22; 4,5–6), „Volk“ (*populus*, vgl. 2 Kor 6,16) und v.a. als „Gemeinschaft der Glaubenden“ (*congregatio fidelium*, vgl. Hebr 3,4)<sup>94</sup> konnte unmittelbar an die aristotelischen Vorgaben anknüpfen, um die Kirche als menschliche Gemeinschaft zu be-

schreiben, die im Glauben vereinigt ist. So bot etwa gerade die organologische Auffassung politischer Ordnung eine ideale Vorlage, um durch die paulinische Vorstellung von Haupt und Gliedern und das Bild des mystischen Leibes (*corpus mysticum*; vgl. Röm 12,14ff; 1 Kor 12,12)<sup>95</sup> theologisch vertieft zu werden – wodurch gerade die *Einheit* der Kirche wie ihr *Ursprung in Christus* deutlich hervortreten. Auch lag mit dem Werk des vermeintlichen Apostelschülers Ps.-Dionysius Areopagita<sup>96</sup> – insbesondere mit dessen Schriften ›De ecclesiastica hierarchia‹ und ›De caelesti hierarchia‹ – ein Ordnungsschema vor, das sich für die Beschreibung der Strukturen sowohl der himmlischen wie der irdischen Kirche fruchtbar machen ließ.<sup>97</sup> – Warum hat Thomas auf ihre Ausarbeitung verzichtet?

Der zentrale *Grund* für diese „ekklesiologische Lücke“ ist wohl in einer Sichtweise kirchlicher Wirklichkeit zu suchen, die diese als (a) von der *Ursprünglichkeit der Nachfolge* bewegt und (b) auf das *endgültige Heil* und die Erlösung des Menschen hingebend begreift. Das Ideal des Mendikantentums bildet hierbei, wie bereits angedeutet, den paradigmatischen Hintergrund des Kirchenbildes des Thomas im Ganzen.<sup>98</sup> Zugleich entspricht sie dem o.g. teleologischen Ansatz: Die Kirche soll den Menschen zu seinem letzten Ziel führen, zur Gemeinschaft mit Gott: durch den Dienst des Wortes und der Sakramente, durch die Gnaden und Dienste, durch den Kampf gegen Schisma, Häresie, Unglauben. – Eine solche Sicht der Kirche hat zweifellos etwas Provisorisches. Es handelt sich jedenfalls um eine primär *spirituelle* und *theologische Sicht*<sup>99</sup>, die sich von jenen institutionellen (juristischen, politischen oder soziologischen) Wahrnehmungen unterscheidet, wie sie ab dem Beginn des 14. Jahrhunderts in den Vordergrund treten werden und die zu jener Zeit erscheinenden expli-

91 Vgl. Thomas, Sum. theol. II-II, q. 183, a. 1, ad 3. – Zum Ganzen vgl. zusammenfassend H.-G. Nissing 2006, S. 695–698.

92 Zum Ganzen vgl. G. Sabra 1987, S. 24f.

93 Vgl. hierzu die Opuscula des Thomas zur Diskussion mit den Ostkirchen, v.a. ›Contra errores Graecorum‹ (1263/64) und ›De rationibus fidei‹ (nach 1265).

94 Eine Aufnahme der biblischen Bildersprache der Patristik fehlt dagegen völlig; vgl. G. Sabra 1987, S. 34ff.

95 Eine systematische Auswertung findet dieses Bild in der Einteilung der Briefe des Apostels Paulus; vgl. Super Ad Rom., prol. (n. 11).

96 Bemerkenswerterweise hat Thomas anders als sein Lehrer Albert nicht das gesamte *Corpus Dionysiacum* kommentiert, sondern nur dessen Schrift ›De divinis nominibus‹ – was sein besonderes theozentrisches Interesse zeigen mag. – Zur Bedeutung der Schrift des Ps.-Dionysius als Berufungsinstanz im Mendikantenstreit vgl. J. Miethke 1981, S. 137–141.

97 Schließlich wäre nicht zuletzt das aus dem Alten Gesetz erhobene Ideal eines *regimen commixtum* leicht auf die Kirche hin weiterzudenken gewesen – bot doch „die katholische Kirche eine *complexio* der Verfassungsformen: eine Demokratie, die jeden Gläubigen auf jede Stufe der Hierarchie transportieren kann, eine Aristokratie der Heiligen und eine päpstliche Monarchie“ (H. Ottmann 2004, 6).

98 Vgl. dazu die verschiedenen Beiträge von U. Horst 1995; ders. 2006.

99 Vgl. G. Sabra 1987, S. 187–197. – Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Herausarbeitung seines Verständnisses der Kirche aus dem Wort und der zentralen Bedeutung der Verkündigung des Evangeliums in ihr (vgl. S. 154ff.).

ziten Traktate über die Kirche zu dominieren beginnen. Über das Trienter Konzil ist diese Herausstellung der sichtbaren Kirche – nicht zuletzt unter kontroverstheologischem Vorzeichen – bis ins 20. Jahrhundert prägend geworden. In der spirituellen Sicht der Kirche durch Thomas, ihrer partiellen „Enthistorisierung“<sup>100</sup>, mag dabei nicht zuletzt eine Reaktion auf den Joachimitismus mitschwingen.<sup>101</sup> Gegenüber späteren, defensiv *abgrenzenden* ekklesiologischen Konzepten ist ihr in jedem Falle etwas über das Institutionelle Hinausgreifendes und insofern „Missionarisches“ eigen – bezieht sie doch nicht nur die Kirche des Alten Testaments, die *ecclesia ab Abel*, sondern auch die Heiden mit ein und erscheint daher wiederholt als „coextensive with humanity“.<sup>102</sup>

Dementsprechend sind es *drei* zentrale *Konstruktionselemente*, die sich aus der Skizze von ›De regno‹ als Vorlage für eine Lehre von der Kirche bei Thomas von Aquin festhalten lassen:

(1) *Die christologische Begründung der geistlichen Gewalt*: Als höchster König und Priester ist Christus Ursprung und Prinzip der Kirche. Unter dem leitenden Gesichtspunkt der Gnadenmitteilung erscheint er daher in der ›Summa theologiae‹ – in Aufnahme des paulinischen Bildes vom *corpus mysticum* – als ihr Haupt (*caput Ecclesiae*), ja: als Haupt aller Menschen und Engel.<sup>103</sup> Als Priester ist er Mittler zwischen Gott und den Menschen (*mediator inter Deum et populum*), insofern er das Göttliche den Menschen vermittelt sowie die Gebete des Volkes Gott darbringt und die Reinigung von den Sünden bewirkt. In diesen beiden Bewegungen von Gott zu den Menschen und von den Menschen zu Gott bildet er im Großen das Tun der Kirche vor. – Ganz in Übereinstimmung zur teleologischen Grundausrichtung des Konzepts stellt die Vorstellung des erhöhten Christus, dem alle Gewalt (*iudicatoria potestas*) im Himmel und auf Erden verliehen ist<sup>104</sup>, „der die Menschen zu Kindern Gottes macht und sie in die himmlische Herrlichkeit einführt“ (womit der Christologie-Traktat der ›Summa theologiae‹ schließt) die Wahrnehmung der Kirche in ein grundlegend *eschatologisches Licht*. Darüber hinaus markiert die starke Akzentuierung der Person Christi in ihrer Bedeutung für das Verständnis der Kirche eine deut-

liche Distanznahme zur Hervorhebung des Heiligen Geistes durch Joachim von Fiore.<sup>105</sup>

(2) *Die besondere Bedeutung des Papstes*: Wenn Christus diese Macht Menschen überträgt, so ist der Nachfolger Petri und römische Pontifex als Stellvertreter Christi (*Christi vicarius*) und höchster Priester (*summus sacerdos*), in besonderer Weise hervorgehoben: alle Könige des christlichen Volkes müssen ihm untertan sein, wie dem Herrn Jesus Christus selbst (*sicut ipsi Domino Iesu Christo*). Die *plenitudo potestatis*, auf die Thomas an verschiedenen Stellen seines Werkes zu sprechen kommt<sup>106</sup>, versteht er dabei als eine Art universaler episkopaler Gewalt, die sich von höherer Warte aus auf umfassendere Bereiche erstreckt als die Gewalt eines jeden Bischofs in seiner Diözese: der Papst ist der *episcoporum summus* und der *primus et maximus omnium episcoporum*<sup>107</sup>, dem gegenüber sich die Kirche wie eine „Welt-Diözese“ verhält. Man wird hierin allerdings weniger eine Überhöhung des Papsttums (analog zur o.g. Überhöhung des Königtums) zu sehen haben, als die Zuschreibung einer Stellung, die sich im Rahmen der Einordnung der Bettelorden in die kirchliche Hierarchie aus der Strategie ergibt, die Mendikanten im Hinblick auf die *cura spiritualis* den Bischöfen gleichzustellen<sup>108</sup> – und beide dem Papst unterzuordnen.

(3) *Ein „gemeinsames Priestertum“*: Dass Thomas schließlich an die Stelle der Ausarbeitung einer institutionellen Hierarchie den Hinweis auf ein „gemeinsames Priestertum“ setzt, dem gemäß „alle Christgläubigen, insofern sie seine Glieder sind, Könige und Priester heißen“, ist wohl weniger als Vorwegnahme moderner theologischer Entwicklungen zu lesen, als in jenen soeben genannten eschatologischen Dimensionierungen der Kirche, in denen etwa Offb 1,6 die vollendete Menschheit als „Reich von Königen und Priestern“ bezeichnet, das zur Anbetung Gottes berufen

100 E. Schockenhoff 2001, S. 341, mit Hinweis auf A. Dempf, 21954, S. 395ff.

101 Vgl. dazu W. Schachten 1980.

102 Vgl. G. Sabra 1987, S. 181.

103 Vgl. Thomas, Sum. theol. III, q. 8, a. 1; a. 3 u. a. 4.

104 Vgl. *ebd.* III, q. 59, a. 2: Christus erscheint hier als *legislator, sacerdos, rex*. Die klassische *Triamunera*-Lehre findet in der Sum. theol. allerdings keine systematische Auswertung.

105 Vgl. etwa *ebd.* III, q. 8, a. 1, ad 3: [*C*]aput habet manifestam eminentiam respectu exteriorum membrorum, sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit, capiti comparatur Christus, secundum visibilem naturam, qua homo hominibus praefertur.

106 Vgl. Thomas, Contra impugn., c. 4, § 12; Super IV Sent. d. 20, 1, 4, sol. 3; d. 25, 1, 1 ad 3; Quodl. IV, q. 8, a. 2 [13]; Sum. theol. II-II, q. 89, a. 9, ad 3; III, q. 72, a. 11, ad 1.

107 Vgl. Thomas, Super IV Sent d. 7, q. 3, a. 1, ad 3; Contra Graec. II, 32.

108 Vgl. hierzu U. Horst 1999.

und bestimmt ist.<sup>109</sup> Zugleich ist damit jener „individualistische“ Standpunkt eingeholt, der auch schon am Ausgangspunkt seiner politischen Überlegungen stand: Unter dem Gesichtspunkt seiner endgültigen Vollendung ist jeder einzelne Mensch nicht nur König, sondern auch Priester.<sup>110</sup>

##### 5. Zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Herrschaft

Demgemäß ist das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Herrschaft nach Thomas stets in einer *doppelten Perspektive* zu bedenken: (1) als Verhältnis des einzelnen Christgläubigen zur weltlichen Herrschaft und (2) als Verhältnis der Gemeinschaften bzw. Gewalten zueinander.

(1) Für den *Einzelnen* besagt die o.g. Umformung des aristotelischen Glücksbegriffs, wodurch das endgültige Ziel menschlichen Strebens der weltlichen Herrschaft entzogen wird, eine grundlegende *Aufwertung* als Individuum gegenüber der politischen Gemeinschaft:

„Der Mensch ist nicht als ganzer und mit allem, was ihm zugehört, auf die politische Gemeinschaft hingeeordnet; [...]. Das Ganze aber, was der Mensch ist, was er vermag und hat, ist auf Gott hingeeordnet.“<sup>111</sup>

Die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze der politischen Gemeinschaft, des *bonum unius* unter das *bonum commune*, wie es für den Entwurf des Aristoteles kennzeichnend war, wird damit prinzipiell durchbrochen. Gerade unter dem Gesichtspunkt von Religion und Glauben erscheint vielmehr der Einzelne in seinem inkommensurablen Wert, in einer Existenzweise, die eben nicht als Teil in einem größeren Ganzen aufgeht. Es lässt sich daher von einem „ontologischen Primat der Person vor der politischen Gemeinschaft“<sup>112</sup> sprechen, insofern es seine Religiosität

ist, die erst *die wahre Individualität und Personalität des Menschen* sichtbar macht. – Begleitet ist diese grundsätzliche Relativierung der staatlichen Gemeinschaft von einer *Egalisierung*, insofern jeder Einzelne durch den Glauben *unmittelbar* auf sein übernatürliches Ziel hingeeordnet ist – während die aristotelische Konzeption ursprünglich von einem elitärerem Bild geprägt war, nach dem nur wenige Philosophen in der Lage waren, in einem der Kontemplation gewidmeten Leben die höchste Stufe des Glücks zu erreichen.<sup>113</sup>

Seine religiöse Ausrichtung des Menschen stattet den Einzelnen mit einer grundlegenden *Freiheit* aus. Diese ergibt sich aus der Qualität des Neuen Gesetzes (*lex nova*), des Gesetzes des Evangeliums, als dem Maßstab seines Handelns. Es ist „die Gnade des Heiligen Geistes, die den Christgläubigen gegeben ist“<sup>114</sup>. Gegenüber dem Alten Gesetz ist es nicht durch eine Vielzahl äußerer Gebote, Satzungen und Handlungen geprägt, sondern durch eine besondere *Innerlichkeit* und *Freiheitlichkeit* der Haltung ausgezeichnet – und entspricht darin der o.g. Verinnerlichung des thomanischen Glücksbegriffs.<sup>115</sup>

Freilich besagt diese Freiheit nicht eine völlige Freisetzung von der Pflicht der politischen Gemeinschaft. Vielmehr entspricht es gerade der leiblichen Existenz des Menschen, weltlichen Herrschaften untertan zu sein.<sup>116</sup> Die prinzipielle *Pflicht zum Gehorsam* ergibt sich für die Untertanen aus der Gottunmittelbarkeit sowohl der weltlichen wie der geistlichen Gewalt, wie Thomas in Auslegung von Röm 13,1–7 erläutert: Angesichts der wunderbaren Ordnung, in der alles von Gott in Weisheit eingerichtet wurde, bedeutet dieser Ordnung zu widerstehen zugleich Gott zu widerstehen, ihr zu gehorchen, Gott gehorchen. Aus Heilsnotwendigkeit heraus (*ex necessitate salutis*) soll der Christ den weltlichen Herrschern gehorsam sein. So schuldet der Christ den Herrschern äußerlich Tribute, Abgaben, Steuern sowie innerlich Furcht (*timor*) und Ehre (*honor*).<sup>117</sup>

Die prinzipielle Pflicht zum Gehorsam gilt auch dann, wenn die weltlichen Gewalten schlecht sind. So verhält sich Thomas sehr zurückhaltend im Hinblick auf die Bewertung des *politischen Widerstandsrechts* und des *Tyrannenmords*. Stattdessen

109 Vgl. auch 1 Petr 2,9: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat.“

110 Vgl. zu Beginn von De regno: *[S]i quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret* (I, 1, Z. 20–25). – Keineswegs ist damit freilich Existenz und Bedeutung eines eigenen priesterlichen *ordo* eingeschränkt.

111 Thomas, Sum. theol. I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

112 E. Schockenhoff 2001, 356.

113 Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. X, 7; 1177 b 1–32; X, 8; 1178 a 8–29.

114 Thomas, Sum. theol. I-II, q. 106, a. 1.

115 Vgl. Thomas, Sum. theol. I-II, q. 108, a. 1: *Unde etiam quantum ad hoc dicitur [...] lex libertatis, nam lex vetus multa determinabat, et parva relinquebat hominum libertati determinanda.*

116 Vgl. Thomas, Super Epist. ad Rom. 13, 1 (n. 1017): *Interim autem dum corruptibilem carnem gerimus, oportet nos dominis carnalibus subiacere. Unde dicitur Eph. VI, 5: 'Servi, obedite dominis carnalibus'.*

117 Vgl. *ebd.* (n. 1036).

stellt er die Möglichkeit, ungerechte Herrschaft geduldig zu ertragen oder sie sogar als Vollstreckung des göttlichen Zorns für die eigenen Sünden zu verstehen, in den Vordergrund.<sup>118</sup> Insofern erhält die politische Ordnung seitens der Religion hier eine zusätzliche Affirmation. – Gleichwohl gibt bereits der Blick auf die Urkirche, auf die Apostel und Märtyrer, das Modell eines *Widerstands gegen die weltlichen Gewalten* im Zeichen des Glaubens zu erkennen: Mit dem Grundsatz, dass der niedrigeren Gewalt nicht gegen die höhere zu gehorchen sei, erklärt Thomas daher die sog. *clausula Petri*:

„Jede menschliche Gewalt ist der Gewalt Gottes untergeordnet und man darf keiner menschlichen Gewalt gegen Gott gehorchen, nach Apg 5,29: ‚Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen‘.“<sup>119</sup>

Im Ganzen erfährt die Reichweite weltlicher Gewalt dadurch eine doppelte *Begrenzung*: (a) Zum einen erstreckt sich ihre Vollmacht *subjektiv* lediglich auf äußere Handlungen, nicht jedoch auf den inneren Bereich des Denkens und der Entscheidungen. Gemäß der o.g. Verinnerlichung, die durch den christlichen Glauben bewirkt wird, wären von hier aus Bedeutung und Dimensionen des *Gewissens* (*synderesis, conscientia*) für das Verständnis des christlichen Untertanen auszuführen.<sup>120</sup> (b) Zum anderen aber ist die weltliche Herrschaft *objektiv* dort beschränkt, wo ihre Anordnungen der moralischen und religiösen Ordnung widersprechen, da das Kriterium, nach dem diese beurteilt werden, eben ein außer-, ja: überpolitisches ist. Insofern enthält der thomanische Entwurf durchaus prinzipielle Ansätze dazu, die Rolle der Politik auf eine Zuständigkeit für die *äußeren Rahmenbedingungen* zu beschränken, wie es für die Neuzeit charakteristisch werden sollte, während der Bereich des *menschlichen Inneren* der Religion zugeordnet ist, welche die erstere im Konfliktfall zu beschränken vermag. – Für die weltliche Herrschaft besagt diese Begrenzung freilich in erster Linie nicht eine *Beschränkung*, sondern eine *Entlastung, Relativierung* und die Befreiung von der Versuchung eines politischen Totalitarismus in Form (antiker) politischer Theologie oder (moderner) Zivilreligion.<sup>121</sup>

118 Vgl. *ebd.* (n. 1034).

119 *Ebd.* (n. 1028).

120 Vgl. dazu E. Schockenhoff 2003, v.a. S. 102–122.

121 Insofern hat H. Ottmann vom „Idealbild christlicher Politikbeschränkung, Politikhegung und Politikentlastung“ im Mittelalter gesprochen (2004, S. 3).

(2) Allerdings geht Thomas grundsätzlich von einem Modell der *Harmonie* von weltlicher und geistlicher Herrschaft aus. Nur so erhält ihre Zuordnung im Rahmen einer Hierarchie der Ziele ihre Plausibilität. Das Prinzip lautet:

„So müssen nämlich demjenigen, dem die Sorge um das letzte Ziel (*finis ultimus*) obliegt, diejenigen untertan sein, denen die Sorge um die vorangehenden Ziele obliegt, und durch seinen Befehl geleitet werden.“<sup>122</sup>

Denn auch die Tätigkeit des weltlichen Herrschers erschöpft sich, so Thomas, nicht in der Sorge um das Gemeinwohl: Indem er durch Anleitung der Untertanen zu tugendgemäßem Leben den Eigenzweck des Staates verfolgt, dient er zugleich immer auch dem transzendenten Ziel der Anschauung Gottes. Es kommt ihm mithin eine konstitutive Aufgabe im Hinblick auf die ewige Glückseligkeit des Menschen zu.<sup>123</sup> Der grundlegende *Dienstcharakter* der weltlichen, wie auch der geistlichen Gewalt sind hier grundgelegt.

Auch die weltlichen Gemeinschaften stehen somit in einer Hinordnung auf Gott. Ja, hinsichtlich der Kriterien seiner Herrschaft stellt sich Thomas den Herrscher als vom göttlichen Gesetz belehrt und durch die Priester unterrichtet vor<sup>124</sup> – freilich ohne, dass damit eine Sakralisierung weltlicher Macht verbunden wäre. Sie ist durch die grundlegende Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Herrschaft prinzipiell ausgeschlossen.

Nach der Hierarchie der Ziele oder Zwecke ergibt sich der *Vorrang* und die *Überordnung* der geistlichen Herrschaft über die weltliche für Thomas zwar *eindeutig*, aber eher *in allgemeiner Weise*: Aufgrund der Höherrangigkeit des jenseitigen Ziels und seiner besonderen geistlichen Qualität muss der weltliche Herrscher dem Papst und der Geistlichkeit unterstehen. Hierin besteht der besondere Charakter der geistlichen Herrschaft des Christentums im Unterschied sowohl zu jener der Heiden wie des Alten Bundes:

122 Thomas, De regno II, 4 (Z. 116–119). Vgl. I, 8 (Z. 77f.): [C]uiuslibet rei finalis perfectio et bonum completum ab aliquo superiore dependet; I, 9 (Z. 18ff.): [I]n omnibus artibus et potentiis laudabiliores sunt qui alios bene regunt, quam qui secundum alienam directionem bene se habent.

123 *Ebd.* I, 15 (Z. 20–27): Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat.

124 Vgl. *ebd.* II, 4 (Z. 28–42).

„Weil [...] das Priestertum der Heiden und die gesamte Gottesverehrung um der Erlangung zeitlicher Güter (*bona temporalia*) geschah, die alle auf das Gemeinwohl der Menge hingeeordnet waren, dessen Sorge dem König oblag, waren die Priester der Heiden angemessenerweise den Königen untergeben. Weil aber auch im Alten Gesetz irdische Güter (*bona terrena*) – zwar nicht von Dämonen, sondern vom wahren Gott – dem frommen Volk zu spenden versprochen worden waren, liest man auch dort, dass die Priester den Königen unterworfen waren. Im Neuen Gesetz aber steht das Priestertum höher, durch das die Menschen zu den himmlischen Gütern (*bona caelestia*) geführt werden sollen. Daher müssen im Gesetz Christi die Könige den Priestern untertan sein.“<sup>125</sup>

Gilt der Vorrang geistlicher Herrschaft demnach zunächst einmal für *geistliche Dinge*, so gibt es im Werk des Thomas verschiedene Aussagen, die diese Überordnung auch im Bereich der *zeitlichen Dinge* im Hinblick auf eine Hierokratie zu verstärken scheinen. So wird etwa das Eingriffsrecht des geistlichen Vorgesetzten in das Handeln der weltlichen Gewalt im Hinblick auf die zeitlichen Dinge an einer Stelle der ›Summa theologiae‹ mit dem Vergleich beider Gewalten nach dem Verhältnis von Seele und Leib begründet.<sup>126</sup> Doch erscheinen solche Formulierungen mitunter als *ad-hoc*-Bestimmungen. Darüber hinaus mag man darin einen Reflex der zeitgeschichtlichen Umstände zu sehen haben, die keine völlige Ungeschiedenheit beider Bereiche kannten, in denen vielmehr etwa aufgrund der faktischen Vermischung von weltlicher Strafordnung und kirchlicher Bußpraxis die Ausübung geistlicher Macht stets politische Folgen hatte – denn auch die Inhaber weltlicher Gewalt übten ihre Herrschaft im Namen Christi aus. Und als Regent des Kirchenstaats war der Papst zugleich weltlicher Herrscher.

Allerdings lässt sich daraus keine Oberhoheit des Papstes über die weltlichen Herrscher und kein direktes Eingriffsrecht in deren Regierungshandeln ableiten.<sup>127</sup> Vielmehr erscheint die weltliche Gewalt nur in jenen Dingen der geistlichen untergeordnet, die sich auf das Heil beziehen und das Eingriffsrecht der letzten dementsprechend auf religiöse Fragen beschränkt.<sup>128</sup> Immerhin bleibt dadurch die Möglichkeit für die Kirche offen, auch auf das Gebiet der zeitlichen Dinge überzugreifen –

125 *Ebd.* (Z. 120–131).

126 *Thomas*, Sum. theol. II-II, q. 60, a. 6, ad 3: [*P*]otestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur. – Eine positive Deutung dieser Stelle versucht O. Schilling 21930, S. 230f.

127 Genau hierhin zielen die Vergleiche mit Steuermann und Schiffbauer in De regno II, 3, die die *ars* in ihrem je eigenen Bereich, dementsprechend auch die Regierungskunst, anerkennen.

128 Vgl. *Thomas*, Sum. theol. II-II q. 68, a. 4, ad 3.

etwa in der Exkommunikation weltlicher Herrscher aufgrund ihres Unglaubens oder in der Sanktionierung von Schismatikern oder Häretikern mit Hilfe der weltlichen Macht. Insofern der Kirche hierbei das alleinige Urteil zukommt und dieses Urteil auch maßgeblich für die weltliche Gewalt ist ohne Rücksicht auf politische Folgen, kann man immerhin von einem „*direktiven Vorrang*“ der geistlichen Gewalt sprechen.<sup>129</sup>

Im Ganzen lässt sich die Anschauung des Thomas zum Verhältnis von weltlicher und geistlicher Herrschaft als eine *gemäßigt dualistische Position* kennzeichnen: Beide sind aufeinander bezogen, aber ihrem Ursprung nach nicht auseinander ableitbar, sondern sie stehen in autonomer Eigenregie. Eine solche wechselseitige Unterordnung von geistlicher und weltlicher Gewalt bei voller Wahrung ihrer Eigenständigkeit im jeweiligen Bereich illustriert ›De regno‹ II, 3, wenn es die irdischen Herrscher den Priestern im Hinblick auf das ewige Heil untertan sein lässt, die Priester den irdischen Herrschern dagegen bezüglich der zeitlichen Angelegenheiten:

„Wenn also [...], derjenige, der Sorge um das letzte Ziel (*de ultimo fine*) trägt, denjenigen übergeordnet sein muss, die Sorge tragen für das auf dieses Ziel Hingeeordnete (*de ordinatis ad finem*) und sie durch seinen Befehl leiten muss, so wird aus dem Gesagten offenbar, dass der König, wie er der Herrschaft und Leitung, die durch das Amt des Priesters verwaltet wird, untertan sein muss, allen menschlichen Angelegenheiten vorstehen und sie durch den Befehl seiner Leitung zu ordnen hat.“<sup>130</sup>

Mit Blick auf die o.g. „Zwei-Schwerter-Lehre“ wird man die Position des Thomas daher folgendermaßen reformulieren können: Beide Schwerter sind je unmittelbar der Kirche und der politischen Gewalt übertragen. Insofern herrscht eine Gleichordnung beider Gewalten. Ein Vorrang der geistlichen ergibt sich funktionsbezogen unter dem Gesichtspunkt des ewigen Heils (*ratione salutis*). Soweit diese Aufgabe reicht, besteht eine Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt. – Bereits im frühen ›Sentenzenkommentar‹ hat Thomas dieser Position summarisch ihre bleibend gültige Formulierung gegeben:

129 Vgl. dazu E.-W. Böckenförde 2002, S. 261, der von einem gemäßigten Hierokratismus spricht (*ebd.*, S. 263).

130 *Thomas*, De regno II 4 (Z. 7–14). – Vgl. Sum. theol. I-II, q. 105, a. 2, ad 7 mit einer dualistischen Lesart für Dtn 17,8–9 im Hinblick auf das mittelalterliche Lehnswesen.



„Die geistliche und weltliche Macht werden beide von der göttlichen Macht abgeleitet. Deshalb ist die weltliche Macht der geistlichen nur insofern untergeordnet, als sie von Gott untergeordnet wurde, d. h. in den Belangen, die das Heil der Seele betreffen. Insofern es das politische Gute betrifft, ist es besser, der weltlichen Macht als der geistlichen zu gehorchen.“<sup>131</sup>

## 6. Wirkungsgeschichte

In ihrer prinzipiellen und skizzenhaften Gestalt lassen die thomanischen Bestimmungen, wie angedeutet, Raum für weitere Interpretationen und Ausgestaltungen.

(1) Sind sie selbst vom Bemühen um Ausgleich gekennzeichnet, so haben sie in unmittelbarer historischer Folge *Vereinseitigungen* hervorgerufen, die – jeweils in Berufung auf Thomas – die monistische oder dualistische Option seiner Position akzentuierten: (a) Als Vertreter des Kurialismus und einer päpstlichen Theokratie betonte Aegidius Romanus (1243–1316) die heilsgeschichtliche Überordnung der geistlichen über die weltlichen Gewalt und interpretierte die „Zwei-Schwerter-Lehre“ so, dass Gott beide Schwerter der Kirche übergeben habe und diese das weltliche an den Herrscher weiterleite, der es demgemäß auch in Verantwortung gegenüber der Kirche auszuüben habe. In der Bulle ›Unam sanctam‹ Papst Bonifaz VIII. (1235–1303) besaß diese *monistische* Anschauung ihren Reflex. – (b) Dagegen versuchte Johannes von Paris (1255/60–1306) in seinem Werk ›De regia potestate papali‹ (um 1302/03)<sup>132</sup> auf der Grundlage des Thomas und des Aristoteles eine Begründung der Autonomie der politischen Ordnung gegenüber der geistlichen in Form eines *konsequenten Dualismus*, in dem es keine hierarchische und damit effektiv rechtlich machtmäßige Über- bzw. Unterordnungen zwischen beiden Gewalten mehr gab. Indem er den Ursprung weltlicher Gewalt nicht mehr aus der priesterlichen ableitete, verließ er die Logik der „Zwei-Schwerter-Lehre“. Auf der Linie dieser säkularen Staatsbegründung ist die rein monistische Lehre des Marsilius von Padua (1275/90–1342/3) angelegt, die eine Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die Suprematie des Papstes, die ihr als Ursache aller Konflikte gilt, leugnet: Weil eine mit Zwangsmitteln ausgestaltete Suprematie nur der irdischen Gewalt zukommen soll, besitzen Kirche und Priester nach Marsilius keinerlei Gewalt mehr.

<sup>131</sup> Thomas, Super II Sent. d. 44, q. 2, a. 3, expos. text., ad 4.

<sup>132</sup> Vgl. Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt, lat.-dt., ed. F. Bleienstein, Stuttgart 1969.

Diese Leugnung jeglicher geistlichen „Gewalt“ erstreckt sich sogar auf die rein innerkirchliche Rechtssprechungskompetenz und statuiert eindeutig einen *Primat des Politischen* gegenüber der geistlichen Gewalt, der für die weiteren Entwicklungen prägend werden sollte.<sup>133</sup>

(2) Die besondere Rolle des Thomas als Lehrautorität der katholischen Theologie bedingte in der Folgezeit den Ausbau seines Entwurfs zur Lehre von der *societas perfecta*, nach der zunächst der neuzeitliche Fürstenstaat mit seinem umfassenden Hoheits- und Souveränitätsanspruch und parallel dazu und nach dessen Vorbild auch die Kirche als eigenständiges, selbsttragendes Gemeinwesen, ja: als „hochpotenziertes und perfektes geistliches Staatswesen“ verstanden wurden.<sup>134</sup> Ihre Voraussetzungen hatten diese Entwicklungen in einer *zunehmenden Institutionalisierung*, geleitet waren sie nicht zuletzt von einem primär defensiven Interesse der Kirche; ihren doktrinellen Niederschlag fanden sie in der von Robert Bellarmin (1542–1621) entworfenen Lehre von der *potestas indirecta in temporalibus*, die das Verhältnis von Kirche und Staat näher bestimmte. Stützte sich diese Bestimmung – thomanisch – auf die Unterscheidung der verschiedenen Ziele oder Zwecke (zeitliche bzw. geistliche), denen beide Gewalten dienten, so folgte aus ihrem *societas-perfecta*-Charakter, „dass die Kirche zur Erfüllung ihrer geistlichen Aufgabe über alle notwendigen Mittel verfügt, auch über die äußere *potestas*, und sie anwenden kann. Dem Papst kommt damit durchaus eine *potestas in temporalibus* zu, er kann über zeitliche Güter der Christen bestimmen. Aber die Befugnis kommt ihm nicht unmittelbar oder direkt zu, sondern nur als Annex seiner geistlichen Aufgabe, soweit es erforderlich ist, um die Gläubigen als deren Oberhaupt ohne Erschwernis zum ewigen Heil zu führen.“<sup>135</sup> Als echte *potestas*, die sich auch auf den Bereich der weltlich-politischen Jurisdiktion erstrecken konnte, umfasste sie nach Bellarmin etwa auch die Absetzung von Herrschern, das Geben von Gesetzen oder das Sprechen von Urteilen. – Freilich lassen sich „mit derselben Logik, mit der weltliche Angelegenheiten wegen ihrer Bedeutung für das ewige Heil (*ratione salutis*) in den Zuständigkeitsbereich der Kirche gezogen werden, auch geistliche Angelegenheiten wegen

<sup>133</sup> Zum Ganzen vgl. M. Rhonheimer 2012, S. 112ff.

<sup>134</sup> E.-W. Böckenförde 1990, S. 120. – *Ebd.*: „Die Herausforderung der staatlichen Souveränitätsbegründung und -ausweitung führte [...], um die Gleichheit der Ebene zwischen Kirche und Staat festzuhalten, zu einer immer stärkeren Hervorkehrung der Parallelität von Kirche und Staat als zweier gleichgearteter societates perfectae“.

<sup>135</sup> *Ebd.*, S. 121f. – Ob bereits Thomas selbst die Lehre von der *potestas indirecta in temporalibus* vertreten hat, ist strittig.

ihrer Bedeutung für das geordnete irdische Zusammenleben (*ratione ordinis politici*) in den Zuständigkeitsbereich der Kirche ziehen<sup>136</sup> – zumal, wenn die Einheit der Christenheit Ideal nicht nur für die geistliche Gewalt, sondern auch für den weltlichen Herrscher ist.

In der Logik dieses Gedankens bewegen sich die katholischen Fürstenstaaten der Neuzeit, aber auch noch die kirchlichen Reaktionen des 19. Jahrhunderts auf die Französische Revolution, in denen – etwa bei Leo XIII. (1810–1903) – der kirchliche Souveränitätsanspruch aufrecht erhalten wird und der säkulare Staat in seiner Beurteilung und Anerkennung dem Kriterium der christlichen, aus Naturrecht und göttlichem Recht begründeten Weltordnung unterworfen wird.

(3) Erst das Zweite Vatikanische Konzil und in der Folge insbesondere die Lehrverkündigung Papst Johannes Pauls II. (1920–2005) brachten mit der Aufgabe des kirchlichen Anspruchs auf direkte oder indirekte politische Einflussnahme, der Achtung der Autonomie der politischen Sphäre und der Anerkennung des modernen säkularen Staates eine Abkehr von dieser Tradition und wesentlich neue Impulse in der Selbstbestimmung der Kirche und ihres Verhältnisses zum Staat – wobei als Grundlage wiederum genuin thomanische Motive erkennbar sind.<sup>137</sup>

(a) Dies betrifft *einerseits* das Verständnis der Kirche als einer vorrangig *geistlichen Gemeinschaft* (*communitas spiritualis*), die vor allem für sich das Recht in Anspruch nimmt, „in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden“ (GS Nr. 76; vgl. LG Nr. 1) und darin „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG Nr. 1) zu sein. Zugleich „als sichtbares Gefüge verfasst“ (*ut societas constituta et ordinata*) und eine unabhängige Gesellschaft (*societas independens*) bildend – „sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft“ –, sieht sie sich in unmittelbarer Analogie „dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ (LG Nr. 8), der das „Licht der Völker“ (*lumen gentium*, LG Nr. 1) ist. Aus dieser *Christozentrik* leiten sich gleichermaßen ihr apo-

136 *Ebd.*, S. 124.

137 Inwieweit die spezifischen Errungenschaften der Moderne, wie die Kultur des Individualismus, das politische Widerstandsrecht, das System der Gewaltenteilung, die Konzeption vorstaatlicher, überpositiv geltender Menschenrechte und die Idee des Rechtsstaats in Geschichte und Tradition der Kirche selbst präfiguriert sind, müsste im Einzelnen gezeigt werden. – Zu den im folgenden verwendeten Abkürzungen: LG = Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (1964), GS = Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (1965), AG = Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes* (1965), AA = Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam Actuositatem* (1965), DH = Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (1965); CA = Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus Annus* (1991).

stolisch-missionarischer Schwung (vgl. AG Nr. 1, AA Nr. 1–2) wie ihre *eschatologische Zielsetzung* her (vgl. GS Nr. 45; vgl. Nr. 40). – Gegenüber der weltlichen Herrschaft nimmt die Kirche für sich in Anspruch, „auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“ (GS Nr. 76). Diese *facultas directiva*<sup>138</sup> ergibt sich aus der Forderung nach Anerkennung der „Freiheit der Kirche“, die sich allerdings nicht mehr auf eine Anerkennung ihrer göttlichen Sendung durch den Staat oder auf Privilegien gründet (vgl. GS Nr. 76), sondern auf das bürgerliche Recht auf Religionsfreiheit (vgl. DH Nr. 13). Demgemäß wird der Staat nicht mehr als weltlicher Arm der Kirche zum Schutz der Wahrheit verstanden, sondern es werden das Ethos der Demokratie, Gewaltenteilung und die Herrschaft des Gesetzes ausdrücklich anerkannt (vgl. CA, v.a. Nr. 46 als Schlusspunkt dieser Entwicklung).

(b) Die Prägung durch genuin thomanische Motive aber wird *andererseits* und vor allem erkennbar im Ansatz beim *einzelnen Menschen*. Waren in der Verhältnisbestimmung von weltlicher und geistlicher Macht innerhalb der *societas-perfecta*-Tradition die Einzelnen „als Christen wie als Bürger, durch die Institutionen bzw. deren Leitungsorgane in absorbierender Weise repräsentiert“, und kamen sie „als eigenständige und selbstentscheidende Vermittler der geistlichen und weltlichen Zwecke oder auch der Einwirkung des christlichen Glaubens auf die Politik nicht in Betracht“<sup>139</sup>, so stehen nunmehr „die Würde der menschlichen Person“, „die Freiheit des Menschen“ und „die Würde des Gewissens“ des Einzelnen“ (vgl. GS Nr. 41) im Zentrum der Überlegungen. Auf das „Recht der Person“, das an die Stelle der „Rechte der Wahrheit“ tritt, gründet die besondere Anerkennung der Religionsfreiheit als entscheidender Bezugspunkt auch der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat (vgl. GS Nr. 40). Es entfaltet sich im Rahmen einer Anthropologie der Gottebenbildlichkeit, nach der nicht mehr der Staat, sondern die individuelle Person als Abbild Gottes gilt (vgl. CA Nr. 44, 46). Die Wahrnehmung des Menschen als *animal sociale* (vgl. GS Nr. 25), die Gründung der politischen Ordnung in der menschlichen Natur (vgl. GS Nr. 74), eine Stufung im Aufbau der menschlichen Gemeinschaft (vgl. GS Nr. 25), die Verpflichtung auf das Gemeinwohl (vgl. GS Nr. 74–75), der Sinn für die Autonomie der politischen Ordnung (vgl. GS Nr. 41) und für die Notwendigkeit einer moralischen Qualifizierung staatlicher Autorität (vgl. GS Nr. 74) sowie das Bewusstsein für die zeitliche Ordnung überschreitende ewige

138 Vgl. dazu E.-W. Böckenförde 1990, S. 134.

139 *Ebd.*, S. 130.

Berufung des Menschen gehen dabei konstitutiv in die Beschreibung der politischen Ordnung durch das Vaticanum II ein.

Ekklesiologisch impliziert die Orientierung an der Person ein besonderes Augenmerk für das eigenständige Handeln der Gläubigen (vgl. GS Nr. 43) und die Bedeutung der *Laien*, denen im Volk Gottes in besonderer Weise das Apostolat anvertraut ist: „Denn durch die Taufe dem mystischen Leib Christi eingegliedert und durch die Firmung mit der Kraft des Heiligen Geistes gestärkt, werden sie vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut. Sie werden zu einer königlichen Priesterschaft und zu einem heiligen Volk (vgl. 1 Petr 2,4–10) geweiht, damit sie [...] überall auf Erden Zeugnis für Christus ablegen“ (AA Nr. 3).

Als „auf ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom“ dienen politische Gemeinschaft und Kirche „wenn auch in verschiedener Begründung der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen“. Ihren gemeinsamen Bezugspunkt finden sie daher in den *Menschenrechten*<sup>140</sup>. „Quelle und Synthese dieser Rechte [aber] ist in gewissem Sinne die Religionsfreiheit, verstanden als Recht, [...] in Übereinstimmung mit der *transzendenten Würde der eigenen Person* zu leben (CA Nr. 47, Hervorhebung von mir). – Mit Thomas: „Der Mensch ist nicht als ganzer und mit allem hingeordnet auf die politische Gemeinschaft, [...] sondern auf Gott.“

#### Abkürzungsverzeichnis der Werke des Thomas von Aquin

Sum. theol.	= Summa theologiae
S.c.G.	= Summa contra Gentiles
Super I-IV Sent.	= Scriptum super libros Sententiarum
Q. de quol. I-XII	= Quaestiones de quolibet
Super Ad Rom.	= Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad Romanos
Super De an.	= Sententia libri De anima
Super Eth.	= Sententia libri Ethicorum
Super Pol.	= Sententia libri Politicorum
Contra impugn.	= Contra impugnantes Dei cultum et religionem
De ente	= De ente et essentia

140 Zur Bedeutung der politischen Philosophie des Thomas für eine Begründung der modernen Menschenrechte vgl. v.a. J. Maritain 1949/1950 u. 1951, der maßgeblichen Einfluss auf das Vaticanum II und die Lehrverkündigung Johannes Pauls II. hatte.

De regno	= De regno ad regem Cypri (= De regimine principum)
Contra Graec.	= Contra errores Graecorum
Coll. in Symb. Apost.	= Collationes in Symbolum Apostolorum

#### Literaturverzeichnis

- Arendt, H., 1967: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich.
- Aristoteles, *De anima*, ed. W.D. Ross (= SCBO), Oxford 1956 (= De an.).
- Aristoteles, *De caelo libri quattuor*, ed. D.J. Allan (= SCBO), Oxford 1936, ND 1965 (= De caelo).
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater (= SCBO), Oxford 1894, ND 1970 (= Eth. Nic.).
- Aristoteles, *Politica*, ed. W.D. Ross (= SCBO), Oxford 1957, ND 1962 (= Pol.).
- Arquillière, H.X., <sup>2</sup>1955: *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris.
- Böckenförde, E.-W., 1990: „Staat – Gesellschaft – Kirche“ (1982), in: ders., *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Freiburg/Br. u.a.
- Böckenförde, E.-W., 2002: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen.
- Böckenförde, E.-W., 2007: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ (1967), in: ders., *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München.
- Cassirer, E. „The Myth of the State“ (1946), in: ders., *Gesammelte Werke XXV*, Hamburg 2007.
- Dempf, A., <sup>2</sup>1954: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt.
- Habermas, J., <sup>2</sup>1967: „Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie“, in: ders., *Theorie und Praxis*, Neuwied.
- Horst, U., 1995: *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts*, Berlin 1995.
- Horst, U., 1999: *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des Thomas von Aquin*, Berlin.
- Horst, U., 2006: *Wege in die Nachfolge. Die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin*, Berlin.
- Johannes Quidort von Paris, 1969: *Über königliche und päpstliche Gewalt*, lat.-dt., ed. F. Bleienstein, Stuttgart.
- Lagarde, G. de, 1958: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. Vol. 2: Secteur social de la scolastique*, Louvain / Paris.
- Lübbe, H., 1965: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/Br. / München.
- Maritain, J., 1949/1950: *Christlicher Humanismus*, Heidelberg (zuerst: *Humanisme intégral*, Paris 1936).
- Maritain, J., 1951: *Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz*, Bonn (zuerst: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris 1942).
- Miethke, J., 1981: „Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert“, in: K. Elm (ed.), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft* (= Berliner historische Studien, Ordensstudien, 2), Berlin 1981, S. 119–152.

- Nissing, H.-G., 2006: Sprache als Akt bei Thomas von Aquin, Leiden u.a.
- Nissing, H.-G., 2009: „Der Mensch auf dem Heimweg zu Gott. Christlicher Eudaimonismus bei Thomas von Aquin“, in: *ders.* / J. Müller (eds.), Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Jürgen Habermas, Darmstadt.
- Ottmann, H., 2004: Geschichte des politischen Denkens. Band 2: Römer und Mittelalter. Teilband 2: Das Mittelalter, Stuttgart / Weimar.
- Pesch, O.-H., 1977: „Kommentar“, in: Thomas von Aquin, Das Gesetz. Summa theologiae I-II, 90–105 (= DThA, 13), Heidelberg.
- Pieper, J., <sup>3</sup>1986: Thomas von Aquin. Leben und Werk, München.
- Popper, K.R., <sup>7</sup>1992: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, Tübingen.
- Rahner, H., 1961: Kirche und Staat im frühen Christentum, München.
- Rhonheimer, M., 2012: Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft, Freiburg/Br. u.a.
- Sabra, G., 1987: Thomas Aquinas' vision of the church. Fundamentals of an ecumenical ecclesiology (= Tübinger theologische Studien, 27), Mainz.
- Schachten, W., 1980: Ordo salutis. Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore, Münster.
- Schilling, O., <sup>2</sup>1930: Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, München.
- Schockenhoff, E., 2001: „Dient die Politik dem Glück des Menschen? Zum Verhältnis geistlicher und weltlicher Gewalt bei Thomas von Aquin“, in: Theologie und Philosophie 76 (2001), S. 338–367.
- Schockenhoff, E., 2003: Wie gewiß ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg/Br. u.a.
- Stengel, B., 2011: Der Kommentar des Thomas von Aquin zur „Politik“ des Aristoteles, Marburg.
- Struwe, T., 1978: Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart.
- Thomas von Aquin, Collationes in Symbolum Apostolorum, in: *ders.*, Opuscula theologica, ed. R. M. Spiazzi, Bd. 2, Turin / Rom 1953, S. 193–217.
- Thomas von Aquin, Contra errores Graecorum, in: *ders.*, Opera omnia (Editio Leonina), Bd. 40, ed. H.-F. Dondaine, Rom 1967–1968, pars A.
- Thomas von Aquin, De ente et essentia, in: *ders.*, Opera omnia (Editio Leonina), Bd. 43, ed. H.-F. Dondaine, Rom 1976, S. 369–381.
- Thomas von Aquin, De regno, ad regem Cypri, in: *ders.*, Opera omnia (Editio Leonina), Bd. 42, ed. H.-F. Dondaine/ G. de Grandpré, Rom 1979, S. 449–471.
- Thomas von Aquin, Liber Contra impugnantes Dei cultum et religionem, in: *ders.*, Opera omnia (Editio Leonina), Bd. 41, ed. H.-F. Dondaine, Rom 1970, A51–166.
- Thomas von Aquin, Quaestiones de quolibet, in: *ders.*, Opera omnia (Editio Leonina), Bd. 25.1–2, ed. R.-A. Gauthier, Rom 1996.
- Thomas von Aquin, Sententia libri De anima, in: *ders.*, Opera omnia (Editio Leonina), Bd. 45/1, ed. R.-A. Gauthier, Rom 1984, S. 1–260.
- Thomas von Aquin, Sententia libri Ethicorum, in: *ders.*, Opera omnia (Editio Leonina), Bd. 47/1–2, ed. R.-A. Gauthier, Rom / Paris 1969.
- Thomas von Aquin, Sententia libri Politicorum, in: *ders.*, Opera omnia (Editio Leonina), Bd. 48A, ed. H.-F. Dondaine / L.-J. Bataillon, Rom 1971, S. 67–205.
- Thomas von Aquin, Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, Paris 1929–1947 (4 Bde.) [I.–II. Bd.: 1929, ed. P. Mandonnet; III. Bd.: 1933, ed. M. F. Moos; IV. Bd. (In Sent. IV, d. 1–22): 1947, ed. M. F. Moos] [III. Bd. auch: 1956 (2 Bde.) (ed. M. F. Moos)].
- Thomas von Aquin, Summa theologiae, in: *ders.*, Opera omnia (Editio Leonina), Bd. 4–12, ed. Fratres Praedicatorum, Rom 1888–1906.
- Thomas von Aquin, Super Epistolas S. Pauli lectura. Editio VIII revisa, 2 Bde., ed. R. Cai, Turin / Rom 1953.
- Torrell, J.-P., 1995: Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg/Br. u.a.
- Werner, K., 1965: „Das hochmittelalterliche Imperium im politischen Bewußtsein Frankreichs (10.–12. Jahrhundert)“, in: Historische Zeitschrift 200, S. 1–60.