

Christoph Horn
Ada Neschke-Hentschke
(Hrsg.)

Politischer Aristotelismus

Die Rezeption der
aristotelischen »Politik«
von der Antike
bis zum 19. Jahrhundert

J.B.METZLER



J.B.METZLER

Politischer Aristotelismus

Die Rezeption der aristotelischen *Politik*
von der Antike bis zum 19. Jahrhundert

Herausgegeben von Christoph Horn
und Ada Neschke-Hentschke

Verlag J. B. Metzler Stuttgart • Weimar

Publiziert mit Unterstützung der Faculté des Lettres der Universität Lausanne,
der Fondation Chuard-Schmid (Lausanne) und der Philosophischen Fakultät
der Universität Bonn.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN: 978-3-476-02078-9
ISBN: 978-3-476-00106-1 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-00106-1

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2008 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2008
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Inhalt

Vorwort	VII
Einleitung: Aristoteles und der politische Aristotelismus <i>Christoph Horn</i>	1
Hellenismus und frühe Kaiserzeit: Der Peripatos <i>Christoph Horn</i>	20
Spätantike und Byzanz: Neuplatonische Rezeption – Michael von Ephesos <i>Dominic J. O'Meara</i>	42
Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen <i>Joachim R. Söder</i>	53
Spätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua <i>Jürgen Miethke</i>	77
Frankreich im 14. Jahrhundert: Nicole Oresme <i>Francesco Gregorio</i>	112
Spanische Spätscholastik: Francisco de Vitoria <i>Norbert Brieskorn</i>	134
Deutsche Reformation: Philipp Melanchthon <i>Noah Dauber</i>	173
Frankreich im Zeitalter der Religionskriege: Jean Bodin <i>Ada Neschke-Hentschke</i>	192
Protestantische Schulphilosophie in Deutschland: Arnisaeus und Conring <i>Henning Ottmann</i>	218

Niederländischer Protestantismus: Hugo Grotius <i>Ada Neschke-Hentschke</i>	232
England im 17. Jahrhundert: Thomas Hobbes <i>Clemens Kauffmann</i>	252
Deutscher Idealismus: G. F. W. Hegel <i>Ludwig Siep</i>	276
Deutschland im 19. Jahrhundert: Trendelenburgs Naturrechtskonzeption und ihre Wirkungsgeschichte <i>Gerald Hartung</i>	297
Die Autorinnen und Autoren	321
Personenregister	325
Sachregister	330

Vorwort

Die Politische Philosophie des Aristoteles, wie sie in der *Politik*, teilweise auch in der *Nikomachischen Ethik* erscheint, bildet einen der wichtigsten Ausgangspunkte für die westliche Tradition des politischen Denkens. Entsprechend ist die Wirkungsgeschichte des politischen Aristoteles von außerordentlicher Breite, Vielfalt und Nachhaltigkeit (vgl. v. Hertling 1940, Bien 1990, Flüeler 1992). Sie erreichte erste wichtige Stationen bereits im Peripatos der hellenistischen Zeit und in der Spätantike. In der byzantinischen Zeit wurden die Schriften *Politik* und *Nikomachische Ethik* besonders von Michael von Ephesus kommentiert, während ihre Wirkung im arabischen Mittelalter eng begrenzt blieb. Seit der Mitte des 13. Jh.s waren Aristoteles politiktheoretische Schriften durch die lateinischen Übersetzungen des Wilhelm von Moerbeke auch im lateinischen Mittelalter stark präsent, etwa in Dantes *Monarchia*. Zu seiner Blüte gelangte der politische Aristotelismus im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa, und zwar besonders aufgrund der kontinuierlichen schulphilosophischen Tradition, die aristotelisch geprägt war und vom 13. bis zum 18. Jh. reichte. Während der Reformationszeit verstanden sich sowohl die katholischen als auch die protestantischen Denker in ihren politischen Theorien mehrheitlich als Aristoteliker. Auch Bodin, Hobbes und Locke erweisen sich trotz ihrer starken oder zumindest aspektweisen Gegnerschaft zu Aristoteles als nachhaltig aristotelisch bestimmt. Noch zu Kants Lebzeiten zeigt sich die Tradition ungebrochen; mit der deutschen Übersetzung von Johann Georg Schlosser 1798 und der von Christian Garve 1802 war der Text gleich zweifach verfügbar. Der Aristotelismus überdauerte auch in Frankreich problemlos das Zeitalter der Französischen Revolution und erstreckte sich wenigstens auf Teile des 19. Jh.s. Zumindest in Deutschland hat die Wiederbegegnung mit der aristotelischen praktischen Philosophie für eine Renaissance des Stagiriten gesorgt (dazu Hartung 2006). Im 20. Jh. haben so unterschiedliche Denker wie Leo Strauss, Eric Voegelin und Hannah Arendt auf Aristoteles rekurriert, um die Idee politischer Normativität mit aristotelischen Mitteln gegen die Wertfreiheitsthese Max Weber zu verteidigen (vgl. Strauss, *Naturrecht und Geschichte* 1956, 38). Greifbar bleibt der politische Aristotelismus bis zu den aktuellen Diskussionen; in der gegenwärtigen Politischen Philosophie sind es Autoren wie Alasdair MacIntyre oder Martha Nussbaum, die sich für ihre Überlegungen ausdrücklich auf Aristoteles berufen (vgl. dazu Gutschker 2002).

Auch die historisch-realpolitischen Wirkungen der aristotelischen Politischen Philosophie sind beträchtlich. Beispielsweise hat Aristoteles' Unterscheidung verschiedener Arten von Gerechtigkeit, besonders von *iustitia distributiva* und *iustitia commutativa*, den mittelalterlichen Diskurs bestimmt und das Rechtsdenken massiv beeinflusst. Die Vorstellung von Bürger- und Herr-

schertugenden sowie von politischer Freundschaft aller Staatsbürger wurden für lange Zeit in enger Anlehnung an Aristoteles' Überlegungen diskutiert. Das frühneuzeitliche bürgerschaftliche und republikanische Denken wäre ohne die aristotelischen Grundlagen unvorstellbar (vgl. Koselleck 1994, Nelson 2004). Aristoteles' Theorie der »Politie« und seine Diskussion verschiedener Verfassungsformen übten maßgeblichen Einfluss auf den neuzeitlichen europäischen und amerikanischen Konstitutionalismus aus, insbesondere auf die Vorstellung von Machtkontrolle durch eine Mischverfassung (vgl. Sternberger 1985). Die neuzeitliche Diskussion um die Legitimität oder Illegitimität der Sklaverei wurde häufig mit den aristotelischen Begriffen von natürlichen bzw. konventionellen Sklaven geführt. Der wirkungsmächtige Begriff der Subsidiarität entstammt einem stark aristotelisch eingefärbten Denkkontext (dazu Dichmann 1994). Möglicherweise liegen auch Inspirationsquellen für die neuzeitliche Lehre von der Gewaltenteilung bei Locke und Montesquieu bei Aristoteles. Vor allem aber haben aber aristotelische Theorien der Ämterverteilung und der Organisation der politischen Ordnung durchschlagend weitergewirkt. Günther Bien 1990 hat dazu die These vertreten, dass »der letzte Grund für die jahrhundertlang fortbestehende Applikationsmöglichkeit der praktischen Philosophie des Aristoteles« in der Kontinuität der gesellschaftlichen Grundformation zu sehen sei, die »(relativ) unabhängig von dem »Überbau« der geschichtlich sehr variablen Ordnung (in der Gestalt von Stadtrepublik, Imperium, Feudalsystem und monarchischem Absolutismus) [...]« fortbestanden habe (350).

Der enormen Nachwirkung kommt paradoxerweise auch das Faktum entgegen, dass Aristoteles' politische Überlegungen ganz verschiedene Lesarten erlauben. Die aristotelische Politik ist ein stark inhomogener Text, der keine kohärente Theorie anbietet, sondern divergierende Teilprojekte enthält, die aller Wahrscheinlichkeit verschiedenen Werk- oder Reflexionsphasen des Aristoteles entspringen. So erweist sich die *Politik* z.B. als recht uneindeutig in der Frage nach der besten Verfassung. Auch enthält die Schrift sehr viel historisches oder zeitgenössisches Material, zu dem Aristoteles Anmerkungen macht, Beobachtungen ergänzt und aus dem er Schlüsse zieht. Diese Merkmale der *Politik* zusammengenommen begünstigen einen hohen Grad von Inhomogenität unter den Positionen, die man der Wirkungsgeschichte des politischen Aristotelismus zurechnen kann. Dennoch existieren Grundmerkmale des politischen Aristotelismus (zu diesen vgl. u. Beitrag [1]).

Die verschlungene Geschichte des politischen Aristotelismus ist bislang nur sehr lückenhaft aufgearbeitet. Insbesondere zur spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Rezeption bleibt noch außerordentlich viel Forschungsarbeit zu leisten. Im vorliegenden Band sind 15 Beiträge von Gelehrten versammelt, die versuchen, ein neues Licht auf einige Stationen der komplexen Nachwirkung der aristotelischen Politik zu werfen. Der Band geht im Kern auf eine Tagung zurück, zu der eine Gruppe von Fachleuten im Juli 2005 im

äußerst angenehmen Rahmen der Villa Vigoni (Menaggio, Italien) zusammenkam. Zugleich bot die Tagung eine Plattform für die Kooperation der im deutschsprachigen Raum aktiven ›Gesellschaft für antike Philosophie‹ (GANPH) sowie des ›Collegium Politicum‹, einer internationalen Forschervereinigung mit Verwaltungssitz in Lausanne (Schweiz), die sich die Erforschung der Politischen Philosophie der Antike und ihrer Rezeption zum Ziel gesetzt hat.

Zu danken haben wir zunächst der Fritz Thyssen-Stiftung, der Universität Lausanne und dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF), welche die Tagung in der Villa Vigoni finanziell großzügig unterstützt haben. Generöse Druckkostenzuschüsse, ohne die die Publikation des vorliegenden Bandes unmöglich gewesen wäre, erhielten wir dankenswerterweise von der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn, von der Faculté des Lettres der Universität Lausanne sowie von der Fondation Chuard-Schmid.

Für ihre intensive redaktionelle Arbeit an den Manuskripten und für die Erstellung einer druckfertigen Textversion möchten wir uns bei Dr. Joachim Söder und bei Christine Cramer (beide Bonn) herzlich bedanken. Dem Verlag J.B. Metzler (Stuttgart/Weimar), besonders Franziska Remeika, schulden wir ebenfalls erheblichen Dank. Weitere wertvolle Hilfen erhielten wir schließlich von Heidi Engelmann, Simon Weber und Martin Sticker; auch ihnen sind wir an dieser Stelle zu großem Dank verpflichtet.

Christoph Horn und Ada Neschke-Hentschke
Bonn und Lausanne, im September 2007

Einleitung:

Aristoteles und der politische Aristotelismus

Christoph Horn

Die Politische Philosophie des Aristoteles hat einen enormen Einfluss auf das westliche politische Denken unterschiedlichster Epochen ausgeübt. Um diese Wirkungsgeschichte sinnvoll nachverfolgen zu können, muss man m.E. in der Lage sein, die aristotelische Tradition gegen verwandte Überlieferungen – etwa die platonische oder die augustinische – abzugrenzen. Man benötigt daher geeignete Definitionskriterien, mit deren Hilfe man entscheiden kann, ob in einem gegebenen Fall eine an Aristoteles angelehnte Position vorliegt oder nicht. Hierfür scheint es mir unverzichtbar, zwischen verschiedenen Bedeutungen der Rede von einem »politischen Aristotelismus« zu differenzieren. In einem engen Sinn wäre darunter vielleicht nur die Wirkungsgeschichte der sich explizit und affirmativ auf Aristoteles beziehenden Autoren oder Schulen zu verstehen. Doch liegt es auf der Hand, dass ein so formuliertes Kriterium allzu restriktiv wäre. Denn so betrachtet würde das Etikett »politischer Aristotelismus« allenfalls noch auf einige antike Peripatetiker und auf Thomas von Aquin zutreffen. Sinnvoller scheint es mir, ein bestimmtes Bündel politik-theoretischer Überzeugungen als aristotelisch zu charakterisieren und zu verlangen, dass ein Autor zumindest einige – wenn auch wohl selten alle – von ihnen vertreten muss, um als Aristoteliker gelten zu können. In einem weiten Sinn würde man von politischem Aristotelismus sprechen, ließe man zusätzlich offen, ob der betreffende Philosoph diese Theoreme durch unmittelbare Aristoteles-Rezeption oder auf indirektem Weg zur Kenntnis genommen hat, und überdies dann, wenn man die Frage ausklammern würde, ob ein Autor diese Thesen affirmativ, abwägend oder kritisch aufgreift. Genau diesen weiten Wortsinn möchte ich für den Ausdruck im Folgenden vorschlagen. Ein historischer Autor könnte mithin der aristotelischen Tradition auch dann angehören, wenn er verschwindend wenig direkt (vielleicht sogar nichts) von Aristoteles rezipiert haben mag, und ebenso, wenn er sich – wie etwa Hobbes – markant gegen die fraglichen Überzeugungen wendet. Wichtig ist allein, ob der betreffende Philosoph in aristotelischen Grundüberzeugungen denkt oder nicht.

Damit komme ich zu der zentralen Frage: Was soll als charakteristisch für eine aristotelische oder aristotelisierende Position in der Politischen Philosophie gelten? Ich möchte fünfzehn Punkte als kriteriologische Merkmale vorschlagen:

- (1) Staatslegitimation auf der Basis einer Theorie des guten Lebens (Eudämonismus); politischer Perfektionismus vor dem Hintergrund eines Essentialismus.
- (2) Herleitung der politischen Assoziation aus der erotischen Partnerschaft, der Familie sowie der Dorfgemeinschaft; These von der Natürlichkeit der *polis*.
- (3) *ζῷον πολιτικόν*-Anthropologie; der Mensch gilt in höherem Grade als kooperativ als sozial lebende Tiere.
- (4) Differenzierung unterschiedlicher Herrschaftsformen; Hervorhebung einer spezifisch politischen Herrschaft (in Absetzung etwa von Sklaverei, der Eltern-Kind- und der Mann-Frau-Beziehung).
- (5) Naturrechtliche Legitimation der Sklaverei in Bezug auf bestimmte Individuen; zugleich umgekehrt eine naturrechtliche Verwerfung der Sklaverei bezüglich »freier« Personen. Ferner eine naturrechtliche Legitimation politischer Ausschlüsse (oder Partizipationsgrade) bezüglich Frauen, Jugendlichen, Fremden und anderer Gruppen.
- (6) Diskussion verschiedener Verfassungsformen; dabei Gemeinwohlorientierung im Gegensatz zur Orientierung am Herrscherwohl als normatives Auswahlkriterium für akzeptable Verfassungen.
- (7) Ansätze zu einer Theorie der Mischverfassung; Anzeichen für ein Modell der Gewaltenteilung.
- (8) Akzentuierung der Bedeutung von politischer Kompetenz; dabei einerseits Betonung von Expertenwissen und moralischer Vorzüglichkeit der »Besten« (Anforderungen an die kognitiven und moralischen Kompetenzen der politischen Klasse), andererseits Akzentuierung der Wichtigkeit breiter Mitwirkung (Idee einer Kultur öffentlicher Deliberation).
- (9) Forderung nach politischen Tugenden; von ihnen heißt es, dass sie im Idealfall mit den moralischen Tugenden koinzidieren.
- (10) Gerechtigkeitsgrundsatz einer Gleichbehandlung gleicher Fälle sowie der Ungleichbehandlung ungleicher Fälle.
- (11) Politische Freundschaft als wechselseitiges bürgerliches Anerkennungsverhältnis (im Unterschied zu Tugend-, Lust- und Nutzenfreundschaft).
- (12) Entwicklung von Konzeptionen der öffentlichen Tugenderziehung.
- (13) Rückgriff auf eine breite phänomenologische Basis von Staatsordnungen aus Gegenwart und Vergangenheit.
- (14) Ausführliche Diskussion der Gründe für einen Verfassungswandel; dabei klare Präferenz für Verfassungsstabilität.
- (15) Eingehende Diskussion suboptimaler und nicht-idealer politischer Zustände; pragmatische, tendenziell anti-utopische Untersuchungen gescheiterter Staatsformen.

Man mag einwenden, dass mehrere der genannten Punkte ebenso für die Tradition des *politischen Platonismus* stehen könnten und nicht charakteristisch aristotelisch seien. Sicherlich zutreffend ist dies für (1), (12) oder (14), teilweise richtig etwa für (8) oder (9). Dennoch bleiben beträchtliche Unterschiede, besonders natürlich mit Blick auf die platonische *Politeia*, die von Aristoteles u.a. wegen ihres pointierten Monismus einer heftigen Kritik unterzogen wird (bes. *Politik* II 2-5). Um die beiden Traditionen sinnvoll voneinander abgrenzen zu können, sollte man zu den Definitionsmerkmalen eines

politischen Platonismus m.E. folgende markante Punkte hinzurechnen:¹ (a) Die Fundierung der Politischen Philosophie in einer Zwei-Welten-Metaphysik, die die Grundlage für definitive und irrtumsfreie Erkenntnisse liefern soll; (b) eine absolute Herrschaft der Experten oder Philosophen auf der Basis eines solchen definitiven theoretischen Wissens; (c) der Abbildcharakter des bestmöglichen irdischen Staates bezogen auf sein metaphysisches Urbild; (d) eine tendenziell pessimistische Anthropologie, die auf die Notwendigkeit einer ständigen Betreuung der Bürger pocht; und (e) die gezielte Auswahl und aufwändige Förderung von Führungskräften, die Abschaffung der Privateigentums für Funktionsträger, die Abschaffung der Familie und ähnliche starke Forderungen, welche die Einheitlichkeit und Stabilität des Staates garantieren sollen.

An dieser Stelle lässt sich der Einwand erheben, dass Platons politisches Denken damit zu einseitig von der *Politeia* aus betrachtet wird, nicht mit Blick auf die *Nomoi*. Richtig ist in der Tat, dass man in Platons spätester Schrift *Nomoi* viele Affinitäten zu Aristoteles' Politischer Philosophie entdecken kann (worauf besonders Schöpsdau 1994, Neschke-Hentschke 1995, Bobonich 2002 und Laks 2005 aufmerksam gemacht haben). Dennoch scheint mir der Merkmalskatalog (a)-(e) nicht überpointiert zu sein. Bei den genannten Punkten handelt es sich m.E. um Charakteristika, die auch der späte Platon nicht grundsätzlich abschwächen wollte.² Ich betrachte das Verhältnis des mittleren zum späten Platon – bei allen Unterschieden in der Akzentsetzung – als eines der grundsätzlichen Kontinuität. Demgegenüber scheint mir die Relation von Platon und Aristoteles durch mehrere prinzipielle Divergenzen bestimmt zu sein, die gegenüber den Gemeinsamkeiten – beide Philosophen sind Essentialisten, Eudämonisten und politische Perfektionisten – klar überwiegen. Der wichtigste Unterschied ist aus meiner Sicht folgender: Aristoteles vertritt eine pluralistische Epistemologie, die auf einem »Grundsatz der gegenstandsgerechten Genauigkeit« (Otfried Höffe) basiert. Ihr zufolge können Moral und Politik keine Anwendungsfelder strenger philosophischer Methoden sein; vielmehr gestatten sie nur mittlere Generalisierungen, also eine Theoriebildung von begrenzter Allgemeingültigkeit. Praktische Philosophie richtet sich stets auf Handlungswissen über veränderliche Objekte, nicht auf invariante Gegenstände. Aristoteles ist damit der Ent-

¹ Für eine ausführliche Diskussion über diese Punkte, besonders für den Hinweis auf (c) und (d), danke ich Ada Neschke-Hentschke.

² Weder der *Politikos* noch die *Nomoi* zwingen zu der Annahme, es habe in Platons politischem Denken zwischen der Mittelperiode und der Spätzeit einen grundlegenden Wandel gegeben. Trevor Saunders beispielsweise kommt zu dem Schluss, dass zwischen dem Staat der *Politeia* und dem der *Nomoi* streng genommen überhaupt kein Unterschied besteht: »What is the relationship between the state Magnesia and the state Callipolis? Expressed in the sharpest form, my answer would be: There is no relationship. They are the same Platonic state – but placed at two points of a single sliding scale of political maturity« (Saunders 1992, 483).

decker einer genuinen praktischen Rationalität, die nicht als bloßes Derivat der theoretischen Vernunft betrachtet werden kann.

Natürlich sollten bei einem zu untersuchenden Autor mehrere der genannten Punkte vorhanden sein, wenn man ihn einigermaßen gehaltvoll dem politischen Aristotelismus zuordnen will. Etwas delikat bleibt allerdings die Anschlussfrage, wie man einen Philosophen einschätzen soll, der sich explizit auf Aristoteles beruft, diesen aber in seiner Zurückweisung erheblich missversteht oder aber zu Unrecht für sein eigenes philosophisches Projekt in Anspruch nimmt. Besonders in der neueren und der aktuellen Diskussion lassen sich hierfür gute Belege finden. Beispielsweise scheint es mehr als fragwürdig, ob Aristoteles als Vorläufer der traditionsorientierten, anti-liberalen Kontextualisten gelten kann, wie Hegel, Leo Strauss, Joachim Ritter oder Alasdair MacIntyre ihn – mit unterschiedlichen Akzentsetzungen im Detail – gedeutet haben. Einigen Grund zu zweifeln haben wir auch an der These, dass es sich bei Aristoteles' Verteilungstheorie um einen sozialdemokratischen Entwurf des skandinavischen Typs handelt, wie Martha Nussbaum behauptet hat. Ein maximal weiter Sinn des Ausdrucks ›politischer Aristotelismus‹ läge also vor, wenn man auch noch unentschieden ließe, wie adäquat Aristoteles mit der jeweiligen Bezugnahme getroffen ist.

Doch damit zu den Merkmalen im Einzelnen:

(1) Vielleicht das wichtigste Kennzeichen des aristotelischen politischen Denkens liegt in dessen eudämonistischer Basis. Aristoteles entwickelt seine politische Theorie vor dem Hintergrund der Frage nach dem höchsten Gut, welches er bekanntlich im Glück oder gelingenden Leben (*eudaimonia*) des Individuums situiert. Unter Rückgriff auf seine Unterscheidung von bloßem Leben (*ζῆν*) und gutem Leben (*eu ζῆν*) betont er, das Ziel des Staates (*polis*) liege im guten Leben seiner Bürger (*Politik* III 9, 1280b39ff.). Ohne die *polis* bliebe das gute Leben für einen Menschen faktisch unerreichbar. Aristoteles interpretiert die *polis* mithin als dasjenige Gebilde, das den menschlichen Anlagen am besten entspricht, weil es – und nur es – dazu imstande ist, die »artgerechten« Lebensbedingungen des Menschen vollständig zu garantieren. Darin unterscheidet sich die *polis* von der erotischen Partnerschaft, der familiären Hausgemeinschaft (Großfamilie) und der dörflichen Gemeinschaft. Während diese kleineren sozialen Einheiten bestenfalls das unmittelbar Lebensnotwendige zur Verfügung stellen, sorgt die politische Gemeinschaft für differenziertere materielle Bedürfnisse sowie für die charakterliche Ausformung ihrer Bürger. Moralische und intellektuelle Tugenden lassen sich nach Aristoteles nur in einer größeren, politischen Gemeinschaft, und zwar durch Erziehung und Nachahmung, erwerben. Hierbei hängt für den erfolgreichen Tugenderwerb alles davon ab, ob es sich um eine wohlgeordnete, kultivierte, prosperierende Bürgergemeinschaft handelt oder nicht. Somit kann es das Glück einer umfassend gelingenden Lebensführung für Aristoteles nirgendwo sonst als in einem funktionierenden politischen Kontext geben. Erst dieser stellt alle erforderlichen Güter bereit und verhilft dem Individuum zur kom-

pletten Aktualisierung seiner Anlagen. Vor einem solchen Hintergrund ist es nicht erstaunlich, dass Aristoteles Moralphilosophie und Ethik als Teile eines einzigen theoretischen Unternehmens betrachtet, das er als »politische Wissenschaft« (*politikē*) bezeichnet.³

(2) Aristoteles übersieht jedoch nicht, dass Menschen Staaten bereits um des bloßen Überlebens willen gründen (*Politik* III 6, 1278b23f.). Die *polis* ergibt sich schon aus dem Wunsch nach Selbsterhaltung und der menschlichen Kooperationsnatur, nicht erst aus dem weitergehenden Glücksinteresse. Wären Individuen als Solitäre allein auf sich gestellt, so kämen sie mit bedrohlichen Umweltfaktoren wie wilden Tieren oder Feinden nicht zurecht; die Individuen selbst und ihre Nachkommenschaft wären dann gefährdet. Man muss daher zwei grundlegende Aspekte der aristotelischen Staatstheorie auseinanderhalten: einen normativen oder legitimatorischen Aspekt, der eudämonistisch orientiert ist, und einen deskriptiven oder anthropologischen, der eine naturalistische Ausrichtung besitzt. Aristoteles leitet die politische Assoziation schrittweise aus Partnerschaft, Familie und Dorfgemeinschaft her und charakterisiert sie daher als »natürlich« (1252b30-1253a3). Man kann an dieser Stelle die Frage offen lassen, wie sich an Aristoteles' *polis*-Genealogie in *Politik* I der Gedanke der Subsidiarität anschließt; wirkungsgeschichtlich scheint ein solcher Zusammenhang tatsächlich zu bestehen (Höffe 1999, 126ff.). Nach Aristoteles gilt für viele Staaten, dass sie über diesen elementar legitimierenden Gesichtspunkt nicht hinausgelangen; sie erreichen lediglich das Niveau der Überlebenssicherung, nicht die anspruchsvollere Ebene, auf der es um die Bereitstellung der für das menschliche Glück erforderlichen Güter geht.

(3) Aristoteles charakterisiert den Menschen als ein von Natur aus gemeinschaftsbezogenes Lebewesen (*ζῷον πολιτικόν*: *Politik* I 2; *Historia animalium* I 1). Diese Kennzeichnung als *ζῷον πολιτικόν* ist für sich genommen noch keine anthropologische Besonderheit. Auch Bienen, Wespen, Ameisen oder Kraniche sind für Aristoteles »politische Lebewesen«, insofern sie gemeinsam leben und gemeinsamen Tätigkeiten nachgehen. Der Mensch unterscheidet sich aber von anderen Lebewesen grundlegend darin, »in größerem Maße« (*mallon*) politisch zu sein; hiermit ist gemeint, dass Menschen höhere und weitergehende Formen des Zusammenlebens praktizieren als Tiere und enger kooperieren (Kullmann 1980). Da Menschen über Sprache und Vernunft verfügen, können sie ihr Zusammenleben nicht allein instinktiv an Zwecken der Selbsterhaltung ausrichten, vielmehr gelingt es ihnen zudem, moralische und politische Gerechtigkeitsstandards zu etablieren und das Gemeinwesen am Glück des Individuums zu orientieren. Wenn sich ein Individuum der *polis* entzieht, gilt es Aristoteles entweder als ein wildes Tier oder aber als ein autarkes, quasi-göttliches Individuum.

Soweit zunächst die Punkte (1)-(3). Verbunden sind die genannten drei Aspekte durch ihre essentialistische Grundlage. Dem aristotelischen Essentia-

³ *Nikomachische Ethik* I 1, 1094b10f.; I 13, 1102a7-13; VI 8, 1141b23ff. Dazu Striker 2006.

lismus zufolge wohnt jedem Seienden eine natürliche Tendenz inne, in vollem Umfang dasjenige zu werden, was es idealiter heißt, ein Seiendes dieser oder jener Art zu sein. Aristotelisch ausgedrückt: Jedes x strebt danach, aktuell (seiner *energeia* nach) das zu werden, was es potentiell (seiner *dynamis* nach) bereits ist. So zeigen Menschen eine natürliche Tendenz, ihr Leben zu erhalten und ihre Fähigkeiten zu entwickeln. Es ist dieser Essentialismus, aus dem sich Aristoteles' politische Anthropologie und seine Glückstheorie ergeben. Mit Blick auf die Polis führt er zu einem politischen Perfektionismus. Dabei steht der Ausdruck »politischer Perfektionismus« für eine Theorie, die die Aufgabe des Staates in der Realisierung oder zumindest Begünstigung irgendeines Vollkommenheitsideals erblickt. Das bedeutet: Der Staat wird in einer perfektionistischen Theorie nicht selbstzwecklich, sondern funktional legitimiert, nämlich als Instrument zur Erlangung eines als perfekt eingeschätzten Zustands. Dabei kann es sich um divergierende politische Vollkommenheitsideale handeln. In der langen Geschichte der Politischen Philosophie entstammen die vorgeschlagenen Ideale gewöhnlich einem von folgenden vier Feldern: (α) perfekte soziale Zustände (wie in den Idealen von einer gesellschaftlichen Harmonie, dem Verzicht auf Privateigentum oder dem Besitz-egalitarismus), (β) vollkommene Herrschaftsformen (wie bei den Idealen vom Philosophenkönigtum, beim Konzept einer Theokratie oder der Herrschaft einer allwissenden Einheitspartei), (γ) eine Perfektionierung der menschlichen Gattungsidentität (wie in den Idealen der Eugenik, des sozialistischen »neuen Menschen« oder des Übermenschen) und schließlich (δ) die Vervollkommnung der Bürger als Individuen.

Offenkundig handelt es sich bei Aristoteles' Modell um die Spielart (δ) des politischen Perfektionismus; man kann sie als individuenrelative Variante bezeichnen. Aristoteles vertritt also im Unterschied zu den drei ersten Formen keine Position, die zugleich mit dem Staat auch Menschen unter eine rigide Zielvorgabe stellen würde. Im Gegenteil, er verteidigt die Überzeugung, das Grundinteresse aller Menschen richte sich auf das individuelle Glück oder das gelingende Leben, nicht auf das des Staates (*Politik* III 5, 1264b15ff.); unter diesem Glück versteht er den Zustand, der bei einer vollständigen Entwicklung der natürlichen Anlagen des Menschen, besonders seiner kognitiven Anlagen, eintritt. Da Menschen als Einzelgänger bedroht, schwach und hilflos wären und da sie zur Entfaltung ihrer Anlagen einer politischen Gemeinschaft bedürfen, fällt dem Staat eine wesentliche überlebensstrategische und glücksfunktionale Aufgabe zu; er soll den Individuen zur Selbsterhaltung und zur Selbstvervollkommnung verhelfen. Gemäß dem individuenrelativen Perfektionismus des Aristoteles ist die Rolle, die der Staat gegenüber dem Individuum zu spielen hat, präzise mit Blick auf die Vervollkommnung seiner Bürger zu beschreiben.

Zweifellos wäre es falsch zu behaupten, das aristotelische politische Denken sei totalitär oder organizistisch.⁴ Aristoteles reduziert Individuen nicht auf den Status von Instrumenten, die um der Zwecke des Staates willen existieren. Allerdings liegt im aristotelischen Ansatz eine andere Gefahr: die eines staatlichen Paternalismus. Glücksfunktional ausgerichtete Staaten weisen generell eine problematische Tendenz auf, sich ein Urteil über Fragen nach dem guten Leben anzumaßen und wohlmeinende Entscheidungen im Namen ihrer Bürgerinnen und Bürger zu treffen; anders als in liberalen Staaten droht mit hin eine staatliche Bevormundung. Man kann die liberale Auffassung demgegenüber so zuspitzen: Die individuelle Freiheit, eigenen Auffassungen, Vorlieben und Einsichten oder den Traditionen der eigenen Gruppe zu folgen, wäre auch mit dem möglichen Preis einer verunglückten Lebensführung nicht zu teuer bezahlt. Doch der Einwand, Aristoteles tendiere zu einem Paternalismus, erweist sich näher betrachtet als nicht sehr triftig. Tatsächlich sieht Aristoteles an verschiedenen Stellen eine gewisse individuelle »Freiheit zum Tun des Falschen« vor.⁵ Die Tatsache, dass der politische Aristoteles nicht generell als anti-liberal gelten kann, wird auch durch die lange Wirkungsgeschichte belegt, in der Aristoteles – sieht man einmal vom heiklen Thema Sklaverei ab – tendenziell freiheitliche Denkrichtungen inspiriert hat. Ich komme damit zu den weiteren Merkmalen eines politischen Aristotelismus.

(4) Für die aristotelische *Politik*, besonders Buch I 1-4, ist die Differenzierung unterschiedlicher Herrschaftsformen kennzeichnend. Aristoteles möchte herausstellen, dass man sich grundlegend irrt, wenn man die politische Herrschaft mit anderen Machtbeziehungen – wie etwa dem Verhältnis von Herr und Sklave, der Eltern-Kind- und der Mann-Frau-Beziehung – verwechselt. Politische Herrschaft bedeutet nicht soviel wie die absolute Machtausübung eines Despoten über Abhängige oder Unmündige; auch deckt sie sich nicht mit einer »königlichen« Regierung, wie sie dem Typ nach von Eltern über Kinder oder von Männern über Frauen ausgeübt werden soll, d.h. mit einer Art von fürsorglichem Paternalismus. Sie meint vielmehr eine Herrschaft, die von politischen Funktionsträgern über Freie und Gleichgestellte ausgeübt wird (*Politik* I 7, 1255b20). Entsprechend wird die *polis* als eine »Gemeinschaft der Freien« charakterisiert (*Politik* III 6, 1279a21). An anderer Stelle heißt es, der Staat sei eine Gemeinschaft von Gleichen zum Zweck eines möglichst guten Lebens (*Politik* VII 8, 1328a35-37). Aristoteles leitet aus dem Prinzip der Gleichheit aller Bürger einmal sogar zustimmend ein Rotationsprinzip in der Herrschaftsausübung als wünschenswerte Maßnahme ab (*Politik* III 6, 1279a8-13), das er sonst als typisch demokratisch einführt und zurückhaltend bewertet.

⁴ Zwar formuliert Aristoteles explizit die These vom Vorrang des Ganzen vor den Teilen (*Politik* I 2, 1253a18-26; VIII 1, 1337a27-30); aber diese macht aus Individuen kein bloßes Instrument oder Organ des Staates.

⁵ Dazu genauer Long 1996, 777-780.

(5) Die Behandlung der Sklaverei in der *Politik* führt zu der Frage, wie nahe oder fern Aristoteles der neuzeitlichen Idee von Menschenrechten steht. Man wird konzedieren müssen, dass ihm diese Vorstellung nicht sonderlich nahe liegt.⁶ Bekanntlich gesteht er großen Personengruppen, nämlich Sklaven, Frauen, geringqualifizierten Arbeitern (*banansoi*), Nichtgriechen sowie der Landbevölkerung keine Rechte und keinerlei politische Mitwirkungsmöglichkeiten zu. Aristoteles charakterisiert den Sklaven instrumentalistisch als ein »belebtes Werkzeug« (*empsychon organon*: *Politik* I 4). Als menschenrechtsaffin kann aber ein bedeutender Aspekt innerhalb der aristotelischen Theorie der Sklaverei gelten: seine Ablehnung der konventionellen, bloß gesetzestheoretischen Sklaverei in *Politik* I 6. Denn Aristoteles' problematische Theorie natürlicher Sklaverei weist immerhin die positive Kehrseite auf, dass jedem, der nicht als Sklave von Natur aus zu betrachten ist, ein Recht auf Nicht-Versklavung zukommen soll. Aristoteles konstatiert, dass manche Menschen »unter allen Umständen« (*pantachou*) Sklaven seien, andere aber »in keinem Fall« (*oudamou*: 1255a32). Ausgeschlossen wird auf diese Weise, dass ein Krieg (selbst wenn er als solcher gerechtfertigt sein sollte) zugleich als Legitimationsbasis für die Versklavung von Kriegsgefangenen herangezogen werden kann. Nach Aristoteles besteht der einzige Grund, der Sklaverei rechtfertigt, in der entsprechenden natürlichen Veranlagung einer Person. Als »naturwidrig« erscheint dagegen sowohl der Zustand, bei dem ein natürlicher Sklave frei ist, wie auch der, bei dem ein natürlicher Freier versklavt wird. Nimmt man nun Aristoteles' Feststellung ernst, der natürliche Sklavenstatus treffe nur auf diejenigen zu, die kognitiv minderveranlagt seien und fremder Leitung bedürften, und die Äußerung, Sklaverei müsse gleichermaßen zum Nutzen des Herrn wie des Sklaven ausfallen, dann erscheint seine Gesamtposition in einem anderen Licht. So betrachtet beschränkt sich der Kreis der legitimen Sklaven auf jene Personen-Gruppe, die aufgrund intellektueller Mängel kein autonomes Leben führen kann. Menschenrechtlich betrachtet erscheint die Gesamtkonzeption dann immer noch als inakzeptabel (und zudem als stark ideologieverdächtig); jedoch würden wir einen so bestimmten Personenkreis auch in der Gegenwart unter Betreuung oder Vormundschaft stellen, was allerdings einen gewissen Vorzug gegenüber der antiken Sklaverei darstellen dürfte.

(6) Aristoteles diskutiert in der *Politik* in breitem Umfang die Vorzüge und Nachteile unterschiedlichster Verfassungen. Dabei unternimmt er wiederholt neue Anläufe, die sich letztlich nicht miteinander in Einklang bringen lassen und die folglich auf die Uneinheitlichkeit der *Politik* als Buch hindeuten.⁷ In den abschließenden Büchern VII und VIII entwickelt er eine Staatsform, die er als »uneingeschränkt wünschenswert« kennzeichnet. Ausgangspunkt ist seine eudämonistische These, der bestmögliche Staat müsse das gute Leben

⁶ Zu dieser Frage ausführlicher Horn 2005. Eine umfassende Darstellung und Bewertung der aristotelischen Theorie der Sklaverei bietet Schütrumpf 1991.

⁷ Diesen Aspekt betont besonders Rapp 2001, 20f.

seiner Bürger in optimaler Weise begünstigen. In der zentralen Passage *Politik* III 7-8 folgt Aristoteles dagegen einem sechsstufigen Verfassungsschema, das wir aus Herodots *Historien* (III 80-82) und aus Platons *Politikos* (302c-d) kennen. Die sechs Stufen werden nach folgendem Schema eingeteilt. Einerseits kann man anhand des Kriteriums Machtausübung die drei Staatsformen Einzelherrschaft, Gruppenherrschaft oder Volksherrschaft unterscheiden. Andererseits gilt der Grundsatz, dass eine Orientierung an Gesetzen der Gesetzlosigkeit überlegen ist. Es ergeben sich somit 3 x 2 Staatsformen. Unter ihnen ist die vorzüglichste die gesetzesorientierte Einzelherrschaft, also die Monarchie, während die gesetzlose Alleinregierung, die Tyrannis, die schlechteste Option bildet. Wertungsprinzip ist dabei, in welchem Umfang einsichtslose Herrscher durch die Staatsform an feste Regeln gebunden werden bzw. wie weit solche Herrscher ihrer Willkür freien Lauf lassen können. Die Aristokratie ist folgerichtig die zweitbeste, die Oligarchie die zweitschlechteste Staatsform. Die gesetzliche Demokratie oder Politie erhält den dritten, die gesetzlose Demokratie den vierten Rang. Letztere ist insofern die beste aller schlechten Verfassungsformen, als sie durch die breite Machtverteilung wenig Willkür zulässt. Auch Aristoteles bezeichnet mithin – nicht weit von Platons Wertung entfernt – die gemeinwohlorientierte Alleinherrschaft als die beste und die herrscherwohlorientierte Tyrannis als die schlechteste Verfassung (vgl. auch *Politik* II 2). In denselben Zusammenhang gehört ferner Aristoteles' Betonung der Überlegenheit der Gesetzesherrschaft gegenüber dem Regiment eines Einzelnen. Wie schon Platon im *Politikos* (303c) betont er, strikte Gesetzesobservanz sei immer dann vorzuziehen, wenn die Machthaber aufgrund von Begierde und Zorn gehindert würden, vernunftorientiert zu herrschen. Aristoteles bezeichnet das Gesetz mit einer prominenten Metapher als eine »Vernunft ohne Streben« (*anew orexeōs nous*; *Politik* III 16, 1287a32).

Grundsätzlich besteht Aristoteles' wichtigstes normatives Kriterium zur Beurteilung einer Verfassung in der Frage, ob sich eine politische Ordnung am Gemeinwohl orientiert oder aber an Partikularinteressen, d.h. am Herrscherwohl (besonders *Politik* III 6, 1279a17-21 und III 12, 1282b14-18). Wer zugunsten der Regierenden herrscht, betrachtet die Regierten als Sklaven; wer zugunsten der Regierten herrscht, betrachtet sie als Freie (*Politik* VII 14, 1333a3-6). Der Begriff des Gemeinwohls (*koinē sympheron*) spielt in der politischen Theorie des Aristoteles diese markante Rolle zum einen mit Blick auf den eudämonistischen Theoriehintergrund: Der Staat dient nicht einem Partikularziel wie dem ökonomischen Warentausch. Er ist auch kein bloßer Beistandsvertrag, wie der Kontraktualist Lykophron dies behauptet hat (*Politik* III 9). Zum anderen ist der Begriff im Sinn eines gerechtigkeits-theoretischen Egalitarismus gemeint. Besonders aussagekräftig ist die Stelle *Politik* III 13, wo es heißt, der Staatsmann dürfe Gesetze nicht allein zum Wohl der Bessergestellten erlassen, sondern müsse zudem das Gemeinwohl im Auge behalten (1283b36-42). Klar in die Richtung einer gemeinwohlorientierten Distributionstheorie weisen die Aussagen von *Nikomachische Ethik* II 1 (1103b2-6) und

von *Politik* III 9 (1280a30). Beide Passagen erklären das gute Leben seiner Bürger zum Ziel der Güterverteilung des Staates.

Es war in den letzten Jahren insbesondere Martha Nussbaum, die sich für die These stark gemacht hat, Aristoteles verfüge über eine sozioökonomische Distributionstheorie. Nussbaum versuchte nachzuweisen, dass sich Aristoteles' Konzeption eines gerechten Staates auf eine bestimmte Verteilungstheorie gründet: auf eine Konzeption, die sich eng an die Funktionsbestimmung des Menschen und somit an den eudämonistischen Perfektionismus anschließt. Mit Blick auf die einschlägigen Passagen der *Politik* und der *Nikomachischen Ethik* behauptete sie, dass der Aristotelische Staatsentwurf an der Frage orientiert sei, wie eine Polis das volle menschliche Leben ihrer Bewohner garantieren könne. Das Ziel des Staates werde bei Aristoteles dahingehend bestimmt, die Voraussetzungen für das Wohlergehen seiner Bürger zu schaffen. Die beste *politeia* sei diejenige Ordnung, der zufolge es jedem bestmöglich gehe und jeder ein glückliches Leben führen könne (vgl. *Politik* VII 2, 1324a23-25).

(7) In seiner Verfassungsdiskussion von *Politik* III 7 charakterisiert Aristoteles die dritte der akzeptablen Varianten, die sogenannte »Politie«, indem er sie als gemeinwohlorientierte Herrschaft der breiten Menge beschreibt. Implizit wird klar, dass er sie als eine Art Mischverfassung auffasst, ohne dass dieser Ausdruck explizit gebraucht würde (vgl. aber IV 3, 1290a24-29).⁸ Aus weiteren Textstellen geht eindeutig hervor, dass sich die Politie aus Elementen von Demokratie und Oligarchie zusammensetzt und dabei deren partielle Vorzüge zu einem günstigen Ausgleich bringt (*Politik* IV 8-9). Dennoch kann keine Rede davon sein, dass Aristoteles der Politie eindeutig den Rang der bestmöglichen Verfassung zubilligt, wie manchmal behauptet wird.⁹ Aber immerhin arbeitet er ihre Vorzüge so prägnant heraus, dass insgesamt ein äußerst positives Bild entsteht: Demnach erlaubt die Politie durch ihre komplexen institutionellen Arrangements eine Verknüpfung der beiden konträren Intuitionen, wonach einerseits die breite Mehrheit (gemäß dem strikten Egalitätsprinzip) und andererseits die Wohlhabenden (gemäß dem Proportionalitätsprinzip) eine herausragende Berücksichtigung bei der Wahrnehmung der Regierungsgeschäfte verdienen. In Demokratien und Oligarchien sind die Klassengegensätze jeweils einseitig zugunsten einer der beiden Gruppen gelöst. Indem beide großen Machtfaktoren, das Volk und die Reichen, in der Politie zur engen Kooperation gezwungen werden, kommt sie jener Staatsform nahe, die Aristoteles in *Politik* IV 11 tatsächlich als die bestmögliche kennzeichnet: nämlich derjenigen, die von einer »mittleren« Bevölkerungsschicht getragen wird, welche weder völlig arm noch extrem reich ist. Allerdings stellt die

⁸ Dass Aristoteles der Erfinder der Idee der Mischverfassung ist, mag man mit Blick auf *Politik* II 6, 1265b33-40 bezweifeln, wo die Meinung referiert wird, die bestmögliche Verfassung sei aus Elementen Oligarchie, Monarchie und Demokratie zusammengesetzt.

⁹ Die bestmögliche Verfassung scheint einerseits die gemeinwohlorientierte Monarchie zu sein und andererseits jene Polis, deren Gründung in *Politik* VII-VIII beschrieben wird.

Politie keinen sozioökonomischen, sondern lediglich einen institutionellen Ausgleich her und ermöglicht so einen hohen Grad von Bürgerfreundschaft; auf diese Weise gewährleistet sie ein erhebliches Ausmaß politischer Stabilität. Der aristotelischen Beschreibung der Politie liegt erkennbar die Idee einer Machtkontrolle durch eine institutionelle Aufteilung von Rechten und politischen Befugnissen zugrunde.

(8) Ähnlich wie bei Platon findet sich auch bei Aristoteles eine starke Akzentuierung politischer Kompetenzen. Aristoteles situiert diese ebenso wenig in einem spezifischen politischen Talent wie in praktischer Erfahrung, sondern in den intellektuellen und charakterlichen Vorzügen herausragender Individuen. Grundsätzlich gilt für beide Philosophen der Grundsatz, dass kognitiv oder moralisch überlegene Personen über unterlegene herrschen sollen. Aristoteles stellt die Bedeutung des Expertenwissens Einzelner und der moralischen Vorzüglichkeit bestimmter Personengruppen (der »Besten«) markant heraus. Wer durch sein Wissen und seinen Charakter am meisten für ein Amt geeignet ist, soll dieses erhalten; der bestmögliche Staat besitzt insofern eine tendenziell elitäre oder hierarchische Gestalt (vgl. etwa *Politik* III 4). Was Aristoteles jedoch von Platon unterscheidet, ist, dass er nicht nur hohe Anforderungen an die kognitiven und moralischen Kompetenzen einer politischen Elite formuliert, sondern zudem die Wichtigkeit einer Mitwirkung breiter Schichten herausstellt. Diese Idee einer öffentlichen Deliberationskultur wird von Aristoteles mit einem Vergleich gerechtfertigt: Die breite Menge könne deshalb häufig besser urteilen, weil jeder Einzelne an Tugend und Einsicht Anteil habe, ebenso wie sie in Sachen Musik oder Poesie urteilsfähiger sein könne, weil sich jeder auf einen Teil dessen versteht, was zu beurteilen ist (*Politik* III 11, 1281b7-10). Idealerweise könnten Individuen, von denen keines ein optimales Einsichtsniveau oder gar moralische Vollkommenheit erreiche, ihre Mängel wechselseitig ausgleichen, wenn sie dazu bereit seien, ihre eigenen Grenzen anzuerkennen und voneinander zu lernen. Mit Blick auf dieses aristotelische Modell hat man von einer »Summierungstheorie« der politischen Deliberation und der Entscheidungsfindung gesprochen.

(9) In *Politik* III 4 legt sich Aristoteles die Frage vor, ob die Tugenden des guten Menschen mit den Tugenden des guten Bürgers gleichzusetzen sind oder nicht. Um die Frage beantworten zu können, entwickelt er ein Bild von den Leistungen eines guten Bürgers: Ebenso wie gute Seeleute ihr Schiff zu bewahren suchten, so seine Antwort, gehe es dem guten Bürger um die Bewahrung der *polis*. Doch da die Verfassungen stark voneinander abwichen, seien auch die zur Verfassungsstabilität erforderlichen Tugenden verschiedene. Was Aristoteles meint, ist, dass unterschiedliche Verfassungen den Staat jeweils auf spezifische Staatsziele festlegen, was in der Konsequenz bedeute, dass ganz unterschiedliche persönliche Kompetenzen benötigt würden. Der gute Mensch ist nach Aristoteles demgegenüber überall ein und derselbe. In der Linie dieser Überlegungen fordert er spezifisch politische Tugenden (*Politik* III 9), von denen er annimmt, dass sie im Idealfall, nämlich unter Bedin-

gungen der bestmöglichen Staatsverfassung, mit den moralischen Tugenden koinzidierten. Der beste Staat, derjenige also, der das gute Leben seiner Bewohner zum Ziel hat, müsse sich zu seiner Stabilität aus Bürgern zusammensetzen, die über moralische Tugenden verfügen.

(10) Aristoteles verteidigt einen Gerechtigkeitsgrundsatz, der vorsieht, dass gleiche Fälle gleich behandelt werden sollen und ungleiche Fälle ungleich.¹⁰ Eine wichtige Anschlussfrage liegt darin, ob Aristoteles hiermit einen gerechtigkeitstheoretischen Egalitarismus oder einen Inegalitarismus vertritt. Beispielsweise findet sich bei E. Tugendhat (1993, 373) eine markante Gleichsetzung von Aristotelismus und Inegalitarismus. Welchen Personenkreis sieht Aristoteles hier als beachtenswert und als förderungswürdig an? Auf wen bezieht sich der Ausdruck *genos anthrôpôn* (VII 2, 1325a8f.)? Es war insbesondere Martha Nussbaum (1988), die hier einen Universalismus glaubte entdecken zu können – und zwar mit dem Argument, dass die von Aristoteles vorgenommene Restriktion des Adressatenkreises keinen substantiellen Theoriebestandteil bildet. Aristoteles nimmt nämlich an, dass jedes Individuum zur Entfaltung seiner kognitiven und moralischen Fähigkeiten, also zum Tugenderwerb, bestimmter äußerer Güter bedarf, die er individuell besitzen muss. Insofern dies nun auf (fast) jeden Menschen zutrifft, scheint auch (nahezu) jeder in Aristoteles' Perspektive einbezogen zu sein. Nussbaums Verteidigung eines aristotelischen Egalitarismus scheint jedoch wenig aussichtsreich zu sein, insofern die Theorie der natürlichen Inferiorität von Sklaven, Frauen, Fremden, Bananen usw. bei Aristoteles einen nachdrücklich akzentuierten Punkt bildet. Andererseits betont Aristoteles sogar mit Blick auf Sklaven, es gebe eine zwischenmenschliche Verbundenheit, die sich auf jeden erstreckt und sich allein aus seinem Menschsein ergibt (*Nikomachische Ethik* VIII 13, 1161b4-8).

Um das Egalitätsproblem bei Aristoteles in den Griff zu bekommen, muss man zwischen drei Aspekten differenzieren: (i) dem der fundamentalen Rechtsgleichheit, (ii) dem des gleichen Zugangs zu Ämtern und (iii) dem der Besitzgleichheit. (i) Ausdrücklich wird Freiheit in *Politik* III 8 (1280a4-6) »allen« konzediert. Jeder freie Bürger soll sie im selben Maß besitzen. Für unsere Frage zentral sind ferner die Bücher VII und VIII der *Politik*, in denen die ideale Polis weitgehend als egalitäre Polis dargestellt wird. Aber auch das realitätsnähere politische Modell von *Politik* IV 11 ist deutlich egalitär konzipiert. Aristoteles konstatiert: »Es soll aber die Polis soweit wie möglich aus Gleichen und Ähnlichen bestehen, und dies trifft am meisten auf die mittleren (Verfassungen) zu« (1295b25-27). (ii) Der wichtigste Text für eine relativ egalitäre Ämterdistribution findet sich in *Politik* III 12. Bei oberflächlicher Lektüre gewinnt man zwar den Eindruck, Aristoteles befürworte eine inegalitäre Verteilung, nämlich eine nach dem Prinzip der Würde (*kat' axian*). Doch in Wahrheit weist er damit die Vorstellung zurück, zugunsten eines Vorrangs bestimmter Individuen ließen sich beliebige Differenzen geltend machen.

¹⁰ EN V 3, 1131a10-b15, *Pol.* III 9, 1280a8-15, III 12, 1282b18-23.

Aristoteles schränkt die Kriterien, nach denen man zur Amtsbewerbung besonders geeignet sein soll, auf adlige Herkunft, Freiheit und Reichtum ein (1283a16f.). Man könnte von einem »Prinzip der qualifizierten Gleichheit« sprechen, dem zufolge die Egalität in der Ämterverteilung nur durch wenige Ausnahmetatbestände modifiziert werden kann. Aristoteles dehnt den Eignungsgrundsatz soweit aus, dass er sogar den Erwerb des Bürgerrechts in einer Polis nicht an das Abstammungsprinzip oder *ius sanguinis* binden will, sondern an die Eignung eines Individuums, Bürger zu sein (*Politik* III 2, 1275 b22-34). (iii) Aristoteles lehnt im Unterschied zu Platon eine völlige Abschaffung des Privateigentums ab. In *Politik* VII 10 beschreibt Aristoteles zumindest eine egalitäre Distribution des Landbesitzes, von der er ausdrücklich konstatiert, sie sei Ausdruck von Gleichheit und Gerechtigkeit (*to te gar ison houtós echei kai to dikaion*. 1330a16f.). Dabei will er jedem Bürger Landbesitz zuweisen, und zwar sowohl in Stadtnähe als auch am Rand des politischen Territoriums, plant aber zugleich auch Land zur Kollektivbewirtschaftung ein. Entscheidend dabei scheinen zwei Kriterien zu sein: das der Egalität und das der Grundversorgung. Aristoteles sieht eine Art von Gleichverteilung vor, die insofern stabil sein soll, als eine Veräußerung der Grundstücke unzulässig ist; die Grundstücke sollen ferner groß genug sein, um ihre Besitzer zu versorgen.¹¹ Einen strikten und auf alle Güter bezogenen verteilungstheoretischen Egalitarismus, wie ihn Phaleas von Chalkedon vertrat, lehnt Aristoteles in *Politik* II 7 jedoch ausdrücklich ab.¹² Die gebildeten Bürger, so Aristoteles, würden durch Gleichverteilung ungebührlich zurückgesetzt, während bei einfachen Leute durch Besitzzuteilung nur die Habgier angefacht werde; die Gebildeten sollten stattdessen zur Einsicht in den Wert der Mäßigung geführt werden, während die Ungebildeten vom Besitz ganz ferngehalten werden müssten.

(11) Politische Freundschaft bildet für Aristoteles ein wichtiges Thema (vgl. etwa Stern-Gillet 1995). Er betont, es gebe in einem Staat genau soviel Gerechtigkeit, wie es Freundschaft in ihm gebe; nehme in einer bestimmten Verfassungsform die Freundschaft zu, dann wachse zugleich die Gerechtigkeit (*Nikomachische Ethik* VIII 11, 1160a7f.). Im Unterschied zur individuellen Tugend-, Nutzen- oder Lustfreundschaft, von der in *Nikomachische Ethik* VIII und IX auch die Rede ist, meint politische Freundschaft ein kollektives Anerkennungsverhältnis zum wechselseitigen Nutzen aller beteiligten Bürger. Eine von Aristoteles durchaus gesehene Schwierigkeit liegt allerdings in der Größe der *polis*, die das Ausmaß der freundschaftlichen Verbundenheit eher locker ausfallen lässt. Das ist aber insofern ausreichend, als es hier gar nicht um intensive persönliche Bindungen geht. Was innerhalb der wechselseitigen Freundschaftsbeziehung anerkannt wird, ist der Staat, seine Institutionen und die Rollen, die man selbst und andere im Staat spielen. Aristoteles hat hier zunächst im Auge, dass die *polis* eine enge Kooperationsgemeinschaft dar-

¹¹ Vgl. die Diskussionen dieses Themas bei Frank 2002 und bei Kraut 2002, 322ff.

¹² Dazu Nussbaum 1988, 150.

stellt; die Bürger sind Kooperationspartner in demselben Sinn, in dem die Seeleute eines Schiffes zusammenarbeiten müssen. Sie sehen ein, dass nur eine verlässliche Zusammenarbeit die Früchte einbringt, die sich jeder Einzelne vom Staat verspricht. In einem weitergehenden Sinn versteht Aristoteles unter politischer Freundschaft soviel wie eine einträchtige staatsbürgerliche Gesinnung (*homonoia*). In der *Nikomachischen Ethik* führt er aus, in welchem Sinn geteilte Bürgerschaft eine Übereinstimmung in grundlegenden politischen Fragen impliziert (IX 6). Unter politischen Verhältnissen, die durch *homonoia* bestimmt sind, gelangen die Bürger beispielsweise zu einvernehmlichen Urteilen darüber, dass die Ämter nach einem Wahlprinzip vergeben werden sollten, dass ein bestimmtes außenpolitisches Bündnis sinnvoll ist oder dass ein bestimmter Kandidat die Regierungsgeschäfte übernehmen soll. Das politische Zusammengehörigkeitsgefühl wird von Aristoteles überdies etwa im Kontext der Frage diskutiert, ob man gemeinsame Mahlzeiten abhalten und staatliche Götterfeste ausrichten soll (*Politik* VII 10).

(12) Für Aristoteles bildet Erziehung eine Staatsaufgabe. Seine Begründung dafür lautet, dass der Haushalt ›Teile‹ des Staates und seine Bewohner wiederum ›Teile‹ des Haushalts seien. Er verlangt, alle jungen Bürger sollten die gleiche Erziehung erhalten. Diese beginnt bereits im elterlichen Haushalt, wo die Kinder bis zum siebten Lebensjahr durch das Hören von Geschichten erzogen werden sollen; bereits diese Erziehungsphase steht jedoch unter behördlicher Aufsicht (*Politik* VII 17). Die gesamte weitere Ausbildung wird vom Staat durchgeführt; denn dessen Anliegen ist es, die Bürger so zu formen, dass sie mit den jeweiligen Staatszielen übereinstimmen und die *polis* als tapfere Krieger verteidigen. Das aristotelische Lehrprogramm besteht aus Grammatik, Sport, Musik und Zeichnen (*Politik* VIII 3). Am Beginn des pädagogischen Curriculums liegt der Akzent stärker auf der Gewöhnung als auf dem Lernen, eher auf körperlichen als auf mentalen Herausforderungen, was sich in einer zweiten Phase umkehrt. Im bestmöglichen Staat geht es darum, die Bürger zur Tugend zu erziehen, denn in deren Gebrauch besteht nach Aristoteles das Glück; näherhin meint er, dass Glück bestehe in einer Muße, die von intellektueller Aktivität bestimmt ist (*Politik* VII 13-15). Aus dem modernen Blickwinkel fragt man sich, ob Aristoteles' Erziehungsprogramm Raum für individuelle Begabungen, Neigungen oder Interessen lässt. In die Vorstellung einer für alle gleichen öffentlichen Tugenderziehung fließt einerseits der Gedanke ein, dass kein individueller Spielraum für rein persönliche Lebensausrichtungen bleibt; andererseits ist es nach Aristoteles das Glück von Individuen, um das es bei der staatlichen Erziehung geht (dazu Schütrumpf 2006).

(13) Ein weiteres Grundmerkmal der politischen Theorie des Aristoteles liegt in ihrer breiten phänomenologischen Basis und in der subtilen begrifflichen Distinktionskunst ihres Autors. Aristoteles versammelt in der *Politik* Details über unzählige historische und zeitgenössische Regierungsformen und Rechtsordnungen griechischer und nicht-griechischer Staaten; er stellt dia-

chrone und kulturübergreifende Vergleiche an und analysiert die jeweiligen politischen Gegebenheiten auf ihre theoretischen Grundlagen hin. Außerhalb der *Politik* trug Aristoteles, wie wir wissen, 158 Staatsverfassungen zusammen, von denen wir nur noch die *Athênaiôn politeia* besitzen. In letzter Konsequenz geht diese umfassende Sichtung des Historischen und des Faktischen auf seinen epistemischen Pluralismus in der Wissenschaftstheorie zurück. Aristoteles ist, wie oben erwähnt, nicht der Meinung, dass jedes Themengebiet der Wissenschaft auf der Basis einer einzigen Methode zu erschließen wäre. Insbesondere glaubt er nicht, die von ihm in den *Analytika posteriora* gutgeheißen Vorgehensweise von Deduktion und Beweis ließe sich ohne Weiteres auf Ethik und Politische Philosophie anwenden; auch verzichtet er darauf, eine Reduktion der Phänomene auf wenige grundlegende Prinzipien vorzunehmen. Vielmehr entwickelt er im Rahmen der Ethik den Grundsatz der gegenstandsgerechten Genauigkeit (*Nikomachische Ethik* I 2), der es ihm erlaubt, in praktischen Fragen stärker kontextgebundene Überlegungen anzustellen und von der Forderung nach strikter Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Sätze abzurücken. Zu dieser Sichtweise gelangt Aristoteles nicht zuletzt deswegen, weil er unter praktischer Philosophie tatsächlich eine Philosophie für die Praxis versteht: eine Form von gezielter Handlungsanleitung, die man heute wohl als normative wissenschaftliche Politikberatung bezeichnen würde.

Die breite Phänomenorientierung des politischen Aristoteles wirft zwei Interpretationsprobleme auf. Erstens kann man die Frage stellen, ob Aristoteles ein Kontextualist ist, und zweitens, ob man ihn als einen moralischen Partikularisten kennzeichnen muss.

Zum ersten Problem: Es steht außer Frage, dass Aristoteles in einem methodischen Sinn kontextualistisch vorgeht: er richtet seine Theorie in besonderem Maße an historisch-konkreten Einzelfaktoren aus, nämlich an sozialen, ökonomischen, politischen Gegebenheiten, in denen sich ein menschliches Leben typischerweise abspielt. Unhaltbar ist jedoch die weitergehende Behauptung, Aristoteles sei hegelianisch-kontextualistisch zu interpretieren, wie dies etwa Leo Strauss (1953) oder Joachim Ritter (1969) taten – oder natürlich Alasdair MacIntyre (1987). Hegel selbst hat Aristoteles in diesem Sinn für sich in Anspruch genommen (vgl. Ferrarin 2001). Bei näherem Hinsehen erweist sich das Bild von Aristoteles als eines Kontextualisten als irreführend.¹³ Von nicht geringerer Bedeutung ist das zweite Problem: Er scheint in irgendeinem zu präzisierenden Sinn moralischer Partikularist zu sein, wie John McDowell, David Wiggins und Nicholas White mit unterschiedlicher Akzentsetzung behauptet haben. Dafür spricht die insgesamt niedrige Bedeutung allgemeiner Regeln sowie die Herausstellung personaler Ideale, des Faktors Wahrnehmung sowie der jeweiligen Kontextbedingungen. Die von Aristoteles ausgezeichneten moralischen Vorbildfiguren des *phronimos*, *spoudaios*, *epieikês* oder *eudaimôn* verfügen über ein praktisches Urteilsvermögen, das nicht in eine abs-

¹³ Vgl. Rapp 1997 und Rosler 2005, 167-177.

trakte, algorithmische Form gebracht werden kann. In seiner Politischen Philosophie liegt der Akzent jedoch sicher nicht darauf, dass man auf allgemeine Regeln und Prinzipien verzichten könnte.¹⁴ Entscheidend ist vielmehr, dass Aristoteles hier Staatsverfassungen kontextübergreifend beschreibt und nach allgemeinen Prinzipien bewertet.

(14) Aristoteles liefert in *Politik* IV-VI ausführliche Analysen zu den Gründen, aus denen es zu einem Verfassungswandel kommt. In *Politik* V 1 unterscheidet er zwischen einem Umschlag (*metabolê*) von einer Verfassung zur anderen und einer solchen Veränderung, die innerhalb einer einzigen Verfassungsordnung vor sich geht und die gleichsam eine Perversion (*parekbasis*) einer bestehenden Verfassung darstellt. In gewisser Weise ist das Vorbild seiner Untersuchung Platons Untersuchung der *metabolê politeiôn* in *Politeia* VIII, wo sich das Thema der Verfassungsfolge aus einer Fehlberechnung der »Hochzeitzahl« seitens der Philosophen ergibt; die platonische Idealpolis degeneriert in der Folge nach einer Art Gesetzmäßigkeit zur bloßen Aristokratie, danach zu Timokratie, Oligarchie, Demokratie und schließlich zur Tyrannei – d.h. zu immer dekadenteren Verfallsstufen. Aristoteles' Interessenlage ist jedoch wesentlich breiter orientiert: Er interessiert sich für alle Regelmäßigkeiten in der Veränderung politischer Ordnungen, nicht allein für einen quasi-determinierten Prozess von Verfallserscheinungen. Im Gegenteil, Aristoteles nimmt sogar an, dass sich Änderungen bei Kenntnis grundlegender Regeln der Verfassungsdynamik vermeiden ließen (*Politik* V 8-11). Verfassungstabilität bildet für ihn ein außerordentlich hohes, aber auch erreichbares Gut. Nach seiner Auffassung streben Bürger typischerweise dann nach einer neuen Verfassung, wenn sie sich zu Unrecht ungleich oder aber zu Unrecht gleich behandelt fühlen. Dem Wunsch nach Verfassungsänderung liegt also die Einschätzung zugrunde, man erhalte selbst nicht den Anteil an politischer Beteiligung, der einem zustehe.

(15) Zu den bemerkenswerten Merkmalen des politischen Denkens des Aristoteles gehört schließlich seine ausführliche Behandlung suboptimaler und nicht-idealer Staatsformen. Er legitimiert diese Perspektive durch einen Vergleich mit der Gymnastik: auch diese dürfe nicht allein das beste Training für denjenigen thematisieren, welcher bestmögliche Voraussetzungen mitbringe; vielmehr müsse es auch um das Training der vielen gehen, die sich in ungünstigerer körperlicher Verfassung befänden (*Politik* IV 1). Aristoteles' politisches Denken wirkt im Vergleich zu den weitreichenden politischen Forderungen Platons (und des Kynikers Diogenes sowie der älteren Stoiker) stark anti-utopisch. Er versucht mithin den mehr oder minder günstigen politischen Umständen real existierender Gemeinwesen Rechnung zu tragen. Zwar hat auch Platon seinem Entwurf einer bestmöglichen *polis* in der *Politeia* eine Art zweitbeste Lösung in den *Nomoi* folgen lassen. Diese scheint ebenfalls aus der Überlegung hervorgegangen zu sein, dass das bestmögliche Gemeinwesen

¹⁴ Zur Diskussion vgl. Horn 2006 und Striker 2006.

unter politischen Realitätsbedingungen allzu unwahrscheinlich ist (vgl. den Ausdruck *deuteros plous* in *Politikos* 300c und *Nomoi* 875d). Aber Aristoteles geht hierin wesentlich weiter. Während Platon in den *Nomoi* ein immer noch hochgradig idealisiertes Staatsgebilde skizziert, wendet sich Aristoteles den konkret existierenden Staaten zu und nimmt dabei die Rolle eines relativ realitätsnahen Politikberaters ein. Damit löst er seinen Gedanken, wonach Praktische Philosophie unmittelbar der Verbesserung der Praxis dienen soll (vgl. *Nikomachische Ethik* I 1), viel unmittelbarer ein, als Platon dies tut: nämlich ausgehend von den konkreten Gegebenheiten eines existierenden Staates.

Bei der kriteriologischen Verwendung der 15 skizzierten Merkmale für das Etikett »politischer Aristotelismus« sollte man nicht zu restriktiv sein. Um eine historische Position der gemeinten Theoriefamilie zuordnen zu können, sollte es m.E. ausreichen, dass man einige der genannten Punkte in relevanter Form wiederfindet. Zugegebenermaßen stößt man dabei nicht auf einen kohärenten Überlieferungsstrom, aber doch auf eine ungewöhnlich interessante Rezeptionsgeschichte, die auf einer fruchtbaren Aneignung und Modifikation der Politischen Philosophie des Aristoteles beruht.

Bibliographie

- Aubenque, P. (Hg.) 1993: *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris.
- Barnes, J. u.a. (Hg.) 1977: *Articles on Aristotle*, vol. 2, *Ethics and Politics*, London.
- Bien, G. 1990: Die Wirkungsgeschichte der aristotelischen Politik, in: G. Patzig (Hg.): *Aristoteles' Politik*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Göttingen, 325-356.
- Bobonich, C. 2002: *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford.
- Bodéüs, R. 1993: *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Albany.
- Cooper, J. M. 1996: Justice and Rights in Aristotle's Politics, in: *The Review of Metaphysics* 49, 859-872.
- Dichmann, W. 1994: Subsidiarität – Herkunft, sozialpolitische Implikationen und ordnungspolitische Konsequenzen eines Prinzips, in: *Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, 45, 195-243.
- Ferrarin, A. 2001: *Hegel and Aristotle*, Cambridge.
- Flüeler, C. 1992: *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 Bde., Amsterdam/Philadelphia.
- Frank, J. 2002: Integrating Public Good and Private Right: The Virtue of Property, in: A. Tessitore (Hg.): *Aristotle and Modern Politics. The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, 258-277.
- Gutschker, T. 2002: *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart/Weimar.
- Hantz, H. D. 1975: Justice and Equality in Aristotle's *Nicomachean Ethics and Politics*, in: *Diotima* 3, 83-94.
- Hertling, G. von 1940: *Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter. Historische Beiträge zur Philosophie*, Kempten.
- Höffe, O. (Hg.) 2001: *Aristoteles. Politik*, Berlin.

- Horn, C. 2005: Menschenrechte bei Aristoteles? in: K.M. Girardet/U. Nortmann (Hg.): Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen, Stuttgart, 105-122.
- Horn, C. 2006: Gerechtigkeit bei Aristoteles – moralische und politische Aspekte, in: O. Höffe (Hg.): Vernunft oder Macht? Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, Tübingen, 41-54.
- Horn, C. 2006a: *Epieikeia*. The Competence of the Perfectly Just Person in Aristotle, in: B. Reis/S. Haffmans (Hg.): The Virtuous Life in Greek Ethics, Cambridge 2006, 142-166.
- Keyt, D./Miller, F. D. (Hg.) 1991: A Companion to Aristotle's *Politics*, Oxford.
- Koselleck, R./Schreiner, K. (Hg.) 1994: Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert, Stuttgart.
- Kraut, R. 1996: Are There Natural Rights in Aristotle?, in: The Review of Metaphysics 49, 755-774.
- Kraut, R. 2002: Aristotle: Political Philosophy, Oxford/New York.
- Kullmann, W. 1980: Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles, in: Hermes 108, 419-443.
- Long, R. T. 1996: Aristotle's Conception of Freedom, in: The Review of Metaphysics 49, 775-802.
- Lord, C./Connor, D. (Hg.) 1991: Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science, Berkeley.
- MacIntyre, A. 1987: Der Verlust der Tugend, Frankfurt a.M. (engl. 1981, 21985).
- McGrade, A. S. 1996: Aristotle's Place in the History of Natural Rights, in: The Review of Metaphysics 49, 803-829.
- Miller, F. D. Jr. 1995: Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics, Oxford.
- Miller, F. D. Jr. 1996: Aristotle and the Origins of Natural Rights, in: The Review of Metaphysics 49, 873-907.
- Miller, F. D. Jr. 2001: Sovereignty and Political Rights, in: O. Höffe (Hg.): Aristoteles. Politik, Berlin, 107-119.
- Mulgan, R. G. 1977: Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory, Oxford.
- Nelson, E. 2004: The Greek Tradition in Republican Thought, Cambridge.
- Neschke, A. 1971: Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles, Frankfurt a.M.
- Neschke-Hentschke, A. 1995: Platonisme politique et théorie du droit naturel, vol. I : Le platonisme politique dans l'antiquité, Louvain/Paris.
- Nussbaum, M. C. 1988: Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy (Suppl. Vol.), 145-184.
- Nussbaum, M. C. 1990: Aristotelian Social Democracy, in: R.B. Douglass/G.R. Mara/H.S. Richardson (Hg.): Liberalism and the Good, New York/London, 203-252.
- Nussbaum, M. C. 1992: Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism, in: Political Theory 20, 202-247.
- Nussbaum, M. C. 1993: Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach, in: Midwest Studies in Philosophy 13 (1988), 32-53; wiederabgedruckt in: M. Nussbaum/A. Sen (Hg.): The Quality of Life, Oxford 1993, 242-276.
- O'Meara, D. J. 2003: Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity, Oxford.
- Patzig, G. (Hg.) 1990: Aristoteles' *Politik*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Göttingen.

- Rapp, C. 1997: War Aristoteles ein Kommunitarist? In: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 57-75.
- Rapp, C. 2003: Methoden der politischen Philosophie bei Aristoteles, in: R. Geiger/J. C. Merle/N. Scarano (Hg.): Modelle Politischer Philosophie, Paderborn, 17-41.
- Ricken, F. 2004: Gemeinschaft, Tugend, Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben, Stuttgart.
- Ritter, J. 1969: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a.M.
- Rodrigo, P. 1997: Justice éthique et politique chez le jeune Aristote: la *Peri dikaio synê*, in: Diotima 25, 136-141.
- Rosen, F. 1975: The Political Context of Aristotle's Categories of Justice, in: Phronesis 20, 228-240.
- Rosler, A. 2005: Political Authority and Obligation in Aristotle, Oxford.
- Salomon, R. 1937: Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Leiden.
- Schöpsdau, K. 1994: Platon. Nomoi (Gesetze), I-III, Göttingen.
- Schöpsdau, K. 2003: Platon. Nomoi (Gesetze), IV-VII, Göttingen.
- Schütrumpf, E. 1991: Aristoteles. Politik, Buch I (Werke in deutscher Übersetzung), Berlin.
- Schütrumpf, E. 1991a: Aristoteles. Politik, Buch II-III (Werke in deutscher Übersetzung), Berlin.
- Schütrumpf, E. 1996: Aristoteles. Politik, Buch IV-VI (Werke in deutscher Übersetzung), Berlin.
- Schütrumpf, E. 2005: Aristoteles. Politik, Buch VII-VIII (Werke in deutscher Übersetzung), Berlin.
- Schütrumpf, E. 2006: Erziehung durch den Staat. Beschränkung und Befreiung der Individualität in Aristoteles' bestem Staat, in: C. Rapp/T. Wagner (Hg.): Wissen und Bildung in der antiken Philosophie, Stuttgart/Weimar, 239-254.
- Simpson, P. L. P. 1998: A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle, Chapel Hill/London.
- Sternberger, D. 1985: Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat, Bamberg (Thyssen-Vorträge: Auseinandersetzung mit der Antike; Heft I).
- Stern-Gillet, S. 1995: Aristotle's Philosophy of Friendship, Albany.
- Striker, G. 2006: Aristotle's Ethics as Political Science, in: B. Reis/S. Haffmans (Hg.): The Virtuous Life in Greek Ethics, Cambridge 2006, 127-141.
- Strauss, L. 1953: Natural Right and History, Chicago.
- Taylor, C. 2002: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M.
- Tugendhat, E. 1993: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M.
- Tessitore, A. (Hg.) 2002: Aristotle and Modern Politics. The Persistence of Political Philosophy, Notre Dame.
- Young, C. 1988: Aristotle on Justice, in: Southern Journal of Philosophy, Suppl. 27, 233-249.

Hellenismus und frühe Kaiserzeit: Der Peripatos

Christoph Horn

Es wäre eine irrige Annahme zu glauben, dass Aristoteles' Politische Philosophie nach seinem Tod in einer präzise definierten Gestalt weitergewirkt hätte. Aristoteles' Schule, das Lykeion oder der Peripatos, formulierte niemals verbindliche Lehrüberzeugungen und entwickelte erst recht keine philosophische Orthodoxie. Ebenso wie Platons Akademie verstand sich der Peripatos als eine undogmatische gelehrte Einrichtung, in der ganz unterschiedliche Forschungsinteressen gepflegt werden konnten und die für stark divergierende Thesenbildungen offen blieb. Eine Systematisierung oder Apologetik aristotelischer Meinungen bildete keinen zentralen Inhalt der peripatetischen Schultätigkeit. Charakteristisch für den nach-aristotelischen Peripatos ist eher die Verselbständigung der empirischen Fachwissenschaften – besonders der Botanik und der Physiologie. Dabei bestand die Tendenz, platonisierende Elemente, wie es sie bei Aristoteles selbst in großem Umfang gab, durch stärker naturalistische Begriffe und Methoden zu ersetzen.¹

Wir können also mit Sicherheit davon ausgehen, dass es im philosophischen Bildungsbewusstsein der hellenistischen Zeit keinen homogenen Themen- und Thesenkomplex namens »politischer Aristotelismus« gab, auf den man sich affirmativ oder kritisch hätte beziehen können. Hinzu kommt, dass man sich den Zugang zu den aristotelischen Schriften in der Periode, die zwischen dem Tod des Aristoteles (322 v.Chr.) und der Aristoteles-Edition des Andronikos von Rhodos (1. Jh. v.Chr.) liegt, als stark erschwert vorstellen muss. Das Corpus, das wir heute als die Werke des Aristoteles ansehen, d.h. die esoterischen Pragmatien mitsamt der *Politik*, war niemals zur Veröffentlichung bestimmt. Bereits zu Aristoteles' Lebzeiten kursierten diese Schriften ausschließlich im Lehrbetrieb; sie scheinen innerhalb des Peripatos nach Aristoteles' Tod für einige Zeit noch schulintern verfügbar geblieben zu sein. Wir wissen, dass Aristoteles seine Bibliothek, die eigenen Schriften eingeschlossen, seinem Schüler Theophrast vermacht hat und dass dieser sie wiederum dem Peripatetiker Neleus überließ. Neleus scheint das Corpus dagegen nicht mehr schulintern weitergegeben zu haben. Bis zu welchem exakten Zeitpunkt und für welchen Personenkreis Aristoteles' esoterische Werke bis zu ihrer Wiederentdeckung im 1. Jh. v.Chr. zugänglich gewesen sind, darüber lässt sich allen-

¹ Vgl. dazu den Überblick von Wehrli/Wöhrle/Zhmud 2004, 499ff.

falls spekulieren.² Die Präsenz der exoterischen Dialoge des Aristoteles oder auch des *Protreptikos* war jedenfalls kontinuierlicher und reicht teilweise bis in die Spätantike; allerdings sind die Dialoge für uns bis auf wenige rekonstruierbare Fragmente verloren. Für die politische Theorie einschlägig waren offenbar die Dialoge *De iustitia* (*Peri dikaioynês*), *De re publica* (*Politikos*) und *De monarchia* (*Peri basileias*), von denen wir allerdings relativ wenig wissen.³

Macht es dennoch Sinn, für die hellenistische Epoche von einem politischen Aristotelismus zu sprechen? In gewissem Sinn ja. Denn in den politischen Theorien, mit denen wir es im Peripatos zu tun haben, kann man in zahlreichen Hinsichten Weiterentwicklungen aristotelischer Überzeugungen finden. Dabei spielen erneut die Punkte eine Rolle, die ich oben im Einleitungs-Beitrag nannte⁴, aber auch zusätzliche Aspekte. Bevor ich mich im Folgenden mit den aristotelischen Elementen der politischen Theorien des Theophrast, Dikaiarch von Messene, Antiochos von Askalon und Arius Didymus beschäftige, will ich zunächst einige Bemerkungen zum Verständnis der Politischen Philosophie in der hellenistischen Zeit machen.

1. Politische Philosophie in der hellenistischen Zeit

Zu den verbreiteten Vorurteilen gegenüber der hellenistischen Philosophie gehört die Meinung, ihre politische Theorie erreiche nicht mehr das Niveau der klassischen Epoche. Man behauptet vielfach, dies sei der Fall, weil nunmehr primär die Individualethik, nicht mehr die Sozial- und Institutionentheorie das Interesse der Philosophen bestimmt habe. Die wichtigsten Schulen, also der Garten Epikurs, die Stoa, die Akademie, der Peripatos und der Kynismus, seien hauptsächlich mit Fragen der gelingenden Lebensführung befasst gewesen – einschließlich ihrer epistemologischen und naturphilosophischen Grundlagen – und nicht mehr mit Fragen der Staatsverfassung, der politischen Ämter oder der Bürgertugenden. In diesem Zusammenhang wird gerne auf die politische Situation des Alexanderreichs und seiner Nachfolgestaaten verwiesen, in der es zugleich mit dem Verlust bürgerlicher Mitwirkungsmöglichkeiten zu einer Depotenzierung der politischen Theorie gekommen sei. Mit der Entmachtung der Polis, so liest man, sei zugleich auch die politisch-philosophische Theoriebildung an ein Ende gelangt.

Doch bei näherem Hinsehen bedarf dieses Bild grundlegender Korrekturen. Es ist nicht zutreffend zu behaupten, dass die Polis in hellenistischer Zeit ohne politische Bedeutung gewesen wäre. Im Gegenteil, mancherorts gewann

² Von Bedeutung ist etwa die Erwähnung von sogenannten *commenatrii* des Aristoteles, die in der Bibliothek des Lucullus verfügbar gewesen sein sollen, bei Cicero: *De finibus* III 3,10.

³ Vgl. die Übersetzung und Kommentierung des Fragments von Flashar u.a. 2006; zur Rekonstruktion der Theorie Rodrigo 1997.

⁴ Vgl. oben S. 1f.

der Stadtverband sogar an Bedeutung hinzu.⁵ Ebenso wenig kann von einer Entpolitisierung der Philosophie die Rede sein. Nicht einmal für die Epikureer gilt, dass sie eine völlig apolitische oder gar anti-politische Einstellung eingenommen hätten. Zwar lehnte Epikur die politische Lebensform ab und empfahl ein zurückgezogenes Leben unter Freunden, aber er widmete den gesellschaftlichen Fragen von Gerechtigkeit, Ruhe und Sicherheit (*asphaleia*) im Rahmen seiner Theorie des Gesellschaftsvertrags eine ausgedehnte Aufmerksamkeit (vgl. etwa Müller 1972). Weitere anti-politische Äußerungen findet man bei dem Kyniker Diogenes von Sinope, dessen Ideal des Kosmopolitismus in der Schrift *Politeia* individualethisch ausgerichtet ist.⁶ Doch auch im Kynismus scheint es neben der strikteren Traditionslinie, welche Staat und Politik zurückwies, eine weichere Linie gegeben zu haben, die politische Institutionen akzeptierte (dazu etwa Moles 1995). Über eine hochentwickelte Politische Philosophie verfügten bekanntlich die älteren Stoiker, besonders Zenon von Kiton und Chrysipp. Beide Philosophen verfassten – leider nur extrem fragmentarisch überlieferte – Schriften mit dem Titel *Politeia*, die sich jeweils als ambitionierte Konkurrenzprojekte zu Platons gleichnamiger Schrift verstanden. Zenons *Politeia* folgte in einigen politisch-utopischen Aspekten dem Modell Platons, etwa bei der Gleichstellung von Mann und Frau und bei der Auflösung der Familie. In anderen provokativen Forderungen ging die Schrift darüber hinaus, beispielsweise in der Abschaffung des Geldes oder beim Verzicht auf ein Militärwesen; auch räumte Zenon dem Eros eine beträchtliche positive Stellung in seiner Idealpolis ein. Bei Chrysipp schließlich finden sich zwei für die Wirkungsgeschichte relevante politische Theorieelemente: zum einen die *oikeiōsis*-Konzeption, die auf der Idee einer gestuften sozialen Verbundenheit aller Menschen untereinander beruht (mit den Vorstufen: eigene Nachkommen, Verwandte, Freunde, Mitbürger), und zum anderen die Naturrechtstheorie, nach welcher es überpositive, »göttliche« Normen gibt, an deren Maßstab gemessen sich positive Gesetze bei allen Völkern als gerecht oder ungerecht qualifizieren lassen.⁷

Einige zusätzliche Überlegungen scheinen mir dazu geeignet, jede überspitzte Antithese von klassischer und hellenistischer politischer Theorie zu vermeiden. Ganz generell erweist sich die Vorstellung als verfehlt, die Politische Philosophie irgendeiner der antiken Teilepochen beziehe sich direkt auf die zeitgenössische politische Realität. Weder liefert sie die theoretische Re-

⁵ Das zeigt etwa E.S. Gruen 1993. Einen besonderen Akzent auf die politische Bedeutung der Städtebündnisse dieser Epoche legt bereits Tarn 1966, 78ff.

⁶ Daher die pointierte Äußerung von Moles 1995, 157: »[...] the Cynic state is essentially the state of being a Cynic [...]«.

⁷ Zur stoischen politischen Philosophie vgl. Schofield 1991. Die utopischen Elemente in den politischen Theorien Platons, der Kyniker und der Stoiker werden behandelt von Dawson 1992.

flexion zur zeitgleichen politischen Praxis, noch kann man sie einfach als eine Kontraststrategie begreifen, als Formen der Welt- oder Politikflucht.

Besonders deutlich lässt sich dies für Platon und Aristoteles zeigen; ebenso zutreffend ist es aber für die hellenistische Zeit und für die Spätantike. Platon und Aristoteles stehen dem politischen System Athens, welches wenigstens phasenweise eine komplexe und vorbildliche Demokratie bildete, nicht näher als beispielsweise dem autoritären und traditionsorientierten Modell Spartas oder zahlreichen anderen existierenden Verfassungen. Besonders bei Platon finden wir so pointierte kritische Bemerkungen, dass man kaum glauben kann, er habe wirklich die Athenische Demokratie vor Augen (vgl. dazu Frede 1997). Umgekehrt ist es falsch zu glauben, dass die Neuplatoniker aufgrund ihres Spiritualismus und ihrer politikfernen Lebens- und Arbeitskontexte über keine nennenswerte Politische Philosophie mehr verfügt hätten. Dominic O'Meara 2003 hat gezeigt, dass die Neuplatoniker nicht nur die so genannten politischen 'Tugenden' in ihrem Bildungscurriculum ernst nahmen, sondern auch die Vergöttlichung des Staates anstrebten. Auf keinen Fall bildeten sie in unmittelbarer Form die reale Politik der Spätantike ab, die u.a. durch das komplexe Institutionengefüge des Kaiserreichs und durch die Einflussnahme des Militärs gekennzeichnet ist.

Nicht einmal für Platon und Aristoteles gilt, dass die Polis als *historisch-konkretes* Gebilde den Hintergrund der politischen Theorie darstellt. Beide Philosophen abstrahieren deutlich von gegebenen Kontexten; sie legen in ihren Theorien keineswegs kontextualistische Fixpunkte wie bestimmte Gebräuche, Konventionen, Traditionen oder Projekte zugrunde. Vielmehr beschränken sich Platon und Aristoteles in ihren politischen Theorien keinesfalls auf die gegebene politische Realität; sie entwerfen vielmehr zusätzlich thematisch wie methodisch stark idealisierte Szenarien. Sie beschreiben die politische Realität ausgesprochen skizzenhaft und tragen an sie massive Theorieannahmen heran, die sich insbesondere aus ihren jeweiligen epistemologischen und moralpsychologischen Konzeptionen ergeben. So sind etwa Platons Vorstellungen von politischem Expertenwissen in der *Politeia* und dem *Politikos* nicht an einer typisch politischen Rationalität orientiert; vielmehr ergeben sie sich aus der Ideentheorie einerseits und der Kunst der *Dihairesis* andererseits. Die Frage, wer herrschen soll, wird von beiden Philosophen auf der Basis von Theorien beantwortet, die in den Kontext der Individualethik gehören und nicht z.B. der Vorstellung von effizienter Machtkontrolle oder Gewaltenteilung entspringen. Auch hier wird man nicht behaupten können, dass erst eine solche Konstruktion, wie sie uns Chrysipp in seiner *Politeia* vorgelegt hat, ein utopisches Ideal darstellt. Platons Plädoyer für eine gleiche Erziehung von Frauen und Männern, für die Auflösung der Familie und für Philosophenherrschaft bildeten für Zeitgenossen extreme Provokationen. Aristoteles' Rechtfertigung einer natürlichen Sklaverei richtet sich gegen eine bloß gewaltsame, konventionelle Praxis der Sklavenhaltung und muss daher ebenfalls provokativ geklungen haben. Eine besondere Rolle spielen bereits in den po-

litischen Theorien der klassischen Zeit die jeweiligen Konzeptionen von Glück und von Gerechtigkeit. Nicht anders verhält sich dies bei den hellenistischen Autoren.

Es wäre zudem irreführend, wollte man Platons Dialoge mit ihrer starken Akzentuierung einer Einheit von Philosophie und Politik als Ausdruck einer Kultur philosophischer Politikberatung auffassen. Insbesondere die *Politeia* und der *VII. Brief* (falls echt) könnten aufgrund ihres Ideals philosophierender Herrscher und herrschender Philosophen das Vorurteil nahe legen, in der klassischen Epoche habe eine solche Kultur bestanden – was nachweislich falsch ist. Vielmehr präferieren Platon und Aristoteles ein philosophisches Lebensideal der Muße (*scholê*) und der theoretischen Lebensführung ebenso wie die Mehrzahl der hellenistischen Philosophen. Platons mögliche Beratungstätigkeit in Syrakus bleibt für uns ebenso im Dunkeln wie Aristoteles' Aktivität für den makedonischen Königshof; zumindest wäre es vollkommen übertrieben anzunehmen, dass es dabei um eine Beratung von Spitzenpolitikern bei politischen Grundentscheidungen oder gar in Verfassungsfragen gegangen sein könnte.

Philosophische Politikberatung spielte in der klassischen wie hellenistischen Philosophie eine geringere Rolle, als man zunächst annehmen würde. Sowohl für die Akademie als auch für den Peripatos gilt, dass ihre Vertreter nur in seltenen Fällen zu politisch-konsiliatorischen Aufgaben herangezogen wurden. In klassischer wie in hellenistischer Zeit bestand die Tätigkeit der Philosophen in wissenschaftlich-philosophischer Arbeit. Interessanterweise sind es weit eher die hellenistischen Philosophen und hier besonders Peripatetiker, von denen wir Berichte über eine solche konsiliatorische Tätigkeit besitzen, nämlich mit Blick auf Chamaileon von Herakleia, Straton von Lampsakos, Phantias von Eresos, Praxiphanes von Lesbos, Hieronymus von Rhodos sowie Lykon von Alexandria.⁸

Ein Punkt, den man wesentlich ernster nehmen muss als die bislang erwähnten, reichlich vorurteilsbeladenen Einschätzungen ist der, dass man häufig meint, Politische Philosophien könnten nur entweder auf den Einzelstaat bezogen sein oder eine universalistische Tendenz verfolgen. Der politischen Theorie Platons – und noch mehr derjenigen des Aristoteles – bescheinigt man dann, partialistisch zu sein, während man der hellenistischen Philosophie einen Universalismus zuschreibt. Um diesem Punkt genauer nachzugehen, muss man zunächst beachten, dass sich die Antithese zwischen Partialismus und Universalismus (oder Kosmopolitismus) nicht genau mit derjenigen von Kontextualismus und Generalismus deckt. Die bereits geltend gemachte Tatsache, dass Platon und Aristoteles ihre jeweiligen Politischen Philosophie unabhängig von ihren athenischen bzw. makedonischen Wurzeln entwickelt haben, heißt ja nur, dass sie allgemeingültige Perspektiven in der Theoriebildung

⁸ Zum gesamten Themenkomplex der philosophischen Politikberatung vgl. Scholz 1998, bes. 189-192.

bevorzugten. Dennoch wäre es möglich, dass sie ihre Überlegungen aus dem (allgemeinen) Blickwinkel von Einzelstaaten entwickelten und nicht – wie hellenistische Autoren – die Optik internationaler Beziehungen und kosmopolitischer Konstellationen einnahmen.

Betrachten wir den Fall des Aristoteles. Er ist, wie wir sahen, sicher kein Kontextualist. Aber ist er möglicherweise Partialist, indem er seine Politische Philosophie konsequent von einer einzigen Gemeinschaft (welcher auch immer) her konzipiert? Es scheint, als spreche für diese Sichtweise, dass Aristoteles den Menschen – gemäß seiner *ζῷον πολιτικόν*-Anthropologie – fest in einer bestimmten Gemeinschaft verankert. Doch andererseits existieren nicht zu übersehende Indizien für einen Universalismus und Kosmopolitismus bei Aristoteles. So bemerkt er beispielsweise am Beginn des VIII. Buchs der *Nikomachischen Ethik* (VIII 1, 1155a21f.): »Man dürfte auch in der Fremde erleben, wie nahe jeder Mensch dem anderen steht und wie befreundet er ihm ist.« Ferner betont er sogar mit Blick auf Sklaven, es gebe eine zwischenmenschliche Verbundenheit, die sich auf jeden erstreckt und sich allein aus seinem Menschsein ergibt (*Nikomachische Ethik* VIII 13, 1161b4-8). An mehreren Stellen in seinen moralisch-politischen Schriften betont Aristoteles, dass es Gerechtigkeitsforderungen gibt, die über die Grenzen der Polis hinausgehen, die also Nichtmitglieder oder fremde Staaten mit Recht an die betreffende Polis richten können.⁹ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang ein nur in arabischer Sprache überlieferter Text, der angeblich eine Mahnung des Aristoteles an Alexander den Großen enthält; Aristoteles soll darin das Modell eines Weltstaats skizziert haben, der alle Menschen nur einer einzigen Verfassung und einer einzigen Herrschaft unterstellt (vgl. Stern 1968). Dass dieser Text auf hellenistisch-peripatetische Quellen zurückgeht und keine spätere, etwa nach-antike Erfindung darstellt, lässt sich immerhin als plausibel ansehen. Vielleicht könnte man daraus schließen, dass man im hellenistischen Peripatos Aristoteles' politische Theorie zumindest als kompatibel mit den Ideen von Kosmopolitismus und Weltstaatlichkeit angesehen hat. Grundsätzlich handelt es sich hierbei um Theorieelemente, die mit Aristoteles' Vorstellung von der Polis als einer Gemeinschaft des guten Lebens vereinbar scheinen.

Damit komme ich zur aristotelischen Schule, dem Peripatos. Auch im Fall des Peripatos erweist sich das verbreitete Urteil über das angebliche Desinteresse an Politischer Philosophie als korrekturbedürftig. Vergleichbar der Situation bei zahlreichen anderen hellenistischen Autoren ergibt sich der Eindruck einer Missachtung der politischen Theorie durch die Peripatetiker weitgehend aus der schlechten Überlieferungslage. Wir besitzen kaum mehr als Spuren der Politischen Philosophie des Peripatos. Die wenigen überlieferten Theorie-reste lassen jedoch auf niveauvolle und interessante Konzeptionen schließen.

⁹ Vgl. *EE* 1242a19-28, *EN* 1161a32-b8 und *Pol.* VII 2, 1324a35-b36.

Im Folgenden wende ich mich nun vier Autoren der peripatetischen Tradition zu: Theophrast, Dikaiarch, Antiochos von Askalon und Arius Didymus. Soweit es die Quellen zulassen, werde ich versuchen, ihre politische Theorie zu skizzieren, zur derjenigen des Aristoteles in Beziehung zu setzen und zugleich ihre innovativen Momente herauszuarbeiten. Selbstverständlich wissen wir aber noch von weiteren Peripatetikern, die sich mit Politischer Philosophie befassten. Zwei der interessantesten waren wohl Demetrios von Phaleron (um 360-280 v.Chr.) und Straton von Lampsakos (um 340/330-270/267 v.Chr.). Demetrios war nach unseren dürftigen Quellen für zehn Jahre lang Gouverneur von Athen unter makedonischer Herrschaft; danach scheint er Ptolemaios I. Soter im ägyptischen Alexandria in Fragen der Gesetzgebung unterwiesen zu haben. Überdies war er an der Gründung des Museion und der Bibliothek von Alexandria beteiligt. Laut Diogenes Laertius V 80 war Demetrios der produktivste Autor innerhalb des Peripatos; ihm werden u.a. Traktate mit den Titeln *Von der Gesetzgebung in Athen*, *Von den Verfassungen in Athen*, *Über Demagogie*, *Politik* und *Gesetze* zugeschrieben. Straton von Lampsakos lebte etwa zeitgleich ebenfalls in Alexandria, nämlich als Betreuer des späteren Herrschers Ptolemaios II. Philadelphos (zu diesen Fakten vgl. Aalders 1975, 5). Von Straton, der sich eher für Naturphilosophie interessierte, wissen wir immerhin, dass er drei Bücher *Über das Königtum* verfasst haben soll.

2. Theophrast

Theophrast (372/0-288/5 v.Chr.) hat mehrere grundlegende Beiträge zur Politischen Philosophie geleistet, obwohl er im allgemeinen Bildungsbewusstsein eher als Naturphilosoph präsent ist. In der antiken Rezeption galt Theophrast als ein eigenständiger Staatsphilosoph von hervorragender Bedeutung. Beispielsweise führt Cicero neben Platon und Aristoteles gleichwertig Theophrast als zentralen Bezugspunkt der griechischen Politischen Philosophie an.¹⁰ Von der bloßen Anzahl der überlieferten Werktitel her – es handelt sich um insgesamt 22 Schriften zur politischen Theorie und weitere 42 zu rechtstheoretischen Fragen – überbietet Theophrast sogar die beiden großen klassischen Philosophen. Von zentraler Bedeutung scheint insbesondere Theophrasts Werk *Nomoi* gewesen zu sein, das 24 antike Bücher umfasste und den ersten vollständigen Überblick über sämtliche zu Theophrasts Zeit verfügbaren Gesetzestexte einschließlich Kommentierungen geboten haben soll.

Theophrasts Schriften zur politischen Theorie sind für uns allerdings bis auf wenige Fragmente und Testimonien verloren (gesammelt bei Fortenbaugh et al. [1993] Bd. II, 438-503). Die überlieferten Schriftentitel zeigen jedoch das umfassende Interesse Theophrasts an der politisch-juridischen Realität. Cice-

¹⁰ *De finibus* V 11.

ro berichtet, dass sich Theophrast nach dem Vorbild des Aristoteles für die Regierung von Staaten im Kontext der Frage nach dem guten Leben interessiert habe. Seine wichtigste Innovation in der Politischen Philosophie habe darin bestanden, die Veränderungen im Staat zu thematisieren: »Theophrast aber behandelte darüber hinausgehend (sc. über Aristoteles' Beschreibung der politischen Konventionen, Institutionen und Ordnungen hinaus) die Frage, welches die Tendenzen und Triebkräfte in den Staaten seien, die man entsprechend den Erfordernissen der (jeweiligen) Lage zu lenken habet.«¹¹ Damit scheint nicht gemeint zu sein, dass sich Theophrast gleichsam für Verlaufsgesetze sozialer Entwicklungen oder für Platons *metabolê politeiôn* interessiert hätte. Man muss dies wohl eher so verstehen, dass er sich an der wandelbaren politischen Realität interessiert zeigte, sich der Frage des Handelns unter nicht-idealen Bedingungen zuwandte und Überlegungen zu einer konstanten, optimalen Verfassung in den Hintergrund treten ließ. Kennzeichnend für die politische Theorie des Theophrast ist denn auch tatsächlich der Verzicht auf politische Utopien und auf die Thematisierung von Idealstaatlichkeit; stattdessen tendiert er zu einer pragmatischen Theoriebildung unter realitätsnahen Bedingungen. Dies scheint darauf zurückzugehen, dass Theophrast noch stärker als Aristoteles betonte, Tugend allein sei für das menschliche Glück nicht hinreichend, vielmehr hänge dieses wesentlich von günstigen äußeren Umständen ab (vgl. Frg. 498 Fortenbaugh). Er wich von der aristotelischen Glückstheorie insofern leicht ab, als er stärker als Aristoteles die Erschütterbarkeit des Glücks durch widrige äußere Umstände und Schicksalsschläge betont haben soll.¹²

In den erhaltenen politiktheoretischen Fragmenten wird deutlich, dass Theophrast eine Professionalisierung des jeweiligen politischen Personals anstrebte. Damit ist gemeint, dass er für politische Ämter eine Selektion guthieß, die sich auf das Moral-, Kompetenz- und das Besitzprinzip für potentielle Amtsbewerber berief. Ersteres zielt auf die Kompetenz in Fragen des moralischen Urteils, letzteres richtet sich auf die für einen Politiker wichtige Fähigkeit, den Bürgern Wohltaten zu erweisen. Hinzu kommt die Forderung, der Politiker solle einen einfachen, nicht-luxuriösen Lebensstil pflegen.¹³ Eine zentrale Rolle spielte hier die Forderung nach politischer Klugheit (*phronêsis*). Möglicherweise kommt hierin auch eine gewisse Verselbständigung der politischen Theorie gegenüber der Philosophie zum Ausdruck, insofern es Theophrast nicht mehr so sehr um Prinzipienorientierung, sondern um eine pragmatische Kunst des Machbaren gegangen zu sein scheint.¹⁴

¹¹ Cicero: *De finibus* V 11: »[...] hoc amplius Theophrastus: quae essent in re publica rerum inclinationes et momenta temporum, quibus esset moderandum, utcumque res postularet.«

¹² Nach Cicero: *De finibus* V 12.

¹³ Frg. 605f. Fortenbaugh.

¹⁴ Vgl. besonders Frg. 488 und 493 Fortenbaugh.

Als ich oben (S. 22) den Stoiker Chrysipp durch die Einführung der *oikeiôsis*-Konzeption charakterisiert habe, ließ ich dabei unerwähnt, dass man in der Forschung seit Jahrzehnten, seit Hans von Arnim und Max Pohlenz, die Frage diskutiert, ob man nicht ein analoges Modell bei Theophrast antreffen kann. Wenigstens auf den ersten Blick scheint sich dieser deutlich von Aristoteles zu unterscheiden, indem er die Vorstellung einer in allen Menschen angelegten, natürlichen Tendenz zu einem Gefühl universaler Zusammengehörigkeit entwickelt. Die Zuschreibung einer solchen *oikeiôsis*-Konzeption an Theophrast findet sich u.a. bei Porphyrios, *De abstinentia* 3, 25.1-4 (= Frg. 531 Fortenbaugh)¹⁵:

Theophrast macht aber auch von folgender Überlegung Gebrauch: Wir sagen, dass die von denselben Abstammenden, ich meine von Vater und Mutter, von Natur aus einander zugehörig seien. Und folglich sehen wir auch diejenigen als einander zugehörig an, die von denselben Vorfahren abstammen, wie auch die Mitbürger von ihnen, da diese mit ihnen das Land und den wechselseitigen Umgang teilen. Denn in diesem Fall bezeichnen wir Menschen, die nicht von denselben abstammen, auch dann noch als einander zugehörig, wenn nicht dieselben Menschen unter ihren frühesten Vorfahren Geschlechtsbegründer sind oder von denselben abstammen. So aber behaupte ich, dass der Grieche mit dem Griechen, der Barbar mit dem Barbaren, und überhaupt alle Menschen einander zugehörig und verwandt sind, und zwar auf die eine oder die andere Weise: Entweder durch dieselben Vorfahren oder durch die gemeinsame Lebensweise, Kultur und Herkunft. Daher behaupten wir, dass alle Menschen miteinander verwandt seien, und dies tatsächlich auch mit allen Tieren. Denn die Prinzipien ihrer Körper sind auf natürliche Weise dieselben. Ich sage dies nicht mit Blick auf die ersten Elemente; aus diesen bestehen nämlich auch die Pflanzen. Sondern (was ich meine, ist) so etwas wie Haut, Fleisch und die Art von Flüssigkeiten, die in Tieren enthalten sind. Noch mehr aber (sind Menschen und Tiere dadurch miteinander verwandt, dass) die Seelen, die sie haben, von Natur aus ununterscheidbar sind, ich meine hinsichtlich ihrer Begierden und ihren Zornesregungen und zudem in ihren Überlegungen und vor allem ihren Wahrnehmungen. Doch ebenso wie bei den Körpern so haben auch bei den Seelen einige Lebewesen solche in sehr entwickelter Form, andere in weniger entwickelter, doch für alle von ihnen sind die Prinzipien natürlicherweise dieselben. Die Zusammengehörigkeit (*oikeiôtês*) der Affekte macht dies klar.¹⁶

Soweit die relevante Passage bei Porphyrios. Bestimmte Indizien in dem Text (nämlich Ausdrücke wie *legô*, *phamen* und *nomizomen*) weisen darauf hin, dass es sich um ein wörtliches Zitat aus Theophrast (also um ein Fragment) handelt, nicht um ein freies doxographisches Referat. So betrachtet ist die Wortwahl in unserem Text bemerkenswert: Es ist davon die Rede, welche Lebewesen wir aufgrund welcher Tatsache als »zueinander gehörig« (*oikeious allêlôn*) zu betrach-

¹⁵ Vgl. auch Fragment 584A Fortenbaugh.

¹⁶ Porphyrios: *De abstinentia* 3.25.1-25.29; Frg. 531 Fortenbaugh.

ten haben (vgl. den Begriff der *oikeiôtês* am Ende des Textes). Wir haben daher Grund zu der Annahme, dass nicht erst die älteren Stoiker, sondern bereits Theophrast eine *oikeiôsis*-Konzeption vertreten hat. Theophrast argumentiert hier zunächst dafür, dass nicht nur Familienangehörige als zusammengehörig zu betrachten seien, sondern alle Mitbürger eines Staates. Dann erweitert er die These von der Zusammengehörigkeit der Bürger auf alle Menschen, gleichgültig ob es sich um Griechen oder um Nichtgriechen handelt. In einem abschließenden Schritt bezieht er sogar noch die Tiere ein. Zur Begründung der Zusammengehörigkeit aller Menschen (und sogar der Tiere) führt er die Gemeinsamkeit der Lebensformen, der körperlichen Beschaffenheit und der psychischen Ausstattung an. Was möchte er mit dieser Theorie zeigen? In der Forschung hat eine breite Debatte darüber stattgefunden, wie nahe Theophrast den Stoikern steht oder ob der Peripatos evtl. eine eigenständige Variante der *oikeiôsis*-Konzeption hervorgebracht hat (vgl. z.B. Brink 1956).

Werfen wir zunächst einen Blick auf die stoische *oikeiôsis*-Konzeption. Diese steht bekanntlich für eine zugleich biologische, psychologische und moralphilosophische Überlegung, nach der die Tendenz zur Selbsterhaltung den primären natürlichen Impuls jedes Lebewesens bildet. Speziell beim Menschen schließt sich nach Ansicht der Stoiker als zweite Stufe eine rationale Selbstaffirmation sowie eine vernünftige Akzeptanz aller anderen Menschen an. Der Ausdruck *oikeiôsis* ist eine Ableitung aus *oikeios* (eigen) und *oikeioun* (sich aneignen). Wörtlich bezeichnet er den Umstand, dass sich ein Lebewesen mit sich selbst prozessförmig bekannt macht und sich selbst in Besitz nimmt. Das mit *oikeiôsis* gemeinte selbstaffirmative Verhältnis wird zugleich deskriptiv als grundlegende Tatsache in der Biographie jedes Menschen wie normativ als zentrale Lebensaufgabe interpretiert. Nun ist die stoische *oikeiôsis*-Konzeption keineswegs ausschließlich individualistisch zu verstehen. Vielmehr nehmen die Stoiker für Menschen einen naturalen Sozialimpuls (*instinctus socialis*) an, der sie in gestuften Sympathiegraden zuerst mit seiner Nachkommenschaft, dann mit seinen Verwandten, Freunden, Mitbürgern und seiner ethnischen Gruppe sowie schließlich mit der gesamten Menschheit verbinden soll (Kosmopolitismus).¹⁷ Kommt es im Lauf der biographischen Entwicklung zur Entdeckung der Vernunft, dann, so die älteren Stoiker, erweise sich die gewöhnliche Abstufung von Sympathiegraden für die Mitmenschen als verfehlt. Während also das unvernünftige oder noch unzureichend vernünftige Lebewesen soziale Beziehungen um seiner Selbsterhaltung willen betreibt, erfasst der vollständig vernünftige Mensch, dass jedermanns Selbsterhaltung aus Vernunftgründen zu bejahen ist. Daher wird der stoische Weise (*sophos*) zum Kosmopoliten, der der Menschheit als Gemeinschaft aller Vernunftwesen einen Selbstzweckcharakter zuerkennt. Er privilegiert nicht länger bestimmte Sozialbeziehungen aus Gründen der Selbsterhaltung, sondern

¹⁷ SVF III 333 und 340-348 u.ö. sowie Long-Sedley 57 F und G.

pflegt Freundschaften allein um ihrer selbst willen und wendet sich allen Menschen mit gleicher Anteilnahme zu. Andererseits wird die Beziehung von Menschen zur nicht-vernünftigen Natur nicht als moralisch gehaltvoll aufgefasst.

Es scheint aufgrund des zitierten Textes plausibel anzunehmen, dass Theophrast das Anliegen der sozialen *oikeiōsis* teilt, wie man sie aus der Stoa kennt. Das bedeutet aber, dass er den Kreis der moralisch Anspruchsberechtigten über die *near and dear* hinaus auf alle Mitbürger und alle Menschen erweitert, ja sogar (darin über die Stoiker hinausgehend) auf alle Tiere.¹⁸ Man könnte nun behaupten, dass sich exakt an dieser Stelle der radikal veränderte Theorierahmen zeigt: Während Aristoteles die Polis als theoretischen Bezugspunkt wählt, berufen sich hellenistische Autoren, darunter die Stoiker und Kyniker – einschließlich der Peripatetiker – nunmehr auf die Menschheit insgesamt. Aber ich denke, es wäre falsch, Theophrast in diesem Punkt in einen allzu pointierten Kontrast zum Partialismus des Aristoteles zu stellen, wie beispielsweise Peter Scholz dies tut.¹⁹ Beachtet man die Indizien für einen moralischen Universalismus, die man bei Aristoteles finden kann, so wirkt die *oikeiōsis*-Konzeption des Theophrast keineswegs wie ein fremder, stoisieren-der Import, der typisch für den Zeitgeist der hellenistischen Epoche wäre.

Ein wichtiges Kriterium, an dem sich ablesen lässt, wie sehr ein Autor tatsächlich als Partialist anzusehen ist, ergibt sich aus dem Thema der politischen Freundschaft. Nimmt ein Theoretiker an, die Bindung zwischen den Staatsbürgern müsse eine besonders enge sein, um auf diese Weise Gemeinsinn, wechselseitige Anerkennung oder Solidarität zu garantieren, dann ist es auch plausibel, ihn insoweit als Gegner eines Universalismus einzuschätzen. Im Werk des Theophrast scheint nun Freundschaft keine geringere Rolle gespielt zu haben als bei Aristoteles; wir wissen, dass er ein einschlägiges Werk in drei Büchern verfasst hat.²⁰ Doch soweit die spärlichen Fragmente einen Rückschluss erlauben, so war seine Akzentsetzung hierbei keine politische. Im Vordergrund stehen vielmehr Motive wie das der Zuverlässigkeit und der moralischen Integrität der Freundschaft. In dem einzigen aussagekräftigen Text, Frg. 533 Fortenbaugh, betont Theophrast, dass die drei von Aristoteles unter-

¹⁸ Auf die Einbeziehung der Tiere nimmt Porphyrios deswegen positiv Bezug, weil er damit Unterstützung für seinen Vegetarismus findet.

¹⁹ Vgl. Scholz 1998, 221: »Mit der Entwicklung dieser Oikeiotes-Lehre geht Theophrast über den Rahmen der aristotelischen Politikbetrachtung hinaus. Wenn er statt des Besitzes und der Ausübung der Bürgerrechte die Zugehörigkeit aller Menschen zu einer universellen Schicksalsgemeinschaft hervorhebt, löst er zumindest auf theoretischer Ebene die aristotelische Konzeption des guten Lebens von ihrer Gebundenheit an die Polis bzw. an den Status des Bürgers. Das glückliche Leben ist nun nicht mehr zwangsläufig identisch mit einem politischen Leben. Dies wird nunmehr auch außerhalb einer politischen Gemeinschaft als möglich angesehen. Damit weichen zwangsläufig die traditionellen Grenzlinien zwischen Griechen und Barbaren auf.«

²⁰ Frg. 532 Fortenbaugh.

schiedenen Freundschaftsmotive, nämlich Freundschaft aus Tugend, aus Nutzen und aus Lust, mit den gleichfalls aristotelischen Herrschaftsbeziehungen, nämlich mit den Relationen Staatslenker-Bürger, Mann-Frau und Vater-Sohn, kompatibel seien. Was er damit sagen will, ist, dass das Bestehen asymmetrischer Machtkonstellationen eine Freundschaft (insbesondere eine Freundschaft aus Tugend) nicht unmöglich macht. Soweit ich sehe, kommt darin eher eine Entpolitisierung des Freundschaftsmotivs zum Ausdruck, als ein Partialismus.

Auch in einer zweiten Hinsicht mag man Theophrast auf den ersten Blick als weniger kontextualistisch denn Aristoteles einstufen: Er scheint Naturrecht und staatliches Recht deutlicher miteinander zu identifizieren, als Aristoteles dies tut. Im Frg. 523 Fortenbaugh wird eine Reihe angemessener Verhaltensweisen aufgezählt, die die religiöse und moralische Punkte betreffen. Theophrast resümiert sie mit den Worten: »Wer nicht ein solcher ist (der sich hieran hält), sondern sowohl die Gesetze der Natur als auch die der Polis gering schätzt, der vergeht sich gegen beide Arten von Gerechtigkeit« (ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος, ἀλλὰ τῶν τε τῆς φύσεως τῶν τε τῆς πόλεως νόμων ὀλιγωρῶν ἀμφοτέρους τοὺς τῆς δικαιοσύνης τρόπους παραβέβηκε). Die Parallele zwischen Gesetzen der Natur und denen der Polis fällt enger aus, als die für Aristoteles (besonders nach *Rhetorik* I) möglich scheint.

Theophrast ist schließlich in seiner Theorie der besten Lebensführung dem aristotelischen *bios theôretikos*-Ideal verpflichtet. Dennoch scheint er auch hier ein wenig weiter als Aristoteles gegangen zu sein. Wie das Frg. 479 Fortenbaugh belegt, nimmt er eine charakteristische Einheit aus theoretischer und praktischer Tätigkeit an: Der beste Mann, so heißt es dort, werde notwendigerweise sowohl ein Theoretiker in Bezug auf das Faktische sein und ein Praktiker in Bezug auf das Normative (ἀναγκαῖον τὸν τέλειον ἄνδρα καὶ θεωρητικὸν εἶναι τῶν ὄντων καὶ πρακτικὸν τῶν δεόντων). In dieser Frage dürfte der zentrale Dissenspunkt zwischen Theophrast und Dikaiarch bestanden zu haben.

3. Dikaiarch von Messene

Erwähnenswert für die Politische Philosophie des Peripatos ist nach Theophrast zuerst die Abhandlung *Rhetorica ad Alexandrum*, die in der Antike als Werk des Aristoteles ansah. Die Schrift wird durch einen scheinbar von Aristoteles an Alexander den Großen gerichtete Widmungsadresse eröffnet. Dennoch ist Aristoteles' Autorschaft ausgeschlossen, weil der Text solche unaristotelischen Elemente enthält wie eine vertragstheoretische Definition des Gesetzes im Sinn einer »gemeinsamen Übereinstimmung«. Vertragstheoretiker waren in der Antike einerseits Sophisten wie Lykophron und andererseits die Epikureer; Aristoteles lehnte den Kontraktualismus dagegen ausdrücklich ab.

Trotz deutlicher Abweichungen von den Überzeugungen, die wir in Aristoteles' *Politik* finden, bleibt jedoch eine wichtige Gemeinsamkeit darin bestehen, dass die *Rhetorica ad Alexandrum* eine umsichtige und maßvolle Herrschaft fordert, die für politische Stabilität sorgt und die Gefahr revolutionärer Umstürze minimiert. Auch findet sich im Text der platonisch-aristotelische Begriff der *kalokagathia*. Wer auch immer der Autor des primär schulrhetorischen Textes sein mag – die ältere Zuschreibung an Aristoteles' Zeitgenossen Anaximenes von Lampsakos muss als unplausibel gelten (vgl. Rowe 2000, 393). Als Verfasser kommt nur ein späterer, peripatetisch geprägter Philosoph in Betracht. Um wen es sich handelt, lässt sich allerdings nicht klären.

Der nächste für uns gut identifizierbare peripatetische Philosoph, der politische Überlegungen angestellt hat, ist Theophrasts Schüler Dikaiarch von Messene (geb. 365/55). Dikaiarchs Lebensleistung liegt insbesondere in seinen Schriften zu einer (tendenziell pessimistischen) Kulturentstehungslehre. Zugleich scheint Dikaiarch der erste Politische Philosoph gewesen zu sein, der in einer Mischverfassung einen eigenen und zudem besonders empfehlenswerten Typ staatlicher Organisation erblickte. Das Fundament dieser Einschätzung liegt zweifellos bei Aristoteles selbst. In seiner Verfassungsdiskussion von *Politik* III charakterisiert Aristoteles die »Politie« als eine Mischverfassung, die sich aus Elementen von Demokratie und Oligarchie zusammensetzt (*Politik* III 8-9). Zwar kann man nicht behaupten, dass er der Politie den Rang der bestmöglichen Verfassung zubilligt – ihr wird in der abgestuften Wertung des Aristoteles lediglich Platz 3 zugewiesen. Aber er arbeitet ihre Vorzüge doch so heraus, dass insgesamt ein sehr positives Bild entsteht. Jedoch wird man kaum sagen können, dass es sich bei Aristoteles um den Erfinder der Idee der Mischverfassung handelt. In *Politik* II 6, 1265b33-40 wird von ihm als fremde Meinung referiert, die bestmögliche Verfassung sei aus Elementen Oligarchie, Monarchie und Demokratie zusammengesetzt.

Die mit Dikaiarch einsetzende Wertschätzung für einen Verfassungstyp, der die Vorzüge der »reinen« Organisationsformen auf sich vereinigt, ohne sich ihre Nachteile einzuhandeln, macht dennoch im Peripatos eine beträchtliche Karriere, die bis hin zu Polybios' und Ciceros Wertschätzung der Römischen Republik als einer Mischkonstitution reicht. Dikaiarchs Verfassungstheorie ist für uns hauptsächlich in einer Schrift über die Verfassung Spartas zu greifen (Frg. 67-72 Wehrli). Sie scheint den Titel *Tripolitikos* getragen zu haben. Was Dikaiarch darin offenbar zu zeigen versuchte, ist, dass sich die spartanische Verfassung als gelungene Balance aus Elementen von Monarchie, Aristokratie und Demokratie darstellen lasse (Frg. 71 Wehrli). Dikaiarch beschreibt zudem die Praxis öffentlicher Speisungen, also ein Element der Sozialpolitik oder Wohlfahrtsstaatlichkeit (Frg. 71 Wehrli). Dieser Punkt ist im Übrigen bereits bei Aristoteles und Theophrast auffällig: Die Verpflichtung von Privateigentum auf soziales Engagement scheint ein relativ konstantes peripatetisches Motiv gewesen zu sein – auch wenn man vielleicht nicht soweit gehen sollte

wie Martha Nussbaum, die von einer Aristotelischen Sozialdemokratie gesprochen hat.²¹

Wenn man schon für Theophrast eine Wendung zur politischen Praxis konstatieren muss, dann gilt dies umso mehr für Dikaiarch. In der Frage nach der besten Lebensform war Theophrast Anhänger des Aristoteles geblieben, indem er den *bios theôrêtikos* gegenüber der politischen Praxis bevorzugte (vgl. Cicero, *De finibus* V 11). Dikaiarch dagegen polemisiert gegen Theophrast und vermutlich auch gegen Aristoteles selbst (vgl. Frg. 25-29 Wehrli). Da er in seiner Seelenlehre auf den aristotelischen *nous* verzichtete und – wie es scheint – die Vorstellung einer Unsterblichkeit der Seele gänzlich ablehnte (*Tusculanae disputationes* I 77), wurde der *bios theôrêtikos* für ihn zum unsinnigen Ideal. Dikaiarch verteidigte stattdessen ein praktisches Lebensmodell. Bei den alten Philosophen, so seine Meinung, habe es das bloß begriffliche Philosophieren (*logô philosophhein*) überhaupt nicht gegeben; erst später sei es statt um moralisch gutes Handeln nur noch um schöne Worte gegangen (Frg. 31 Wehrli). Dikaiarch scheint somit ein Ideal der Einheit von Theorie und Praxis vertreten zu haben. Kennzeichnend für seinen Philosophiebegriff ist somit eine Art Rückwendung zu Sokrates und eine Hinwendung zu den Kynikern: Philosophie soll in der Öffentlichkeit betrieben werden, sie muss sich an Nichtexperten richten und muss geeignet sein, den Alltagsbedingungen standzuhalten. Wie wir durch Cicero wissen, hat Dikaiarch das praktische Leben allen anderen Lebensformen »bei weitem vorgezogen« (*ton praktikon bion longe omnibus anteponat*).²² Als Vorbilder hierfür führte er die Sieben Weisen an, die ihre Weisheit nicht als bloße Gelehrte, sondern als realitätsnahe Gesetzgeber zum Einsatz gebracht hätten.

4. Antiochos von Askalon

Antiochos von Askalon (spätes 2. Jh. v.Chr.-69/8 v.Chr.) ist grundsätzlich eher als Akademiker denn als Peripatetiker einzuschätzen; mit seinem Namen verbindet sich die Rückkehr der platonischen Tradition von einem Skeptizismus zum philosophischen Dogmatismus.²³ Doch ebenso wie Antiochos eine in ihren Grundlagen stoische Epistemologie vertrat, kann man ihn in der Ethik und der Politischen Philosophie dem Peripatos zuordnen. Bekanntlich folgt Antiochos der aristotelischen These von der Glücksrelevanz äußerer Güter und gelangt zu der Überzeugung, die Tugend sei notwendige und hinreichende Bedingung für das Glück, doch sei Glück durch das Vorhandensein

²¹ Nussbaum 1990; zu Theophrast vgl. Scholz 1998, 218f. Mit Blick auf Frg. 515, 517 und 518 Fortenbaugh.

²² Frg. 25 Wehrli.

²³ Vgl. Glucker 1978.

günstiger äußerer Faktoren zusätzlich steigerungsfähig. Es ist also keineswegs unbegründet, dass Cicero in *De finibus* V Antiochos als den markantesten zeitgenössischen Vertreter der peripatetischen Moralphilosophie anführt. Er bescheinigt ihm dabei ausdrücklich, Antiochos habe sich am genauesten an der Meinung der Alten (d.h. der älteren Peripatetiker) orientiert, von der er annahm, sie sei zugleich die Lehre des Aristoteles wie die des Polemon.²⁴ Den Auftakt von Ciceros Referat bildet eine *oikeiōsis*-Passage (fin. V 24-33), die mit den Worten eingeleitet wird, man nehme hier den Anfang »nach der Gewohnheit der Alten, an die sich auch die Stoiker halten«.²⁵ Das klingt so, als ob auch Cicero damit den peripatetischen Ursprung des Arguments behaupten wollte; die Stoiker, so scheint er sagen zu wollen, sind den Peripatetikern gefolgt, nicht umgekehrt. Das ist umso bemerkenswerter, als Cicero eine zentrale Autorität für unsere Informationen über die *oikeiōsis*-Konzeption ist; immerhin ist er es ja, der in Buch III von *De finibus* einen ausführlichen und besonders subtilen Abriss der stoischen Variante *oikeiōsis*-Konzeption (III 16-22) liefert. Auf diese Weise bildet er eine recht aussagekräftige Quelle für die These von den peripatetischen Wurzeln der *oikeiōsis*.

Leider beschränkt sich der Bericht von V 24-33 auf das peripatetische Argument zugunsten einer ursprünglichen menschlichen (und tierischen) Selbstaffirmation und enthält keine politisch-sozialen Komponenten. Genau dies ist jedoch der Fall in einer etwas späteren Textpassage, die im übrigen einen zusätzlichen Beleg für die Zuordnung des Antiochos zum politischen Aristotelismus bietet, nämlich *De finibus* V 65f.:

(65) Bei allem sittlich Guten, über das wir sprechen, gibt es aber nichts, was glanzvoller, und nichts, was weiter verbreitet wäre, als die Verbindung von Menschen miteinander, ihre Interessengemeinschaft und die Menschenliebe selbst. Sie entsteht ja sogleich mit dem Ursprung des Menschen, weil die Eltern ihre Kinder lieben und die ganze Hausgemeinschaft durch Ehe und Abstammung verbunden ist; von dort dringt sie allmählich nach außen, erst durch verwandtschaftliche Beziehungen, dann durch Verschwägerungen, danach durch Freundschaften, später durch Nachbarschaften, weiter durch Mitbürger und durch Leute, die von Staats wegen Verbündete und Freunde sind, schließlich durch die umfassende Gemeinschaft des ganzen menschlichen Geschlechts. Diese Gesinnung, die jedem das Seine gibt und das erwähnte Band menschlicher Gemeinschaft freigebig und gleichmäßig schützt, nennt man Gerechtigkeit; mit ihr verbinden sich Anhänglichkeit und Güte, Großzügigkeit und freundliches Wohlwollen, Leutseligkeit und andere Eigenschaften derselben Art. Sie sind zwar charakteristisch für die Gerechtigkeit, verbinden sich jedoch auch mit den anderen Tugenden. (66) Da die Natur des Menschen nämlich so geschaffen ist, dass ihr gleichsam etwas Politisches und

²⁴ Vgl. *De finibus* V 14: »antiquorum autem sententiam Antiochus noster mihi videtur persequi diligentissime, quam eandem Aristotelis fuisse et Polemonis docet.«

²⁵ *De finibus* V 23: »Ergo istituto veterum, quo etiam Stoici utuntur, hinc capiamus exordium.«

Gemeinschaftsbezogenes angeboren ist, das die Griechen *politikón* nennen, wird jede Tugend bei allem, was sie tun mag, nicht im Widerspruch zum Gemeinsinn und zu der von mir dargelegten liebevollen Verbundenheit mit allen Menschen stehen.²⁶

Der Text gehört zweifellos dem Rahmen eines *oikeiôsis*-Arguments an, denn er schildert in charakteristischer Weise die schrittweise Entfaltung einer in unserer Natur angelegten vernünftigen Tendenz. Menschen besitzen danach die natürliche Neigung, sich ausgehend von der Kindes-, Eltern- und Partnerliebe in immer größeren Horizonten mit anderen Menschen verbunden zu fühlen: erst im Kontext von Verwandtschaftsbeziehungen, dann aufgrund von Verschwägerungen, danach innerhalb von Freundschaften, später im Hinblick auf Nachbarschaften, weiter durch geteilte Staatsbürgerschaft oder Bundesgenossenschaft und schließlich durch die umfassende Gemeinschaft des ganzen menschlichen Geschlechts. Dass es sich um einen Text der peripatetischen Tradition handelt, wird dadurch plausibel, dass der Mensch wie bei Aristoteles als ein *ζῷον politikón* beschrieben wird: *nam cum sic hominis natura generata sit, ut habeat quiddam ingenitum quasi civile atque populare, quod Graeci politikón vocant [...]*. Was Aristoteles und Antiochos als »politikón« bezeichnen, wird bei Cicero also als *civile atque populare* wiedergegeben. Alle Tugenden und besonders die Gerechtigkeit, so unser Text, müssen sozial kompatibel sein. Cicero referiert die Position des Antiochos ausdrücklich so, dass die Tugend vereinbar sein muss mit der auf die Menschheit (welche in Gemeinsinn, Liebe und Verbundenheit geeint ist) gerichteten Tendenz eines jeden Menschen: *quicquid aget quaeque virtus, id a communitate et ea, quam exposui, caritate ac societate humana non abhorrebit, vicissimque iustitia, ut ipsa se fundet in ceteras virtutes, sic illas expetet*.

Nun kennen wir die politisch-soziale Dimension der *oikeiôsis*-Konzeption als eine stoische Doktrin, nämlich besonders aus Referaten bei Cicero und bei Hierokles.²⁷ Auch wirkt die in unserem Text vorhandene Bezugnahme auf die *ζῷον politikón*-Anthropologie von *Politik* I 2 unpräzise; denn Aristoteles beschreibt die Abfolge von sozialen Kontexten in Buch I ja lediglich bis zur Ebene der Polis, ohne die Grenzen zwischenmenschlicher Verbundenheit weiter auszudehnen. Ferner geht es bei Aristoteles um eine Entwicklung, die um der Selbsterhaltung willen vorgenommen wird, nicht aus der Tendenz zur Menschenliebe. Aus diesen Gründen gelangt Julia Annas 1995 zu der Überzeugung, Antiochos habe den Gedanken von den Stoikern übernommen und damit die aristotelische Konzeption, die eine Parteinahme zugunsten einer Polis impliziere, in einem stoisierend-universalistischen Sinn verändert. Nach Annas ging es einigen späteren Peripatetikern darum, die um die Polis kreisende aristotelische Theorie mit der kosmopolitischen stoischen Konzeption

²⁶ Cicero: *De finibus* V 65f. (Übers. H. Merklin; leicht modifiziert).

²⁷ Nämlich Cicero: *fin.* III 62-68 (=LS 57F) und Hierokles bei Stobaeus IV 671,7-673,11 (=LS 57G).

zu einem Ausgleich zu bringen. Mir scheint diese Interpretation nicht überzeugend zu sein. Genuin aristotelisch wirkt in der Passage nicht nur das Signalwort »politikón« und die These vom ursprünglichen menschlichen Sozialbezug, sondern auch die implizite These von der Natürlichkeit der Polis und dem Fremdbezug aller Tugenden. Wir haben somit keinen Grund anzunehmen, dass ein moralisch-politischer Universalismus und Kosmopolitismus nicht genuin peripatetisch gewesen sein kann, auch wenn die Hinweise bei Aristoteles selbst spärlich sein mögen.

Angenommen, die Peripatetiker hätten das *oikeiôsis*-Argument tatsächlich in einer eigenständigen, nicht von der Stoikern abhängigen Traditionslinie verwendet. Dann müsste es keineswegs so sein, dass sie diesem Argument genau denselben Sinn verliehen hätten, wie dies die Stoiker taten. Nun besitzen wir einen guten Beleg dafür, dass genau dies der Fall sein könnte. In einem anonymen Kommentar zu Platons *Theaitetos*, der vielleicht dem Mittelplatoniker Eudoros von Alexandria zuzuschreiben ist, wird die stoische Version des Arguments als wenig überzeugend kritisiert. Implizit wird ihr eine nicht-stoische Lesart der *oikeiôsis*-Konzeption gegenübergestellt:

(1) Denn den Wesen derselben Art rechnen wir uns zu. (2) Stärker rechnet man sich freilich den Bürgern der eigenen Stadt zu. Dass man sich etwas zurechnet, variiert nämlich in der Intensität. (3) Was also die Leute angeht [die Stoiker], welche von dieser Zurechnung her die Gerechtigkeit einführen, – wenn sie sagen, dass die Zurechnung in Bezug auf sich selbst dieselbe sei wie in Bezug auf den am weitesten entfernten Mysier, dann wird durch diese ihre Annahme die Gerechtigkeit zwar bewahrt; aber niemand gesteht zu, dass die Zurechnung die gleiche sei. Denn das widerspricht den offensichtlichen Tatsachen und der Selbstbeobachtung. (4) Die Zurechnung in Bezug auf sich selbst ist nämlich natürlich und vernunftlos, während die Zurechnung in Bezug auf die Nachbarn zwar ebenfalls natürlich ist, aber keineswegs ohne Vernunft. (5) Wenn wir jedenfalls anderen Leuten schlechtes Benehmen vorwerfen, kritisieren wir sie nicht nur, sondern entfremden uns ihnen auch, während sie, nachdem sie sich fehlerhaft verhalten haben, zwar über die (Kritik) nicht erfreut sind, aber nicht sich selbst hassen können. (6) Somit ist die Zurechnung in Bezug auf sich selbst und in Bezug auf irgendjemand sonst nicht die gleiche, wo wir doch auch in Bezug auf unsere eigenen Teile nicht dieselbe Zurechnungsbeziehung haben. Denn wir sind nicht in derselben Weise disponiert in Bezug auf Augen und Finger, nicht zu reden von Fingernägeln und Haaren, da wir uns ihnen auch bei ihrem Verlust nicht in gleicher Weise entfremden, sondern mehr und weniger. (7) Wenn andererseits auch sie selbst sagen sollten, dass die Zurechnung gesteigert werden kann, dann mag es zwar Philanthropie geben. Aber die Situation Schiffbrüchiger, wo es unvermeidlich ist, dass nur einer von zweien überlebt, wird sie widerlegen. (8) Und sogar wenn keine Umstände zur Betrachtung stehen, sind trotzdem gerade sie selbst in einer Position, widerlegt zu werden.²⁸

²⁸ Long/Sedley 57H (Übers. K. H. Hülser).

Die Kritik, die der akademische Kommentator an der stoischen Version der *oikeiōsis*-Konzeption übt, wendet sich nicht grundsätzlich gegen die Vorstellung einer ›Zurechnung‹. Wie Satz (1) deutlich macht, erkennt der Kritiker durchaus an, dass wir uns mit allen Wesen derselben Spezies identifizieren und eng verbunden fühlen. Doch die Pointe des Kritikers besteht darin, in (2) hervorzuheben, dass diese Fremdidentifikation, aus welcher Empathiegefühle und altruistisch-moralische Einstellungen folgen, ein Phänomen von gestufter Intensität darstellt. Während die Stoiker eine egalitäre Form von Fremdidentifikation behaupten – die auch noch ›den am weitesten entfernten Mysier‹ einbezieht (3) und darauf ihre Gerechtigkeitskonzeption gründen – plädiert unser Autor dafür, den Fakten zu folgen und zuzugestehen, dass wir stets uns selbst und die uns Nahestehenden privilegieren. Die Argumente, die in (4)–(5) zur Stützung dieser Kritik entwickelt werden, sind daher folgende: Wir identifizieren uns mit uns selbst unmittelbar (›natürlich und vernunftlos‹), während wir zur Fremdidentifikation zusätzlich die Einsicht benötigen, dass die Fremden Wesen wie wir selbst sind, die unsere Zuwendung verdient haben. Dieser Umstand, dass wir gewöhnlich uns selbst favorisieren, wird daran deutlich, dass uns der Tadel, den wir gegen andere richten, von ihnen entfernt, während uns sogar jener Tadel, den wir verdient haben mögen, von uns selbst nicht abrücken lässt. Auch bleibt es trotz aller möglicher Philanthropie, die man empfinden mag, unserem Autor zufolge dabei, dass wir uns selbst vorrangig retten würden, käme es zu einem Schiffbruch, bei welchem nur eine von zwei bedrohten Personen die rettende Planke ergreifen könnte.

Bei der besonderen Nähe, die im 1. Jahrhundert v.Chr. zwischen Akademikern und Peripatetikern bestand, ist es sicher nicht illegitim, die Vermutung anzustellen, dass es eine geteilte akademisch-peripatetische Position zur *oikeiōsis* gab, die sich gegen das strikt universalistische Argument der Stoiker richtete. Es scheint, wenn wir dem zitierten Bericht folgen dürfen, auf der Idee einer Stufung von Intensitätsgraden zu beruhen. Danach sind wir uns selbst primär zugewandt, dann unseren Nächststehenden, weiterhin den Bürgern unserer eigenen Stadt usw., bis wir schließlich auch den entferntesten Angehörigen unserer Spezies in unsere Zuwendung mit einbeziehen. Während die stoische *oikeiōsis*-Variante vorsieht, dass man einen moralischen Universalismus zwar in Stufen erwirbt, danach aber egalitär praktizieren soll, machen die Akademiker und Peripatetiker darauf aufmerksam, dass die Stufenförmigkeit der Fremdzugewendung auch eine gestufte Praxis moralischen Verhaltens zur Folge hat.²⁹

²⁹ Vgl. die Analyse des Textes bei Annas 1993, 270-275.

5. Arius Didymus

Meine letzte Station ist der frühkaiserzeitliche Peripatetiker Arius Didymus (1. Jh. v.Chr.), der als Philosoph am Hof von Kaiser Augustus tätig war. Wir besitzen ausführliche Exzerpte aus seinen Schriften, nämlich Berichte über die moralisch-politischen Positionen der Stoiker sowie des Peripatos (überliefert bei Stobaios, *Eklelogai* II 116,19-152,25 Wachsmuth). In der Traditionslinie der bislang betrachteten Peripatetiker verfügt Arius über eine Theorie der gemischten Verfassung, wenn er diese auch modifiziert zu haben scheint (vgl. Aalders 1975, 7). Während Aristoteles postulierte, diese sei aus Elementen der Demokratie und der Oligarchie gemischt, nimmt Arius Didymus wie zuvor bereits Polybios an, sie sei eine Mischung aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie.

Besonders bemerkenswert ist aber der Umstand, dass wir von Arius Didymus eine eigenständige peripatetische Version der *oikeiôsis*-Theorie vorgelegt bekommen (dazu etwa Görgemanns 1983). Es steht also außer Frage, dass zumindest er diese Konzeption nicht allein den Stoikern, sondern ebenso den Peripatetikern zuschreibt. Dass es sich um ein genuin peripatetisches Theoriestück handeln muss, wird beispielsweise an der Wertschätzung äußerer Güter deutlich (die für die Stoiker keine Rolle spielen) und ebenso an der Hervorhebung der *metriopatheia* als des emotionalen Bestzustands einer Person (statt der stoischen *apatheia*). Ein wichtiges Textstück aus diesem Referat lautet wie folgt:

Doch wenn Kinder so sehr geliebt werden, und zwar weil sie um ihretwillen wählenswert sind, folgt notwendig, dass auch Eltern und Brüder und die Frau, die das Bett mit einem teilt, und die Verwandten sowie die anderen Haushaltsmitglieder und die Mitbürger um ihretwillen als Freunde zu behandeln sind, denn wir verfügen von Natur aus über verschiedene Arten von Nähe auch zu diesen. Denn der Mensch ist ein freundschaftliches Lebewesen, das mit anderen Menschen in Gemeinschaft lebt. Wenn unter diesen freundschaftlichen Beziehungen einige zufällig entfernt, andere nahe sind, macht das für unsere Überlegung keinen Unterschied, denn in jedem Fall sind sie um ihretwillen wählenswert und nicht um ihres Nutzens willen. Falls nun eine freundschaftliche Beziehung zu Mitbürgern um ihretwillen wählenswert ist, folgt notwendig, dass dasselbe auch für Menschen desselben Volkes und derselben Herkunft gilt und ebenso für die Menschheit im Allgemeinen.³⁰

In der zitierten Passage wird – ähnlich wie im anonymen *Theaitetos*-Kommentar – auf verschiedene Stufen von Nähe aufmerksam gemacht, die uns mit allen Menschen verbinden soll. Arius setzt den Akzent mithin so, dass zwar alle Menschen Adressaten unserer vernünftigen, intrinsischen Wertschätzung sein sollen; hierin gleicht sein Modell dem der Stoiker. Anders als in deren

³⁰ Stobaios: *Eklelogai* II 120,10-25 Wachsmuth.

Konzeption scheint hingegen zu sein, dass sich unsere unmittelbare Affinität auf die Nachkommenschaft beschränkt und die Nähe zu allen weiteren Menschen erst durch Überlegung gewonnen werden muss. Allerdings bleibt unklar, ob man am Ende frei von allen privilegierenden Einstellungen sein soll oder nicht.

Abschließend möchte ich noch auf ein verbreitetes Vorurteil zu sprechen kommen, das man zurechtrücken sollte: nämlich die Annahme, dass es – ebenso wie in der klassischen Periode keine universalistischen politischen Konzeptionen existiert haben sollen – in der hellenistischen Philosophie kein Interesse an Einzelstaatlichkeit mehr gegeben habe. Dass dies für die hellenistische Theorie des Politischen falsch ist, zeigt sich an einem eindrucksvollen Zenon-Referat bei Seneca, das die Doppelzugehörigkeit des Menschen zu zwei Staaten thematisiert: dem (moralisch gedachten) Universalstaat aller Götter und Menschen einerseits und der konkreten politischen Gemeinschaft andererseits. Zenon (in der Wiedergabe des Seneca) scheint keinen scharfen Kontrast zwischen beiden Formen von Zugehörigkeit angenommen zu haben. Weder scheint der Kosmopolitismus den Partialismus oder Patriotismus auszuschließen noch umgekehrt der Patriotismus den Kosmopolitismus, auch wenn sich einige Personen faktisch nur um einen der beiden Staaten kümmern:

Umgreifen wir mit unserem Geist zwei verschiedene Staaten, den einen groß und wahrhaft allgemein, welcher Götter und Menschen umfasst, wo unser Blick nicht an dieser oder jener Ecke haftet, sondern wo wir die Grenzen des Gemeinwesens mithilfe der Sonne messen, den anderen, an welchen uns der Zufall unserer Geburt gebunden hat; das mag entweder Athen oder Karthago oder sonst eine Stadt sein, die nicht der gesamten Menschheit, sondern nur einem bestimmten Teil gehört. Einige wenden ihre Tätigkeit zur selben Zeit beiden Staaten zu, dem größeren wie dem kleineren, einige nur dem kleineren, einige nur dem größeren.³¹

Wie der zitierte Text verdeutlicht, gehört jedes Individuum nach den Stoikern zwei verschiedenen Staaten an: dem Einzelstaat seiner Herkunft oder Zuwanderung und dem Universalstaat der gesamten Menschheitsfamilie. Während die Stoiker den Akzent so setzten, dass man beiden Staaten gegenüber Verantwortung trägt, aber doch primär einem Universalismus Folge zu leisten hat, könne der peripatetische Akzent darin bestanden haben, eine abgestufte Verpflichtung anzunehmen, die einem Partialismus einen gewissen Raum lässt. Daraus ließe sich erklären, warum ein römischer Patriot wie Cicero die akademisch-peripatetische Politische Philosophie so attraktiv gefunden haben mag.

³¹ Seneca: *De otio* 4.

Bibliographie

- Aalders, G. J. D. 1968: Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum, Amsterdam.
- Aalders, G. J. D. 1975: Political Thought in Hellenistic Times, Amsterdam.
- Algra, K. (Hg.) 1999: The Cambridge Companion to Hellenistic Philosophy, Cambridge.
- Annas, J. 1993: The Morality of Happiness, New York/Oxford.
- Annas, J. 1995: Aristotelian Political Theory in the Hellenistic Period, in: A. Laks/M. Schofield (Hg.): Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy, Cambridge, 74-94.
- Brink, C. O. 1956: *oikeiōsis* and *oikeiōtēs*. Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory, in: *Phronesis* 1, 123-145.
- Dawson, D. 1992: Cities of God. Communist Utopias in Greek Thought, New York.
- Flashar, H. u.a. (Hg.) 2006: Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung, Berlin.
- Fortenbaugh, W. W. 1983: On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus, New Brunswick N.J.
- Fortenbaugh, W. W. 2003: Theophrastean Studies, Stuttgart. (darin besonders der Freundschaftsbeitrag)
- Fortenbaugh, W. W./Gutas, D. (Hg.) 1992: Theophrastus. His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings, New Brunswick N. J.
- Fortenbaugh, W. W./Wöhrle, G. (Hg.) 2002: On the opuscula of Theophrastus, Stuttgart.
- Frede, D. 1997: Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen, in: O. Höffe (Hg.): Platon. Politeia, Berlin, 251-270.
- Glucker, J. 1978: Antiochus and the Late Academy, Göttingen.
- Görgemanns, H. 1983: *Oikeiōsis* in Arius Didymus, in: W. W. Fortenbaugh (Hg.): On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus, New Brunswick/London, 165-189.
- Gruen, E. S. 1993: The *polis* in the Hellenistic World, in: R. M. Rosen/J. Farrell (Hg.): Nomodeiktēs. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald, Ann Arbor, 339-354.
- Hahm, D. E. 1990: The Ethical Doxography of Arius Didymus, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II (Principat), Band 36.4, Berlin/New York, 2935-3055 und 3234-3243.
- Keaney, J. J./Szegedy-Maszak, A. 1976: Theophrastus *De eligendibus magistratibus* Vat. gr. 2306, Frg.B, in: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 106, 227-240.
- Moles, J. L. 1995: The Cynics and Politics, in: A. Laks/M. Schofield (Hg.): Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy, Cambridge, 129-158.
- Müller, R. 1972: Die epikureische Gesellschaftstheorie, Berlin.
- Müller-Goldingen, Ch. 1991: Politik und Philosophie bei Aristoteles und im frühen Peripatos, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 73, 1-19.
- Nussbaum, M. C. 1990: Aristotelian Social Democracy, in: R. B. Douglass/G. R. Mara/H. S. Richardson (Hg.): Liberalism and the Good, New York/London, 203-252.
- O'Meara, D. 2003: Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity, Oxford.
- Rodrigo, P. 1997: Justice ethique et politique chez le jeune Aristote: la *Peri dikaioσynēs*, in: *Diotima* 25, 136-141.

- Rowe, Ch. 2005 : The Peripatos after Aristotle, in: ders./M. Schofield (Hg.): The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought, Cambridge, 390-395.
- Schnädelbach, H. 1986: Was ist Neoaristotelismus?, in: W. Kullmann (Hg.): Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt a.M., 38-63.
- Schnayder, J. 1962: Soziologisches in den Werken des Theophrast, in: Eos 52, 17-38.
- Schofield, M. 1991: The Stoic Idea of the City, Cambridge.
- Scholz, P. 1998: Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jahrhundert v.Chr, Stuttgart.
- Stern, S. M. 1968: Aristotle on the World-State, Oxford.
- Szegedy-Maszak, A. 1977: The Nomoi of Theophrastus, Diss. Princeton.
- Tarn, W. W. 1966: Die Kultur der hellenistischen Welt, Darmstadt.
- Wehrli, F./Wöhrle, G./Zhmd, L. 2004: Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit, in: H. Flashar (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie: Antike 3, 2. Auflage, Basel/Stuttgart, 493-666.

Spätantike und Byzanz: Neuplatonische Rezeption – Michael von Ephesos

Dominic J. O'Meara

Nach dem Verschwinden des Aristotelismus als selbständiger philosophischen Schule im 3. Jh. n.Chr. ist die Rezeption von Aristoteles' acht Büchern zur Politik, also seiner Politikschrift (*Politik*), in der griechischsprachigen Spätantike und in Byzanz für uns weitgehend *terra incognita*. Abgesehen von einigen verstreuten Hinweisen¹ in der modernen Literatur steht die notwendige Grundlagenforschung in diesem Bereich noch aus. Infolgedessen kann eine Rezeptionsgeschichte von Aristoteles' *Politik* in der griechischsprachigen Philosophie zwischen dem 3. und dem 15. Jh. noch nicht geschrieben werden. Einige Phasen dieser Zeitspanne sind jedoch etwas besser dokumentiert und bekannt, was uns erlaubt, auf der Grundlage der bereits geleisteten Forschung, unsere Erkenntnisse ein wenig zu erweitern. Letzteres soll im Folgenden besonders für zwei Phasen versucht werden: (1) die Rezeption von Aristoteles' *Politik* in den neuplatonischen Schulen des 5. und 6. Jhs. in Athen und in Alexandrien; und (2) die Rezeption der *Politik* bei Michael von Ephesos am Anfang des 12. Jhs. in Konstantinopel. Wir werden uns in der vorliegenden Untersuchung an den folgenden Fragen orientieren: In welchem Zusammenhang wird die Lektüre von Aristoteles' *Politik* vorgesehen? Warum hat man sich überhaupt für die *Politik* interessiert? Welche Texte hat man gelesen? Wie hat man sie gedeutet? Inwiefern hat man sich diese aristotelischen Texte angeeignet?

1. Neuplatonische Rezeption

Über den Lehrbetrieb an den neuplatonischen Schulen der Spätantike sind wir durch Nachschriften von Vorlesungen gut informiert, die zur Einführung der Studenten in die Philosophie gehalten wurden (die *Prolegomena*). Mehrere Fassungen solcher Einführungsvorlesungen, die uns heute noch erhalten sind, werden in der handschriftlichen Überlieferung verschiedenen Mitgliedern des Schülerkreises um Ammonios in Alexandrien (Ammonios war selbst Schüler von Proklos in Athen [gest. 485]) bzw. Schülern dieser Schüler zugeschrieben

¹ Dazu etwa Bydén 2003, 20, 43, 60, 73-74, 223; Angelov 2004.

(Olympiodoros, David, Elias) oder sind anonym überliefert. Obwohl sich die Zuschreibungen in den Handschriften nicht immer verifizieren lassen, dürfen wir davon ausgehen, dass diese *Prolegomena*-Literatur insgesamt durchaus zuverlässig dokumentiert, wie man sich im 5. und 6. Jh. in Athen oder Alexandrien das Philosophiestudium vorgestellt hat. Ich fasse hier kurz die Hauptaspekte dieser Darstellung zusammen.²

Das Ziel des Philosophiestudiums liegt in der ›Angleichung‹ des Menschen an Gott, womit eine Formulierung aus Platon (*Theaitetos* 176b1) aufgegriffen wird, die mindestens seit dem Schulplatonismus des 2. Jhs. als das Ziel der platonischen Philosophie gilt. Die Philosophie kann zu diesem Ziel führen, indem sie eine Vervollkommnung der Seele ermöglicht, d.h. die Tugenden pflegt, sei es die sittlichen (oder praktischen) Tugenden, die das tugendhafte Leben der Seele im Körper betreffen, sei es die intellektuellen (oder theoretischen) Tugenden, die sich auf den göttlichen Teil der Seele, die Vernunft, beziehen. Die Angleichung an Gott erfolgt schrittweise, entlang den Stufen einer Tugendleiter: zuerst durch die sittlichen Tugenden, welche die Bedingung für den Übergang zu den höheren, göttlicheren Tugenden der Vernunft, den intellektuellen Tugenden darstellen. Die Stufenfolge der Tugenden wird wiederum durch eine Stufenfolge der Wissenschaften begleitet oder verwirklicht: die praktischen Tugenden durch die praktischen Wissenschaften, die theoretischen durch die theoretischen. Indem das Philosophiestudium einen Lehrplan der Wissenschaften durchschreitet, kann es den Studenten eine Ausbildung, oder besser gesagt, eine Hinführung anbieten, die sie schrittweise zur Angleichung an Gott führt, somit zum besten Leben, soweit es überhaupt für den Menschen möglich ist. Nach einer vorbereitenden Einleitung in das Werkzeug des wissenschaftlichen Denkens (das *Organon*, die Logik) soll man sich zuerst die praktischen Wissenschaften aneignen (Ethik, Ökonomie und Politik) und erst danach die theoretischen Wissenschaften (Physik, Mathematik und Metaphysik), um zuletzt das Ziel des Philosophiestudiums zu erreichen.

Nach dem Lehrplan der spätantiken neuplatonischen Schulen in Athen und Alexandrien bedeutete das Studium der gestuften Wissenschaften nichts anderes als die Lektüre von entsprechenden Texten, vor allem von (vermeintlich) geeigneten Dialogen Platons. Da die Politik (oder die politische Philosophie) als Teil jener Stufe angesehen wurde, die den praktischen Wissenschaften gewidmet war, mussten thematisch passende Dialogen bei Platon gelesen werden. Zu diesem Zweck diente insbesondere Platons *Gorgias*. Wir wissen aber auch, dass im Falle eines besonders viel versprechenden Studenten, und zwar des Proklos, im Rahmen der Ausbildung in politischer Philosophie auch noch weitere Dialoge gelesen wurden, nämlich Platons *Staat*, die *Gesetze* und der *Politikos*.³ Als Vorbereitung für die Lektüre von Platons Dialogen (die ›größeren Mysterien‹) las man aber auch die Werke des Aristoteles (die ›kleine-

² Eine detailliertere Übersicht mit Literatur gibt O'Meara 2003, Kap. 4-6.

³ Marinus: *Vita Procli*, Kap. 13-14.

ren Mysterien»), welche ihrerseits schon die Stufung der Wissenschaften repräsentieren sollten.⁴ Dies bedeutet, dass es im Rahmen des spätneuplatonischen Curriculums vorgesehen war, auf der Stufe der politischen Philosophie (als Teil der praktischen Wissenschaften) entsprechende Texte bei Aristoteles zu lesen, in Entsprechung zur Lektüre von Dialogen aus dem Bereich der politischen Philosophie beim anschließenden Platon-Studium.

Was die Lektüre der politischen Philosophie im Rahmen des vorbereiteten aristotelischen Studiums angeht, werden Aristoteles' *Politik* sowie die *Verfassungen* erwähnt, und zwar unter den Titeln *Politikon syngramma* (oder *syntagma*) und *Politeiai*.⁵ Damit wird eine Parallelität zwischen dem aristotelischen Paar *Politikon* und *Politeiai* auf der einen und Platons *Politikos* und *Staat* (in Alexandrien mit dem Titel *Politeiai* bezeichnet)⁶ auf der anderen Seite nahe gelegt, welche auf die vorbereitende Funktion der aristotelischen Werke im Hinblick auf Platons Dialoge hindeutet.⁷ Angesichts dieser Parallelität liegt die Vermutung nahe, dass Olympiodoros mit dem Titel *Ho Politikos* wahrscheinlich Aristoteles' *Politik* meint, nicht unbedingt den gleichnamigen verlorenen Dialog des Aristoteles, wie man auf den ersten Blick meinen könnte.⁸

Nach diesem Lehrplan⁹ zielen sowohl Aristoteles' *Politik* wie auch Platons *Politikos* darauf ab, das Ordnen (*διοικεσις*) eines Staates (*polis*) nach der besten Verfassung zu lehren. Allerdings unterscheiden sich Aristoteles' *Verfassungen* und Platons *Staat* in der Zielsetzung. Im *Staat* beschreibt Platon die verschiedenen Verfassungsformen und die Art und Weise, in der das politische Leben geführt werden soll (die beste Verfassung gemäß Platon wäre, laut Pseudo-Elias, eine Aristokratie oder gesetzmäßige Monarchie). Die *Verfassungen* des Aristoteles beschreiben hingegen, wie die Menschen sich politisch organisiert haben. Zum Zweck dieser Beschreibung sei Aristoteles viel mit Alexander dem Großen gereist, habe sich Notizen zu den verschiedenen Verfassungen gemacht und diese in den *Verfassungen* alphabetisch nach den Völkernamen geordnet, und zwar insgesamt 250 an der Zahl.¹⁰ Ansonsten wird in der *Prole-*

⁴ Zu den »Mysterien« des Curriculums siehe die Bemerkung von Saffrey und Segonds in ihrer Ausgabe von Marinus: *Vita Procli*, 109.

⁵ Elias: *In Isagogen*, 116, 19-29; David: *Prolegomena*, 74, 11-75, 2; Simplikios spricht von *logoi [...] politikoi* (*In categorias*, 4, 28).

⁶ Westerink 1981.

⁷ Pseudo-Elias: *Lectures*, 22, 7-8; David: *Prolegomena*, 74, 27-75, 2.

⁸ Olympiodorus: *Prolegomena*, 8, 1-2. Vgl. Pseudo-Elias: *Lectures* 22, 7. Der Dialog wird von Syrianos: *In metaphysica*, 168, 33-5, erwähnt (Auskunft vermittelt durch Alexander von Aphrodisias?).

⁹ Vgl. Elias: *In Isagogen*, 113, 31-7; 116, 15-28; David: *Prolegomena*, 74, 27-75, 2; Pseudo-Elias: *Lectures*, 22, 7-11.

¹⁰ Vgl. Moraux 1951, 115f., 132. Bei Diogenes Laertios sind hingegen 158 Verfassungen angegeben. Simplikios: *In categorias* 7, 17, weist auf die Frage der Echtheit der Verfassungen hin. Elias und David sind der Auffassung, dass Aristoteles verschiedene Verfassungen der Vergangenheit gesammelt hat.

gomena-Literatur nicht viel mehr über Aristoteles' *Politik* gesagt. Ausdrücklich hingewiesen wird z.B. darauf, dass Aristoteles in Buch II Platons *Staat* deswegen widerspricht, weil die platonische Verfassung die Gleichheit von Mann und Frau einführt.¹¹

Die *Prolegomena*-Literatur aus Alexandrien zeigt also, dass Aristoteles' *Politik* öfters in das Curriculum aufgenommen wurde. Die *Politik* diente als Lesetext zur Aneignung der politischen Philosophie, welche als Teil der praktischen Philosophie betrachtet wurde und den Studenten die sittliche oder praktische Tugend beibringen sollte, als Vorbereitung für den Übergang zu den theoretischen Wissenschaften und Tugenden – und das alles wohlgerne selbst als Propädeutikum für das Studium der platonischen Dialoge, bei dem wiederum der Weg zu den theoretischen Tugenden und zur Angleichung an Gott durch die praktischen Wissenschaften führt und erneut politische Philosophie studiert wird, diesmal anhand der bestimmten platonischen Dialogen. Aristoteles' *Politik* wurde also als Vorbereitung für Platons politische Philosophie angesehen, einer Philosophie, die nur als Station auf dem Weg zur Angleichung an Gott, besonders vermitteltst der theoretischen Wissenschaften, diente.

Inwieweit aber wurde dieser Lehrplan eigentlich verwirklicht? Inwiefern lässt man wirklich die *Politik* des Aristoteles? In der Tat dürfte man eher skeptisch sein. Es kann ja sein, dass das Curriculum nur zum Teil durchgeführt wurde, dass infolge der starren Schultradition immer wieder die gleichen Lektürelisten weitergegeben wurden, ohne dass die Studenten (bzw. die Professoren!) diese Literatur vollständig gelesen oder sogar einmal gesehen hatten. Es ist also gut möglich, dass nur ausnahmsweise, wie z.B. im Fall der Ausbildung des jungen Proklos, das Schulprogramm weitgehend verwirklicht wurde. Im Regelfall wurde, so dürfte man vermuten, wahrscheinlich viel weniger erreicht. Dies wiederum legt es nahe anzunehmen, dass Aristoteles' *Politik* in Wirklichkeit gar nicht oft gelesen wurde. Ein Indiz dafür besteht in der Tatsache, dass uns aus dem Umkreis des spätantiken Neuplatonismus kein Kommentar zur *Politik* bezeugt ist. Ein weiteres Zeichen, das in die gleiche Richtung weist, ist das Fehlen von Aristoteles' *Politik* in der arabischen Übertragung der Schulliteratur aus Alexandrien.¹² Unsere Vermutungen könnten durch die folgenden Feststellungen bekräftigt werden.

Im Fall von Proklos wird nicht bloß berichtet (oben Anm. 3), dass seine Ausbildung durch sein Lehrer Syrianos alle politischen Werke des Aristoteles umfasste. Proklos selbst spricht in seinem Kommentar zu Platons *Staat* (Aufsatz XVII) von Aristoteles' Kritik an Platon in der *Politik* Buch II und ist bemüht, diese Kritik zu entkräften. Proklos' Antwort auf Aristoteles' Kritik

¹¹ So verstehe ich *homostichos* bei Elias: In *Isagogen*, 116, 20. Vgl. *homotagon* (in Bezug auf die Gleichheit von Mann und Frau) bei Proklos: In *Rempublicam*, I, 46, 22ff.

¹² Zur Frage einer möglichen arabischen Übersetzung der *Politik* vgl. Brague 1993.

wurde neuerdings in mehreren Studien übersetzt, analysiert und gewürdigt,¹³ auf deren Resultate wir uns jetzt stützen können.

Sonst finden wir wenige Hinweise oder Bezugnahmen auf die *Politik* in Proklos' Werk.¹⁴ Solche Bezugnahmen müssen auch nicht in jeden Fall unvermittelt erfolgen, d.h. sie können ebenso aus einer Zwischenquelle übernommen worden sein. Dasselbe gilt für die restliche neuplatonische Literatur, z.B. für Plotin oder für Olympiodoros.¹⁵

Eine Ausnahme bieten möglicherweise die Zitate aus der *Politik* bei Kaiser Julian, wenn dieser sich mit Themistios auseinandersetzt.¹⁶ Julian versucht, gegen Themistios zu zeigen, dass nach Aristoteles das praktische Leben gegenüber dem theoretischen Leben keineswegs den Vorrang beansprucht, und dass Aristoteles sich mit Platon darüber einig ist, dass die absolute Monarchie als die beste Verfassung von geradezu göttlicher Natur anzusehen ist, mithin die menschliche Natur übersteigt, welche sich eher der Herrschaft der Gesetze unterstellen soll. Julian, der seine philosophische Ausbildung bei den Enkelschülern des Iamblichos erhielt, könnte an dieser Stelle, d.h. im Streit mit Themistios, durchaus einen eigenen Deutungsvorschlag die aristotelische *Politik* betreffend unterbreiten. Es kann aber ebenso gut der Fall sein,¹⁷ dass die Zitate aus Aristoteles bereits in Themistios' kritisierte Vorlage standen und dass Julian sich nicht unmittelbar auf Aristoteles' *Politik* bezieht. Ob allerdings Themistios in jene neuplatonische Schulrichtung einzuordnen ist, die von Plotin über Iamblichos bis zu Proklos und Ammonios reicht, bleibt heute umstritten. Die Frage seines Verhältnisses zu Aristoteles' *Politik* verdient im Übrigen eine eigene Untersuchung, die hier nicht unternommen werden kann.

2. Michael von Ephesos

Der einzige erhaltene griechische Text, der als Kommentar zu Aristoteles' *Politik* gelten kann, entstand im 12. Jh. in Konstantinopel. Es geht, genauer gesagt, um Notizen zur *Politik*, die dem Michael von Ephesos zugeschrieben

¹³ Vgl. dazu Stalley 1995, Narbonne 2003, Abbate 2004. Proklos' Antwort auf Aristoteles' Kritik an Platon hatte eine Vorgeschichte bei Eubulos, einem Zeitgenossen Plotins, und schon bei Xenokrates. Vgl. Dörrie/Baltes 1993, 201-206.

¹⁴ In *Timaem*, I, 46, 5ff.; In *Rempublicam* I, 252, 19ff.; In *Alcibiadem*, 182, 12-20 (dazu vgl. Plotin: *Enneaden* VI 5, 10, 18-26).

¹⁵ Vgl. Fußnote 14; Olympiodoros: In *Gorgiam*, 169, 25ff. Aristoteles' *Politik* wird nicht von Stobaios im *Anthologium* herangezogen (Kapitel zu Gerechtigkeit, Staat, Gesetz und Herrschaft), wo Exzerpte aus Platons *Staat*, den *Gesetzen* und aus anderen Texten enthalten sind, die für die Iamblicheischen Schulen wichtig waren. Aristoteles' *Verfassungen* wurden von einem spätantiken Rhetor namens Sopatros (einem Platoniker?) exzerpiert. Dazu vgl. O'Meara 2003, 211.

¹⁶ Julian: *Ad Themistium*, Kap. 7, 261.

¹⁷ Dazu vgl. Bouffartigue 1992, 198-200.

werden. Diese Notizen wurden von O. Immisch veröffentlicht, und zwar am Ende seiner Ausgabe der *Politika* (1909), S. 295-329. Die Zuschreibung bei Immisch wurde inzwischen durch stilistische Gemeinsamkeiten mit den anderen Aristoteleskommentaren des Michael von Ephesos bestätigt.¹⁸ Leider hat Immisch in seiner Ausgabe Michaels Notizen, die in der Berliner Handschrift *H* erhalten sind, mit Notizen und Scholien anderer Herkunft und aus anderen Handschriften in seiner Ausgabe vermengt. Was Immisch von all diesen Notizen gehalten hat, ist der folgenden Bemerkung im Vorwort seiner Ausgabe zu entnehmen: *non sum nescius in hac farragine lectori me plurimas apinas tricasque offerre, sed nimis curiosum erat ex vilibus vilissima seponere: aut nihil erat promendum aut erant omnia* (xix). Zur *farrago* hat Immisch jedoch insofern mit beigetragen, als er die Notizen in der erwähnten Weise mit Material aus anderen Quellen vermengt! Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass Michaels Kommentar zur *Politika* in der Berliner Handschrift unvollständig erhalten ist und dass weitere Notizen an anderer Stelle in der handschriftlichen Überlieferung noch zu entdecken sind.¹⁹

Über Michael von Ephesos ist nicht viel bekannt.²⁰ Er erscheint als Mitarbeiter von Eustratios von Nikaia, der seine philosophische Ausbildung bei Michael Psellos' Schüler und Nachfolger Johannes Italos erhielt. Die Zusammenarbeit mit Eustratios bestand darin, im Auftrag der Prinzessin Anna Komnena in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Konstantinopel Aristoteles' Werke zu kommentieren.²¹ So hat Michael z.B. von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*, Buch V, IX und X, Eustratios Buch I und VI kommentiert.²² Im Endeffekt ist auf diese Weise zusammen mit den anderen Kommentaren zur *Nikomachischen Ethik* aus der Antike ein Gesamtkommentar entstanden, der um 1246/47 von Robert Grosseteste als *corpus ethicum* ins Lateinische übersetzt wurde und in der Folgezeit zu einem Basistext der Ethik im lateinischen Mittelalter geworden ist. Wie Eustratios, der durch seine Ausbildung bei Italos sicherlich Zugang zum Neuplatonismus hatte, zumal Letzterer durch Psellos' Anstrengungen eine gewisse Renaissance erfahren hatte, so zeigt sich auch Michael in seinen Aristoteleskommentaren gut informiert, und das gilt nicht nur für die Aristotelischen Kommentatoren der Antike, vor allem Alexander von Aphrodisias, sondern genauso für neuplatonische Philosophen wie Plotin, Syrianos und Proklos.²³

¹⁸ Vgl. das Vorwort in Immischs Ausgabe, xvi-xx; Luna 2001, 65 n.151.

¹⁹ Zur handschriftlichen Überlieferung der *Politik* in Byzanz vgl. Dreizehnter 1962.

²⁰ Eine Zusammenfassung gibt Mercken 1991, 13*-26*.

²¹ Browning 1962.

²² Herausgegeben in der Reihe *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG) Bde. XX und XXII. Die Akten eines Kolloquiums zu diesen Kommentaren von Eustratios von Nikaia und Michael von Ephesos werden demnächst von K. Emery und C. Barber bei Brill (Leiden) herausgegeben.

²³ Luna 2001; Steel 2002; O'Meara 2004. Neue Entdeckungen in diesem Bereich leistet die unveröffentlichte Dissertation von Trizio o.J.

Kommen wir nun zu Michaels Notizen zu Aristoteles' *Politik*. In seinen Notizen wird hie und da von zeitgenössischen Angelegenheiten gesprochen: von der despotischen Natur der derzeitigen byzantinischen Monarchie; von den Türken, die sich für die Sicherheit von Byzanz interessieren; von politischer Korruption und der Verarmung des Aufrichtigen (sprich Michael!).²⁴ Aber warum interessiert sich Michael für Aristoteles' *Politik*? Wozu seine Notizen?

Im Laufe seines Kommentars zu Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* weist Michael häufig auf die *Politik* hin (im Gegensatz zu Eustratios, der die *Politik* an keiner Stelle erwähnt). Es geht meistens um diejenigen Punkte in der *Nikomachischen Ethik*, die in der *Politik* eine detailliertere Ausführung erfahren, insbesondere das, was die Untersuchung und Kritik verschiedener politischen Verfassungen angeht. Michael scheint in seinem Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* die *Politik* gut zu kennen. Am Ende des Kommentars zur *Nikomachischen Ethik* (X, 10) erwähnt Michael die *Politik* als natürliche Folge und Vervollkommenung der *Nikomachischen Ethik*.²⁵ Daraus lässt sich schließen, dass Michael die Lektüre der *Nikomachischen Ethik* verlängern, vertiefen und abrunden wollte, indem er den Zugang zur *Politik* durch seine Notizen (teilweise) erleichterte, vielleicht weil es sonst kein vergleichbares Hilfsmittel, z.B. einen Kommentar zur *Politik*, gab. Dass es sich bei Michaels Notizen um Vorlesungsmanuskripte handelt, wie Immisch meint,²⁶ ist nicht eindeutig belegt.

Etwas mehr über die Beziehung zwischen der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik*, sowie über die Bedeutung dieser beiden Werke, wie Michael sie versteht, erfährt man aus einer Unterscheidung zwischen »politischem Glück« und »theoretischem Glück«, der sich Michael in seinen Notizen zur *Politik* bedient (305,19-20), wobei er sich zur Erklärung dieser Unterscheidung auf seinen Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* beruft. In dem entsprechenden Passus im Kommentar spricht Michael über zwei Tugendgattungen, die sittlichen (oder praktischen) und die theoretischen Tugenden.²⁷ Was die praktischen Tugenden betrifft, so erwähnt Michael die Unterscheidung »der Platoniker« zwischen »ethischen« und »politischen« Tugenden (578,15-16). Er kennt also die spätantike neuplatonische Hierarchie der Tugenden, die auch weiter bei Michael Psellos und im Kommentar des Eustratios von Nikaia in Anspruch genommen wird.²⁸ Wie es nun zwei Tugendgattungen gibt, die praktischen und die theoretischen Tugenden, so gibt es nach Michael auch zwei Gattungen des Glücks bzw. des guten Lebens (*eudaimonia*): (1) Das »politische Glück« (*politica felicitas* in der lateinischen Übersetzung des Grosseteste) wird

²⁴ *In Eth. Nic.* 313,27-8; 315,37-9; 314,111-12; 324,16-17; 303,34. Vgl. die Übersetzung von Barker 1957, 140f.

²⁵ *In Eth. Nic.* 619,22-24; 619,32-620,14, nach Aristoteles: *EN* X, 9, 1181b15.

²⁶ Siehe sein Vorwort zur erwähnten Ausgabe, xvii.

²⁷ *In Eth. Nic.* 578,16-17.

²⁸ Michael Psellos: *De omnifaria doctrina*, Kap. 66-75; Eustratios: *In Eth. Nic.* 109,19-110,4. Dazu vgl. O'Meara 2003, Kap.4; ders. 2004.

im 1. Buch der *Nikomachischen Ethik* behandelt und besteht darin, »die niedrigen Dinge« durch den *logos* zu ordnen (578,18-19). (2) Das »theoretische Glück« (*speculativa felicitas* bei Grosseteste), das den »wahren Menschen«, also die Vernunft, betrifft (578,21-23), geht über das politische Glück hinaus, obwohl es durch die politische Tugend vorbereitet wird. Beim theoretischen Glück geht es um das höchste Glück, welches in der Einigung (*henosis*) mit »den Höheren« besteht, d.h. in der »Angleichung an Gott« nach der Formulierung aus Platons *Theaitetos*, die Michael hier zitiert (579,4-5). Der Begriff des »politischen Glücks« findet sich bereits im spätantiken Neuplatonismus,²⁹ dem zufolge das »politische« Glück der »politischen« Tugend entspricht, genauso wie es dort ein höheres Glück gibt, in dem gemäß der theoretischen Tugend die Vollkommenheit des wahren Menschen, d.h. der Vernunft, und somit eine höhere Angleichung an das Göttliche realisiert wird.

Aufgrund dieser Beobachtungen können wir davon ausgehen, dass Michael, ähnlich wie Eustratios von Nikaia,³⁰ Aristoteles' *Nikomachische Ethik* in den Rahmen der Tugendlehre bei den spätantiken Neuplatonikern stellt. Das gute Leben oder das Glück (*eudaimonia*) wird demnach auf zwei unterschiedlichen Stufen verwirklicht: zuerst auf der Stufe der praktischen (politischen) Tugenden, die das »politische« Glück realisieren; und dann (das praktische Leben übersteigend) auf der Stufe der theoretischen Tugenden, die zur Vollkommenheit der Vernunft führen und ebendadurch zur Angleichung und Einigung mit dem Göttlichen. Beide Stufen der *eudaimonia* und der Tugend werden in der *Nikomachischen Ethik* behandelt. Wenn nun Aristoteles' *Politik* die *Nikomachische Ethik* fortsetzen und abrunden, wie Michael meint, dann geschieht das im Sinne, dass die Bücher der *Politik* die Behandlung der praktischen Philosophie in der *Nikomachischen Ethik* (oder der »menschlichen« Philosophie, wie sie auch bei Michael heißt³¹), also des »politischen Glücks«, fortsetzen und vollenden. Die *Politik* trägt zur Erweiterung dessen bei, was Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* über praktisches Leben, Tugend und Glück sagt (zum Beispiel das was politische Verfassungen betrifft), als notwendige Bedingung und Vorbereitung für den Zugang zum höheren Glück der theoretischen Tugenden, d.h. zur Angleichung an Gott. Anzumerken ist, dass diese Zielsetzung bei Michael, so wie es bei Eustratios sicher der Fall ist, auch christlich verstanden werden mag.

Obwohl Michaels Interesse an Aristoteles' *Politik* vor einem neuplatonisch gefärbten Hintergrund verstanden werden kann, ist in den einzelnen Notizen zur *Politik* kaum etwas davon zu spüren. Michael versucht z.B. nicht, Aristoteles' Kritik an Platon im zweiten Buch der *Politik* zu entschärfen. Er scheint übrigens Proklos' Antwort auf Aristoteles' Kritik in diesem Zusammenhang

²⁹ Proklos: *In Rempublicam*, I, 26, 30ff.; Olympiodoros: *In Gorgiam*, 178,10-11. Vgl. Eustratios: *Eth. Nic.*, 257,12-14.

³⁰ Siehe O'Meara 2004.

³¹ *In Eth. Nic.* 619,23 (*humana* [...] *philosophia* bei Grosseteste). Vgl. Aristoteles: *EN* 1181b15.

gar nicht zu kennen.³² Trotzdem lassen sich manche Aussagen Michaels in jenen Notizen, die über eine bloß historische oder grammatikalische Erklärung hinausgehen, eventuell mit dem Hintergrund seines Ansatzes in Verbindung bringen. So meint er beispielsweise, dass Platons Antwort auf die Frage nach dem Glück der Philosophen-Königen am Ende des III. Buches des *Staats* zu finden ist.³³ Vielleicht sind Platons Philosophen-Könige auch dort gemeint, wo er auf die Frage eingeht (*Politik* 1286a2), ob es besser ist, vom besten Mann oder vom besten Gesetz beherrscht zu werden. Michael merkt dazu an:

Eher könnte man vielleicht sagen: Wenn »das allgemeine Prinzip (*katholou logos*) bei den Herrschenden anwesend sein soll«³⁴, damit sie, indem sie auf das Prinzip als Maßstab (*kanon*) blicken (*blepontes*), nach diesem [Prinzip] wirken, dann ist es besser, dass das Gesetz herrscht. Denn ohne dieses sind die Herrschenden nicht in der Lage, im Bereich der Einzelfälle zu handeln.³⁵

Michaels Bemerkung kann durchaus als bloße Paraphrase des zitierten Passus bei Aristoteles verstanden werden. Allerdings kann uns seine Wortwahl (besonders die Ausdrücke *kanon* und *blepontes*) aber auch an eine solche Theorie denken lassen, wie sie in Platons *Staat* (500e) entwickelt wird, wo die Philosophen-Könige allgemeine Prinzipien (Ideen) betrachten und danach handeln – eine Theorie, die sich auch bei Michaels Mitarbeiter Eustratios nachweisen lässt.³⁶

Wichtiger als der karge Inhalt von Michaels Notizen zur *Politik* in der Form, in der sie zurzeit verfügbar sind, scheint mir letztlich das zu sein, was Michael am Ende seines Kommentars zur *Nikomachischen Ethik* über die Verbindung zwischen der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik*, über das Verhältnis zwischen der *politica felicitas* und der *speculativa felicitas* und über den Stellenwert der *Politik* als Folge der *Nikomachischen Ethik* in der Behandlung der *politica felicitas* bemerkt. In dieser Hinsicht konnten Michaels Überlegungen dank Grossetestes Übertragung im lateinischen Westen wirken, und das etwa zwanzig Jahre vor dem ersten Erscheinen der *Politik* des Aristoteles in lateinischem Gewand. Michael hat damit in gewissem Maße zur Rezeption der *Politik* im lateinischen Mittelalter beigetragen und die mögliche Bedeutung der *Politik* immerhin angedeutet.³⁷

³² Siehe oben S. 45.

³³ In *Eth. Nic.* 300,14-15. Vgl. Platon: *Staat* III, 412d; 414a; 416d-417b.

³⁴ Aristoteles: *Politik* 1286a17.

³⁵ In *Eth. Nic.* 310,12-15 (englische Übersetzung bei Barker 1957, 139f.).

³⁶ Siehe O'Meara 2004, 115-116; Eustratios: In *Eth. Nic.*, 308, 19-27; vgl. 337,16; 334,23; 3,14 (*kanon*).

³⁷ Für Auskunft, Kritik und Hilfe bin ich den Teilnehmern des Kolloquiums, sowie Michele Trizio und Euree Song verpflichtet.

Bibliographie

Quellen

- Aristoteles: Politika, hg. von O. Immisch, Leipzig 1909.
 David: Prolegomena, hg. von A. Busse (CAG XVIII, 2), Berlin 1904.
 Elias: In Isagogen, hg. von A. Busse (CAG XVIII, 1), Berlin 1900.
 Pseudo-Elias: Lectures on Porphyry's Isagoge, hg. von L. Westerink, Amsterdam 1967.
 Eustratios: In Ethica Nicomachea, hg. von G. Heylbut (CAG XX), Berlin 1892.
 Julian: Ad Themistium, in : L'Empereur Julien (Œuvres complètes vol. II, 1, hg. von G. Rochefort, Paris 1963.
 Marinus: Vita Procli, in: H. Saffrey/A. Segonds (Hg.): Marinus: Proclus ou sur le bonheur, Paris 2001.
 Michael von Ephesos: In Ethica Nicomachea, hg. von G. Heylbut (CAG XX), Berlin 1892, und von M. Hayduck (CAG XXII), Berlin 1901.
 Olympiodoros: Prolegomena, hg. von A. Busse (CAG XII, 1), Berlin 1902.
 Olympiodoros: In Gorgiam, hg. von L. Westerink, Leipzig 1970.
 Plotin: Enneaden, hg. von P. Henry/H. Schwyzer, Bruxelles 1951-73.
 Proklos: In Alcibiadem, hg. von L. Westerink, Amsterdam 1954.
 Proklos: In Rempubicam, hg. von W. Kroll, Leipzig 1899.
 Proklos: In Timaeum, hg. von E. Diehl, Leipzig 1903.
 Simplicios: In categorias, hg. von C. Kalbfleisch (CAG VIII), Berlin 1907.
 Syrianos: In metaphysica, hg. von W. Kroll (CAG VI), Berlin 1902.

Sekundärliteratur

- Abbate, M. 2004: Proclo: Commento alla Repubblica, Milano.
 Angelov, D. 2004: Plato, Aristotle and ›Byzantine Political Philosophy, in: E. Ganagé u.a. (Hg.): The Greek Strand in Islamic Political Thought, Beirut, 499-523.
 Barker, E. 1957: Social and Political Thought in Byzantium, Oxford.
 Bouffartigue, J. 1992: L'Empereur Julien et la culture de son temps, Paris.
 Brague, R. 1993: Note sur la traduction arabe de la Politique d'Aristote: derechef, qu'elle n'existe pas, in: Pierre Aubenque (Hg.): Aristote Politique, Paris, 423-33.
 Browning, R. 1962: An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena, in: Proceedings of the Cambridge Philological Society 8, 1-12.
 Bydén, B. 2003: Theodore Metochites' Stoicheiosis astronomike, Göteborg.
 Dörrie, H./Baltes, M. 1993: Platonismus in der Antike, Bd. III, Stuttgart.
 Dreizehnter, A. 1962: Untersuchungen zur Textgeschichte der aristotelischen Politik, Leiden.
 Luna, C. 2001: Trois Etudes sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote, Leiden.
 Mercken, H. P. 1991: The Greek Commentators on the Nicomachean Ethics of Aristotle, vol. III, Leuven.
 Moraux, P. 1951: Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote, Louvain.
 Narbonne, J.-M. 2003: De l'un matière à l'un forme. La réponse de Proclus à la critique aristotélicienne de l'unité du politique dans la République de Platon, in: ders. (Hg.): Pensées de l'Un (Festschrift W. Beierwaltes), Paris/Montréal, 3-25.
 O'Meara, D. 2003: Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity, Oxford.

- O'Meara, D. 2004: Praktische Weisheit bei Eustratios von Nikaia, in: F.-J. Bormann/C. Schröer (Hg.): *Abwägende Vernunft* (Festschrift F. Ricken), Berlin, 110-116.
- Stalley, R. 1995: The Unity of the State: Plato, Aristotle and Proclus, in: *Polis* 14, 129-149.
- Steel, C. 2002: Neoplatonic Sources in the Commentaries on the Nicomachean Ethics by Eustratius and Michael of Ephesus, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 44, 51-57.
- Trizio, M. o.J.: Eustrazio di Nicea. Studio storico dottrinale sul commento al VI libro dell' *Ethica Nicomachea*, unveröffentlichte Dissertation, Università degli Studi di Bari.
- Westerink, L. 1981: The Title of Plato's Republic, in: *Illinois Classical Studies* 6, 112-115.

Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen

Joachim R. Söder

Aus guten Gründen scheint es heute selbstverständlich zu sein, dass man beim Nachzeichnen der Rezeptionsgeschichte der Aristotelischen Philosophie das Mittelalter nicht mehr auslassen kann. Es ist über ein Jahrhundert her, seit Clemens Baeumker mit seinem historisch-kritischen Ansatz die Erforschung der Philosophie des Mittelalters auf ein wissenschaftliches Fundament stellte, sie aus den Verkrustungen neuscholastischer Interpretationen herauslöste und dieser Epoche, über die man zwei Generationen zuvor noch mit »Siebenmeilenstiefeln«¹ hinweggehen zu können glaubte, den Weg in die Darstellungen der Philosophiegeschichte bahnte. Viel Grob- und Feinarbeit wurde in diesen hundert Jahren auf das Herausarbeiten des genuin Philosophischen des mittelalterlichen Geisteslebens verwendet, und insbesondere die zentrale Rolle des Aristoteles für die methodologische, doktrinelles und nicht zuletzt institutionelle Fortentwicklung der Philosophie² ist heute auch außerhalb der Mediävistik bekannt.

Die Aristotelische *Politik* freilich tritt innerhalb dieser entscheidenden Bewegung erst verhältnismäßig spät auf den Plan. Gibt man sich nicht damit zufrieden, dies als schlichtes *factum brutum* anzuerkennen, so stößt man bei der Analyse der Entstehungsbedingungen einer mittelalterlichen politischen Theorie auf aristotelischer Grundlage auf Gründe, die einiges Licht werfen können auf die philosophischen Triebkräfte dieser Epoche. Hierzu bedarf es zuerst eines unverkürzten Blicks auf jenes historische Phänomen, innerhalb dessen sich die Aristoteles-Rezeption allererst herausbildet (1), bevor der eigentliche Aneignungsprozess der *Politik* in den Fokus der Untersuchung rücken kann (2). Dabei stellt sich heraus, dass die »Entdeckung der Natur« das entscheidende Motiv zum grundlegenden Transformationsprozess der Philosophie liefert, dass dieses Motiv zunächst die Entwicklung der praktischen Philosophie eher behindert, dass es aber schließlich gerade der Naturbegriff ist, der die Wiedergewinnung der Dimension des Politischen und ihrer Integration in die Philosophie initiiert. Dies soll am interpretatorischen Umgang

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit* (ed. Garniron/Jaeschke, 1): »Die zweite Periode [der Philosophiegeschichte] reicht bis in das 16. Jahrhundert und umfaßt so wieder 1000 Jahre, über welche wir wegzukommen Siebenmeilenstiefel anlegen wollen.«

² Fidora 2003; Honnefelder 2005, 8. Vgl. auch Honnefelder 1987, 155-186; Müller 2001, 392-402.

Alberts des Großen, von dem der früheste *Politik*-Kommentar stammt, mit dem Aristotelischen Text herausgearbeitet werden (3). Schließlich gilt es in einem letzten Schritt zu untersuchen, welchen Stellenwert das neugewonnene Feld des Politischen im Kosmos der Wissenschaften einnimmt. Ein wichtiger Indikator hierfür ist die Frage nach dem Verhältnis von theoretischer und politischer Lebensform, die Albertus Magnus klar zugunsten der ersteren entscheidet (4).

1. Die so genannte Aristoteles-Rezeption

Zweifellos ist die Wiederentdeckung des *corpus Aristotelicum* in der lateinischen Welt von enormer philosophischer Bedeutung gewesen. Benutzt man jedoch den recht vagen Ausdruck der »mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption«³, so sollte zunächst geklärt werden, was darunter *nicht* zu verstehen ist. Keineswegs lechzen um 1150 die Gelehrten des Okzidents nach der *Metaphysik* oder der *Nikomachischen Ethik*, und schon gar nicht nach der *Politik*; keineswegs wird Aristoteles von Anfang an als die große Herausforderung des augustini- schen geprägten Wissenschaftsparadigmas verstanden, ja nicht einmal als son- derlich aufregend empfindet man anfangs die nach und nach übersetzten Texte, stammen sie doch von einem Autor, der altbekannt ist. Schon seit der Spätantike hatte man über alle Wirren der Zeit hinweg die *Kategorienschrift* und *Peri hermeneias* in der Übersetzung des Boethius gelesen und zusammen mit der *Eisagoge* des Porphyrios zum feststehenden Kanon der *logica vetus* zusam- mengefasst.⁴ Aristoteles ist also bereits auf dem Gebiet der Logik eine aner- kannte Autorität, bevor es zur Wiederentdeckung seiner weiteren Schriften kommt. Diese Wiederentdeckung ist allerdings nicht als isolierter Vorgang zu begreifen, sondern stellt einen zunächst eher unauffälligen Strang einer weit umfassenderen Rezeptionsbewegung dar.

An der Peripherie der lateinischen Welt, wo es Berührungspunkte mit dem islamischen, jüdischen und griechisch-byzantinischen Kulturraum gibt, lässt sich ab dem 11. Jahrhundert ein zunehmender Wissenstransfer beobachten, der im 12. Jahrhundert ein ungekanntes Ausmaß erreicht: In Unteritalien übersetzt Constantinus Africanus (gestorben 1087), ein zum Christentum übergetretener Muslim, arabische medizinische Schriften, darunter die *Pan- tegni*, ins Lateinische, und leitet damit die Blütezeit der Ärzteschule von Saler- no (»Hochsalerno«) ein;⁵ durch diese und weitere Übersetzungen werden unter

³ Immer noch wichtig für diese Thematik: Dod 1982 und Lohr 1982. Vgl. auch die Beiträge in Honnefelder u.a. 2005.

⁴ Im Unterschied hierzu fand die ebenfalls von Boethius stammende Version der *Analytica priora* nur minimale Verbreitung, ebenso wie seine Übersetzungen von *Topik* und *De sophisticis elenchis*.

⁵ Sudhoff 1932; Kristeller 1945; Schipperges 1955, 1964 und 1999; Burnett/Jacquart 1994.

anderem die Schriften Galens, zunächst vermittelt über arabische Bearbeitungen, in Westeuropa bekannt.⁶ Auf Sizilien widmet sich Henricus Aristippus (gestorben um 1162), hochrangiger Politiker am normannischen Königshof, nicht nur der Übersetzung von Platons *Menon* und *Phaidon*,⁷ sondern er hatte offensichtlich auch den Auftrag, Diogenes Laertios' *Philosophenviten* und die Werke Gregors von Nazianz ins Lateinische zu übertragen.⁸ Der Engländer Adelard von Bath (geboren um 1075, gestorben nach 1146) reist für mehrere Jahre nach Salerno und Sizilien und von dort weiter nach Kilikien, Syrien und Palästina, um mathematische und naturwissenschaftliche Werke zu studieren. Er kommt zurück mit arabisch-lateinischen Übersetzungen der *Elemente* Euklids, der astronomischen Tafeln des al-Chwarismi und der *Kleinen Einführung in die Astronomie* des Abû Ma'sar. Dessen *Große Einführung* wird 1135 bzw. 1140 von Johannes von Sevilla und Hermann von Carinthia übersetzt. Letzterer macht die Lateiner auch mit Schriften des Klaudios Ptolemaios bekannt. Daniel von Morley, Adelards Landsmann und Zeitgenosse, unternimmt eine ähnlich ausgedehnte Studienreise wie dieser und verfasst nach seiner Rückkehr naturwissenschaftliche Traktate. In dem zurückeroberten Toledo wirken unter anderem Dominicus Gundissalinus (gestorben nach 1181) und Gerhard von Cremona (gestorben 1182), etwas später Alfred von Sareshel (tätig um 1210) und Michael Scotus (gestorben 1235), die Werke zur Astronomie, Mathematik, Medizin und Philosophie aus dem Arabischen übertragen. Burgundio von Pisa (gestorben 1193), Jakob von Venedig und Moses von Bergamo machen in Konstantinopel logische, naturphilosophische, medizinische und theologische Schriften durch Übersetzungen den Lateinern zugänglich.

Diese Namen stehen exemplarisch für die enormen Bemühungen um die Erschließung neuen Wissens, die sich zunächst ganz deutlich auf Medizin und Naturwissenschaften konzentrieren. So wundert es nicht, dass im Zuge dieser großen Übersetzungsbewegung neben Galen, Ptolemaios, Alî ibn al-'Abbas, al-Chwarismi, Hunain ibn Ishaq, Qustâ ibn Lûqâ auch Schriften des Aristoteles, vorzugsweise die naturkundlichen und naturphilosophischen, ihren Weg ins Lateinische finden. Hierzu zählen etwa die *Meteorologie*⁹, *De sensu et sensato*¹⁰, *De generatione et corruptione*¹¹. Diese Werke waren, je nachdem, wie es sich gerade fand, teils aus dem Arabischen, teils aus dem Griechischen von sehr unterschiedlichen Personen übersetzt worden; entsprechend uneinheitlich, ja

⁶ Zur Bedeutung dieses Vorgangs für die später erfolgende Aristoteles-Rezeption vgl. die bahnbrechende Arbeit von Birkenmajer 1930.

⁷ Vgl. Steel 1990; Söder 2002.

⁸ Söder 2002, 257.

⁹ Buch IV aus dem Griechischen von Henricus Aristippus Mitte des 12. Jhs. übersetzt; Bücher I-III von Gerhard von Cremona aus dem Arabischen zweite Hälfte des 12. Jhs. übertragen.

¹⁰ Zweite Hälfte des 12. Jhs., angeblich von dem ansonsten unbekannten Nikolaus von Reggio übersetzt.

¹¹ Zweite Hälfte des 12. Jhs., offensichtlich von Burgundio von Pisa übersetzt.

regelrecht verwirrend ist auch die Terminologie. Selbst für systematisch zentrale Begriffe variieren die Ausdrücke, so dass es schwer fällt, in den verschiedenen Pragmatiken überhaupt dieselben naturphilosophischen oder ontologischen Prinzipien wiederzuentdecken. Die Aristotelischen Schriften tragen zur Wissensakkumulation bei; sie spielen aber als *corpus* noch keine Sonderrolle. Ihr Verfasser ist einer unter vielen und noch keineswegs »der Philosoph«.

Hierzu passt die Beobachtung, dass am Ende des 12. Jahrhunderts zwar ein Großteil des *corpus Aristotelicum* übersetzt ist, diese Schriften aber fünfzig Jahre lang kaum Beachtung finden; die Texte liegen vor, aber sie werden nicht abgeschrieben – also auch nicht gelesen: »Up to the middle of the thirteenth century the surviving material with which to document Aristotle's progress is somewhat meagre; after that point it becomes a flood.«¹² Nach einer Latenzperiode erfährt Aristoteles einen sprunghaften Bedeutungszuwachs, der einen vermeintlich subalternen Vielschreiber innerhalb kurzer Zeit zur maßgeblichen Autorität avancieren lässt. Diese Beobachtung bleibt rätselhaft, solange man sich nur auf die Aristoteles-Rezeption als solche fixiert; auch hier hilft es, den Blickwinkel zu erweitern.

Es klafft eine deutliche Lücke zwischen der »Wiederentdeckung« des Aristoteles und seiner Aneignung. Denn ohne eine Lesehilfe sind die einzelnen Schriften, gerade wenn sie durch den Übersetzungsprozess bis zu drei verschiedene Transformationen durchgemacht haben – vom Griechischen über das Syrische und Arabische ins Lateinische –, nur sehr schwer verständlich, ihr möglicher interner Zusammenhang bleibt im Vagen. Mit der Übersetzung (natur-)philosophischer arabischer Literatur wächst die Aufmerksamkeit für jene *disiecta membra*, die zunächst nur durch den gemeinsamen Autornamen Aristoteles zusammengehalten werden. Denn Autoren wie al-Fârâbî oder al-Kindî beziehen sich in ihren Werken ehrfurchtsvoll auf diesen Autor als den »ersten Lehrer, der nicht nur vielerlei Einzelschriften hinterlassen hat, sondern einen durch übergreifende Prinzipien strukturierten Wissenschaftskosmos. Im Abendland wirkt bahnbrechend für diese Einsicht die monumentale Enzyklopädie des Ibn Sinâ (Avicenna), der *Kitâb as-Šifâ'*, in welcher am aristotelischen Leitfaden ein hochkomplexer Durchgang durch alle Wissenschaften unternommen wird, angefangen von der Logik bis hin zur »göttlichen Wissenschaft« (*al ilâhiyyat*), hinter der sich nichts anderes denn die als Theologie verstandene Metaphysik verbirgt. Zwar liegen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch nicht alle Teile dieser Enzyklopädie im Lateinischen vor, aber aus dem Vorhandenen, nämlich den Partien zur Logik, zur Physik, zur Psychologie und Anthropologie und zur Metaphysik, kann man sich ein hinreichend genaues Bild machen, was es bedeutet Aristoteles als »Systemdenker zu lesen. Darüber hinaus war in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts der erste Teil von al-Ghazzâlîs *Tabâfut al-falâsifa* (*Widerlegung der Philosophie* [Avicennas]) übersetzt worden, der ein Compendium des avicenneischen Philoso-

¹² Dod 1982, 69.

phiesystems darstellt. Mit diesen beiden Werken steht den Lateinern eine ›Lesebrille‹ zur Verfügung, die zwar eine gewisse neuplatonische Grundfärbung hat, es aber erlaubt, aus den verschiedenen Aristotelica ein kohärentes ›System‹ zu machen.

Unterstützt wird dieser Prozess durch die zeitgleich stattfindende Ablösung des epistemologischen Paradigmas: Die im 12. Jahrhundert wiederentdeckten Schriften des zweiten Teils des *Organon* wurden als dogmatisch unverdächtig zügig in das Curriculum der *artes* integriert. Unter diesen logischen Schriften spielen die *Analytica posteriora*, wie schon ihre große handschriftliche Verbreitung zeigt¹³, eine hervorragende Rolle, findet sich darin doch eine Epistemologie, die zum einen eine an strenge Argumentationsstandards gebundene Idealgestalt von Wissenschaft beschreibt, zum anderen aber wegen der Verschiedenheit der Wissenschaftsgegenstände und der in Anschlag zu bringenden Prinzipien die Möglichkeit einer Pluralität von Wissenschaften eröffnet. Unter der Prämisse einer auf die Einheit des rationalen Argumentierens rückgebundenen Vielheit der Wissensbereiche kann der ›System‹-Gedanke seine Wirkung entfalten.

Eine weitere Stärkung erhält die Überzeugung, dass im *corpus Aristotelicum* ein vollständiger Gesamtentwurf aller Wissenschaft zu sehen ist, seit ab etwa 1220 die Kommentare des Ibn Rušd (Averroes) in Übersetzungen vorliegen. Auch er behandelt den Stagiriten als Systematiker, allerdings ohne die neuplatonische Tönung Avicennas. Damit tritt die Eigenart der Aristotelischen Philosophie als ganzer vor Augen und damit eine echte Alternative zu der im Westen vorherrschenden Synthese von christlichem Offenbarungsglauben und patristisch vermittelter neuplatonischer Philosophie.

2. Das Bekanntwerden der *Politik*

Wo aber bleibt die *Politik*? Wie gesehen steht am Beginn des großen Wissenstransfers im 11./12. Jahrhundert das Interesse an der Medizin und den Naturwissenschaften, das nach der ›Entdeckung der Natur‹ als selbständiger Bereich der Forschung¹⁴ befriedigt werden muss. Erst allmählich lässt sich eine Hinwendung zu stärker philosophischen Fragestellungen konstatieren: Es sind dies vor allem Fragen nach dem Zusammenhang der Wissenschaften, nach Einheit und Vielheit, Fragen danach, wie sich in unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen gewonnene Erkenntnisse und Wahrheiten zueinander verhalten. Dementsprechend haben Wissenschaftseinteilungen Konjunktur: von

¹³ Vom ›Vulgata‹-Text, der Übersetzung des Jakob von Venedig, finden sich noch heute fast 300 Handschriften; die erste Erwähnung stammt von 1159, der Zeitpunkt der Übersetzung dürfte aber schon vor der Jahrhundertmitte liegen. Vgl. Minio-Paluello 1972, 215-217; Brams 2005, 32-33.

¹⁴ Vgl. Gregory 1966; Speer 1995.

Dominicus Gundissalinus bis zu dem so genannten ›Studienführer‹ von 1230/1240¹⁵ versucht man das neu gewonnene Wissen in eine Ordnung zu bringen.¹⁶ In diesen Wissenschaftseinteilungen begegnet auch – obwohl der Text als solcher noch gar nicht zugänglich ist – unter der Abteilung ›praktische‹ bzw. ›Moralphilosophie‹ regelmäßig die ›Politik‹, in der Regel neben Ökonomik und Ethik. Die Dreiteilung der praktischen Philosophie ist seit Boethius und Cassiodor bekannt;¹⁷ Boethius allerdings umschreibt die Teile nur, ohne sie mit Namen zu belegen, Cassiodor findet zwar lateinische Namen, bietet aber nicht die griechischen Äquivalente. Es ist ein erstes Zeugnis für das Ringen um Ordnung und Übersicht, wenn die aus der lateinischen Tradition stammende Dreiteilung mit Namen griechischer Herkunft belegt werden, die aus inzwischen bekannten Aristoteles-Texten stammen. So heißt es bei Gundissalinus: »Der erste Teil [der praktischen Philosophie] ist die Wissenschaft von der Staatslenkung, die Politik oder bürgerchaftliche Vernunft [*ratio*, gemeint ist: Wissenschaft] heißt.«¹⁸

Es ist kein Zufall, dass Gundissalinus, der als erster diese Wissenschaft genauer bestimmt,¹⁹ ausgerechnet das Beispiel der Medizin heranzieht, die seit Constantinus Africanus sich in einen theoretischen und einen praktischen Teil aufspaltet:

Diese Wissenschaft zeigt auch, dass die königliche Tugend sich aus zwei Tugenden zusammensetzt: die eine besteht in der Erkenntnis universaler Regeln, die andere besteht in der Anwendung des Theoretischen, im praktischen, empirischen Handeln. Es verhält sich hier wie beim Mediziner: ein solcher kann nur dann ein vollkommener Heilkundiger sein, wenn er sowohl in der Erkenntnis universaler Regeln bewandert ist, welche Theorie heißt, als auch im praktischen Therapieren und im empirischen Anwenden der Heilkunst auf die Kranken, welches Praxis heißt.²⁰

¹⁵ Ediert bei Lafleur/Carrier 1992; vgl. hierzu Bertelloni 1993 und 1994, Lafleur/Carrier 1997.

¹⁶ Vgl. hierzu auch Weijers 1996.

¹⁷ Vgl. Flüeler 1992, I 2-3, sowie die wichtigen Untersuchungen von Bertelloni 1998 und 2000.

¹⁸ Dominicus Gundissalinus: *De divisione philosophiae* (ed. Baur 134) »Quarum prima sciencia est gubernandi ciuitatem, que dicitur politica, siue ciuilis ratio«. – Vgl. hierzu Fidora 2003.

¹⁹ Flüeler 1992, I 3.

²⁰ Dominicus Gundissalinus: *De divisione philosophiae* (ed. Baur 135): »Ostendit eciam, quod uirtus regia componitur ex duabus uirtutibus, quarum una consistit in cognitione regularum uniuersalium, et alia consistit in usu uidendi et assiduitate agendi et experiendi, sicut medicus, qui non fit perfectus medicator nisi per cognitionem regularum uniuersalium, que dicitur theoria, et per assiduitatem medendi et medicinalis experiendi circa egros, que dicitur practica.«

Gundissalinus' Werk *De divisione philosophiae*, das als Vorbild für weitere Wissenschaftseinteilungen zu gelten hat²¹, ist auch wegen seiner Begriffsbildungen von entscheidender Bedeutung. So taucht dort zum ersten Mal die Feminin-Singular-Bezeichnung *metaphysica* als Name einer philosophischen Disziplin, nicht nur als Buchtitel, auf.²² Spätestens seit Gundissalinus ist dem Westen auch bekannt, dass Aristoteles ein Werk namens *Politica* verfasst hat, in dem die Wissenschaft von der Staatslenkung behandelt wird: »Et hec quidem sciencia continetur in libro Aristotelis, qui politica dicitur, et est pars ethice«.²³

Dennoch ist es noch ein langer Weg von der Kenntnis der Politik als Wissenschaft bis zur Kenntnis des gleichnamigen Werkes. In Ermangelung des Aristotelischen Textes versteht man unter »Politik« weithin so etwas wie Rechtswissenschaft²⁴, eine Auffassung, die sich bis weit ins 13. Jahrhundert hält. So schreibt noch Robert Kilwardby um 1250 über den Gegenstand der Politik: »Ad hanc scientiam [sc. politicam] pertinent iura canonica et civilia«.²⁵ Auch Albert der Große vertritt zunächst, nämlich noch im ersten Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* (*Super Ethica*), eine ähnliche Ansicht. In seinem späteren zweiten Kommentar zu demselben Werk (*Ethica*) beschimpft er jedoch die Rechtspositivisten, die sich den Namen »Politikwissenschaftler« (*politici*) anmaßen, als Sophisten:

Sophisten aber nennen wir hier [...] diejenigen, die sich selbst Politikkundige nennen, obwohl sie nicht wissen, was Politik- oder Gesetzgebungswissenschaft ist. Immer wieder versprechen sie, Politik zu lehren, obwohl sie keinerlei Kenntnis von der Wissenschaft und Wirkung der Politik haben. Sie sind wie Leute, die die Rechtsentscheide von Kaisern und Richtern sammeln und auf Grund dessen sich anmaßen, Politikwissenschaft zu lehren. Sie machen es ähnlich wie Menschen, die versprechen das Schusterhandwerk zu lehren, aber, obwohl sie viele Schuhformen herzeigen, von keiner aus Vernunft Einsicht die Prinzipien kennen. Für das Schusterhandwerk muss man nämlich die Lederarten kennen, die Lederzuschnitte, die Behandlungsarten und vieles anderes, was über Schuhformen hinausgeht.²⁶

²¹ Ausdrücklich zu nennen sind hier das gleichnamige Werk des Michael Scotus und *De ortu scientiarum* von Robert Kilwardby. Vgl. Fidora 2003.

²² Pérez 1975 und 1979; Fidora 2004, 70.

²³ Dominicus Gundissalinus: *De divisione philosophiae* (ed. Baur 136).

²⁴ Bertelloni 1992, 690.

²⁵ Robert Kilwardby: *De ortu scientiarum* n. 356 (ed. Judy 126).

²⁶ Albertus Magnus: *Ethica* X tr. 3 c. 3 (ed. Borgnet VII, 639-640) »Sophistas autem hic vocamus [...] politicos, cum nesciant quae sit ars politica aut legis positiva; et re promittunt docere politica, cum artis et virtutis politicae penitus sunt expertes. Quales autem sunt, qui iudicata ab imperatoribus et praetoribus colligunt, et ex his civilia se docere praesumunt; simile aliquid facientes his qui sutoriam se docere promittunt, demonstratis multis formis calceorum, et nullius principia per rationem noscentes. Oportet enim sutoriam cognoscere coria et coriorum incisiones et unctiones et multa alia quae non sunt de formis calceorum.«

Zwar ist bekannt, dass Aristoteles ein Buch namens *Politik* verfasst hat, aber zugänglich ist es nicht. Um die Textlücke zu füllen gibt der erwähnte »Studienführer« von 1230/1240 Ciceros *De officiis* als Grundlage an.²⁷

Während im Zuge des großen Wissenstransfers die Natur als eigenständige Sphäre wissenschaftlicher Forschung entdeckt wird, ist dasselbe für den Bereich des Politischen so nicht zu konstatieren. Ja, es sieht sogar so aus, dass die extensiv betriebene neue Naturwissenschaft einer ebenbürtigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Sphäre des Sozialen zunächst gar keinen Platz gelassen hat. Mit Recht wird vom »Verlust der politischen Dimension«²⁸ vor der Neuentdeckung der *Politik* gesprochen. Die Gründe hierfür mögen vielfältig sein und können hier nicht eigens untersucht werden. Fest steht jedoch, dass auch die arabischen Denker, die ja für die Entwicklung der Naturwissenschaften eine so wichtige katalysatorische Rolle spielen, keinen rechten Stimulus bieten; ob die *Politik* überhaupt auf Arabisch vorlag, ist nicht sicher, Handschriften haben sich jedenfalls nach unserer Kenntnis nicht erhalten.²⁹ So kommt es, dass offenbar nicht vor der Mitte des 13. Jahrhunderts an eine griechisch-lateinische Übersetzung zu denken war. Jedenfalls fehlt noch 1255 in zwei wichtigen Pariser Universitätsdokumenten jeder Hinweis auf das Werk: Weder findet die *Politik* im Statut der Artes-Fakultät, das sämtliche anderen damals bekannten Aristotelesschriften auflistet, Erwähnung,³⁰ noch in der Taxationsliste, in der die an der Universität gebräuchliche Studienliteratur verzeichnet ist.³¹

Wir kennen heute zwei verschiedene Anläufe, die Aristotelische Schrift der westlichen gelehrten Welt zugänglich zu machen: eine vollständige Version, die bereits in den Handschriften Wilhelm von Moerbeke (ca. 1220-1286) zugeschrieben wird und nicht vor 1260/1264 entstanden sein dürfte³², und eine Teilübersetzung der Bücher I bis II, 11, die etwas älter ist und, obwohl anonym überliefert, ebenfalls Moerbeke zum Urheber zu haben scheint.³³ Dass ein Übersetzer zwei Redaktionen seines Werkes hinterlässt, ist nicht ungewöhnlich³⁴; wir finden eine solche Vorgehensweise bereits bei Boethius, bei Henricus Aristippus, bei Robert Grosseteste und anderen. Wilhelm, der einen Großteil des damals schon vorliegenden *corpus Aristotelicum* noch einmal neu übersetzte bzw. vorhandene Übersetzungen verbesserte, bedient sich auch

²⁷ Grabmann 1941, 9-10 (Nachdruck 1979, 1731-1732).

²⁸ Wieland 1981, 95; Bertelloni 1992, 690-691. Vgl. auch Ullmann 1965.

²⁹ Vgl. Pines 1975; Flüeler 1992, I 10.

³⁰ *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 277-279 (n. 246).

³¹ Ebd., 277 (n. 247); vgl. Flüeler 1992, I 1-2.

³² Bossier 1989 datiert sie aus philologischen Gründen sogar erst auf die erste Hälfte des Jahres 1265, Flüeler 2002, 2, schließt sich dem an. Vgl. auch von Hertling 1914, Grabmann 1941, Dunbabin 1982, Fioravanti 1997, die Übersichten zur Rezeption geben; allerdings sind die Datierungen der älteren Literatur häufig überholt.

³³ Michaud-Quantin 1961, XII; Dondaine/Bataillon 1971, A44.

³⁴ Vgl. Söder 2002, 259.

sonst bisweilen dieser Zwei-Stufen-Technik. Die Tatsache, dass die Teilübersetzung nur in wenigen Handschriften überliefert ist, spricht dafür, dass sie wohl nur kurze Zeit vor der Vollübersetzung entstanden war und durch den Erfolg der Letzteren überflüssig gemacht wurde. Dennoch lässt sich weder die eine noch die andere genau datieren, und zwar auch nicht durch Heranziehen der ersten *Politik*-Kommentare von Albertus Magnus und Thomas von Aquin als terminus ad quem, denn diese Kommentare sind selbst nur ungefähr chronologisch einzuordnen. Nach heutigem Stand der Forschung ist das Thomanische Werk nicht, wie früher vermutet, fast gleichzeitig mit der Moerbeke-Übersetzung entstanden, sondern erst etwa 1269-1272.³⁵ Außerdem geht, wie die detaillierten Untersuchungen von Dondaine und Bataillon zeigen, Alberts Kommentierung aller acht Bücher der *Politik* derjenigen des Thomas, die nur die Bücher I-III umfasst, voraus, denn offensichtlich stand Thomas die *Politica* Alberts des Großen zur Verfügung, als er selbst daran ging, den Aristoteles-Text zu kommentieren.³⁶ Alberts sogenannte *Politik*-Paraphrase³⁷ stellt den Abschluss seines Großprojekts dar, alle Werke des Aristoteles den Lateinern durch Interpretation und Kommentierung zugänglich machen zu wollen³⁸, worauf die berühmten Schlussworten anspielen:

Ecce hunc librum cum aliis philosophicis et moralibus exposui ad utilitatem studentium [...]. Nec ego dixi aliquid in isto libro nisi exponendo que dicta sunt et rationes et causas adhibendo, sicut nec in omnibus libris phisicis nonquam de meo aliquid dixi, sed opiniones peripateticorum quanto fidelius potui exposui.³⁹

Damit muss Alberts *Politica* später angesetzt werden als seine *Metaphysik*, die er um 1263 verfasst hat.⁴⁰ Wenn sich Roger Bacons Aussage von 1267, »die Philosophie liege jetzt bei den Lateinern vollendet vor«⁴¹ auf den Abschluss

³⁵ Torrell 1995, 248; vgl. auch Flüeler 1992, I 27 und 2002, 2.

³⁶ Dondaine/Bataillon 1971, A8-A10; Torrell 1995, 248.

³⁷ Zur Problematik dieser Bezeichnung vgl. Söder 2004, 135.

³⁸ So das Programm, das sich Albert zu Beginn der *Physik*-Kommentierung vornimmt: »Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles.« (Albertus Magnus, *Physica* I tr. 1 c. 1 [ed. Coloniensis IV/1, 1]).

³⁹ Albertus Magnus: *Politica* VIII c. 6 (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.99va-b/ed. Borgnet VIII, 803). Da eine zuverlässige kritische Ausgabe dieses Textes noch nicht vorliegt und die Drucke des 17. und 19. Jahrhunderts (Jammy bzw. Borgnet) sehr fehlerhaft sind, zitiere ich nach der Berliner Handschrift aus dem 13. Jahrhundert; die Borgnet-Referenz dient zur Orientierung. – Vgl. zur Datierung Dondaine/Bataillon 1971, A8.

⁴⁰ Geyer 1960, VII-VIII; Anzulewicz 1999, 16.

⁴¹ Roger Bacon: *Opus tertium*, ed. Brewer 30: »philosophia jam data sit Latinis, et completa, et composita in lingua Latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor eius. [...] et adhuc vivit, et habuit in vita sua auctoritatem, quod nunquam homo habuit in doctrina.«

von Alberts Aristoteles-Projekts bezieht, wie allgemein angenommen, so könnte der *Politik*-Kommentar zwischen 1264 und 1267 entstanden sein.⁴²

3. Natur und Politik

Francisco Bertelloni hat herausgearbeitet, dass sich im politischen Denken Alberts des Großen zwei Phasen unterscheiden lassen: eine vor und eine nach seinem Bekanntwerden mit der Aristotelischen *Politik*.⁴³ Sowohl über die auf Boethius und Cassiodor zurückgehende Tradition als auch über den Prolog des Eustratius zugeschriebenen Kommentars zur *Nikomachischen Ethik* war ihm die Dreiteilung der praktischen Philosophie in (Individual-)Ethik, Ökonomik und Politik geläufig. Bedenkt man aber, dass hinsichtlich des Gegenstands von Ökonomik und Politik nur sehr unzureichende Vorstellungen kursierten, so stellt sich das Problem, wie die drei Teile systematisch miteinander zusammenhängen. Zwar gibt die *Nikomachische Ethik*, die seit der Übersetzung durch Robert Grosseteste 1246 vollständig vorliegt, einige Hinweise auf die Politik, doch liefert sie noch nicht den entscheidenden Schlüssel. Dementsprechend versucht Albert noch 1250/1252 in *Super Ethica* das Einheitsmoment der praktischen Disziplinen zu bestimmen, indem er zwei formale Hinsichten unterscheidet: Die Ethik liefert sowohl der Ökonomik als auch der Politik die Prinzipien und fungiert mithin prinzipientheoretisch als Klammer der praktischen Philosophie; die Politik – verstanden als Wissenschaft von der Gesetzgebung – behandelt die Gesetze als Zwangsmittel zur Durchsetzung des sittlich Guten im individualetischen wie im ökonomischen Bereich und kann somit als instrumentelles Band der praktischen Philosophie verstanden werden.

Die eigentliche Wiedergewinnung der Dimension des Politischen jedoch gelingt erst in dem Augenblick, da der Quellentext zur Verfügung steht. Die berühmte Aussage aus *Politik* I, 2 (1253a2-3) ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον wird Albert – und wenig später auch Thomas von Aquin – zum Dreh- und Angelpunkt ihres Politikverständnisses: Das Politische gehört zur Natur des Menschen, der Mensch ist nicht vollständig erfasst, wenn diese Dimension ausgeblendet bleibt. Zwanzig Jahre früher, noch vor dem Beginn der Aristoteles-Kommentierungen, hatte Albert in der voluminösen Summe *De homine* es unternommen eine Anthropologie zu entwerfen, welche zwar die damals neuesten Kenntnisse der Naturphilosophie *in extenso* berücksichtigt, in der aber die Sphäre des Sozialen oder gar Politischen gänzlich fehlt. Nun geht ihm bei der Lektüre der *Politik* auf, dass dieser Ansatz zu kurz greift: Zwar ist in *De homine* der Teilbereich des Animalischen mit nie gekannter Gründlich-

⁴² Dondaine/Bataillon 1971, A8.

⁴³ Bertelloni 1992, 690-699.

keit behandelt und bei der Erörterung des Intellekts auch über das »Göttliche im Menschen« gesprochen worden, aber das, was nach Aristoteles im eigentlichen Sinn human ist, fehlt. Dagegen bekennt Albert nun, eingedenk des Aristotelischen Diktums, der Apolitische sei »entweder ein Tier oder ein Gott« (1253a29):

Nichts ist im Leben des Menschen so natürlich wie die Sozialform des Politischen, denn sie ist Ziel und Erfüllungsgestalt aller Sozialbeziehungen. Das nämlich, worin für jedes Wesen seine Erfüllungsgestalt liegt, nennen wir seine Natur.⁴⁴

Die reichhaltige Natur des Menschen kennt viele verschiedenartige soziale Beziehungsfelder und dementsprechend viele verschiedene Zwecke; sie alle aber münden ein in die Sozialform des Politischen (*communicatio civilis*), in der allein das Humane erst seine eigentliche Erfüllung findet. Der Begriff *communicatio*, der als terminus technicus so etwas wie eine »feste Form sozialer Interaktion« meint, beschreibt die Sozialnatur des Menschen, die sich aus seiner Vernunft- und Sprachbegabung herleitet. Zwar haben auch manche Tiere ein Äquivalent zu sozialer Interaktion, doch unterscheidet sich die menschliche Kommunikation davon wesentlich:

Fest steht, dass durch die sinnvolle Einrichtung der Natur *allein der Mensch* vor allen anderen *Lebewesen* bedeutungshaltige *Sprache besitzt*, durch die [...] der Mensch dem Mitmenschen seine Empfindungen und seine Gedanken kommunizieren kann.⁴⁵

Die sprachliche Kommunikation bildet das Fundament aller Sozialbeziehungen, die sich in familiäre, das heißt nicht-öffentliche, und »zivile, also öffentlich, einteilen lassen. In der nicht-öffentlichen Sphäre des Hauses, die dadurch charakterisiert ist, dass die Mitglieder täglich »Speise, Feuer und andere lebensdienliche Güter miteinander teilen«⁴⁶, findet Albert mit Aristoteles zwei ganz verschiedene Sozialbeziehungen vor:

⁴⁴ Albertus Magnus: *Politica* I c. 1 (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.2rb/ed. Borgnet VIII, 13a): »vite hominis nihil est ita naturale sicut communicatio civilis, quia finis est et complementum omnium communicationum. Hoc enim dicimus esse naturam uniuscuiusque, in quo complementum sui est.«

⁴⁵ Ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.2va/ed. Borgnet VIII, 14a): »constat autem quod per ordinationem nature *solus homo supra omnia animalia habet sermonem* significativum, per quem [...] homo communicet homini suos affectus et suos conceptus.« – Durch die Kursivierung wird der in Alberts Erklärung eingewobene Aristotelische Wortbestand hervorgehoben.

⁴⁶ Ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.1vb/ed. Borgnet VIII, 10b-11a): »illi qui sunt in eadem familia domus, necesse est quod omni die communicent sibi et in cibo et in igne et in aliis que ad usum vite pertinent.«

Die Mann-Frau-Beziehung hat ihre biologische Grundlage darin, dass der Mensch nicht nur Vernunft- und Sozialwesen ist, sondern – wie die anderen Lebewesen auch – *animal naturaliter coniugale*, d.h. von Natur auf Fortpflanzung angelegt ist.⁴⁷ Der mit dieser Wesensausstattung von der Natur gesetzte und auf ein Gut ausgerichtete Endzweck (*extremum in bono*) ist die Erhaltung der Art, indem die Eltern ein Wesen hinterlassen, das den Erzeugern selbst gleich ist. Die damit gegebene Aufhebung der individuellen Endlichkeit in der sich dauerhaft erhaltenden Art deutet Albert emphatisch als allgemeines Streben nach dem »Göttlichsein«.⁴⁸ Überformt aber wird diese rein biologische Funktion durch eine soziale Aufgabenzuweisung: Der Familienvater ist die nach außen sichtbare Identifikationsfigur des Hauses; mit ihm interagiert die Frau des Hauses in ehelicher Gemeinschaft (*matrimonialis communicatio*), die hier nicht unter dem Aspekt der Fortpflanzung gesehen wird, sondern als ein Sich-Kümmern um die häuslichen Angelegenheiten.⁴⁹

War der primäre Naturzweck der Mann-Frau-Beziehung die Arterhaltung, so besteht die Herr-Knecht-Beziehung nach Albert um der Wohlfahrt des Individuums (*propter salutem individui*) willen. Auch diese *communicatio* besteht von Natur und dient der Sicherung der Güter Überleben und Gut-leben.⁵⁰ Da es sich wieder um eine allgemeine Naturordnung handelt, legt Albert Wert darauf, dass das Herr-Knecht-Verhältnis nicht willkürlich mit faktisch bestehenden Herrschaftsstrukturen identifiziert wird. Wenn vom »Herrn von Natur« und vom »Sklaven von Natur« gesprochen wird, dann ist damit stets eine begriffliche Abstraktion gemeint, wonach »Herr derjenige ist, der intellektuell mit Weisheit und Klugheit ausgestattet, in angemessener Weise über all die Güter Anordnungen trifft und verfügt, durch welche die zum Haus gehörige Familie am besten den ihr zukommenden bestmöglichen Endzustand erlangen kann.«⁵¹ Dementsprechend meint der Begriff »Sklave von Natur« jemanden, »der nicht mit solchem Geist begabt ist, der aber dennoch Gebot und Weisung des Herrn aufnehmen und mit seiner Körperkraft all das

⁴⁷ Vgl. Aristoteles: *Politik* I, 1 (1252a26-31).

⁴⁸ Albertus Magnus: *Politica* I c. 1 (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.1va/ed. Borgnet VIII, 9a): »hoc enim est esse divinum quod omnia appetunt propter conservationem speciei.«

⁴⁹ Vgl. ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.1vb/ed. Borgnet VIII, 11a): »necesse est in ea [sc. domo] esse mulierem que matrimoniali communicatione communicat preeminenti [sc. patrifamilias]. De qua dicit salomon quod »considerat semitas domus sue et panem otiosam non comedit« et aristoteles in rethorica quod »mulieris bonum est operosam esse.«

⁵⁰ Ebd.: »servus et dominus sine invicem esse non possunt ut attingant bonum despotice in communicatione yconomice, quod est in conservatione vivere et bene vivere familie.«

⁵¹ Ebd.: »Dominus enim est qui secundum mentem sapientia et prudentia peditus convenienter preordinat et disponit per quecumque familia que ad domum pertinet optime potest devenire ad sue virtutis optimum et extremum.«

ausführen kann, was in Bezug auf die ökonomische Interaktion zum Leben und Gut-leben gehört.«⁵²

Die nächste Sphäre der Sozialität hat bereits öffentlichen Charakter: es ist die Dorfgemeinschaft (*communicatio vici*). Sie hat sich, wie Aristoteles schreibt, aus einer Ansammlung mehrerer Häuser gebildet, die durch verwandtschaftliche Beziehungen miteinander verbunden sind (1252b16-18). Daraus folgert Albert, dass auch diese Sozialform von Natur aus besteht, da »der Mensch durch Menschenliebe sich zu den Seinen hingezogen fühlt.«⁵³

Vollendet jedoch wird die Sozialnatur des Menschen erst in der *civitas*, denn nur sie sichert durch Arbeitsteilung jene Vielfalt der Mittel, die zur Aufrechterhaltung nicht nur des Lebens, sondern eines guten Lebens erforderlich sind. Zustimmung zitiert Albert Avicenna, wonach »nur das Leben des Menschen schlechter ist, als es sein kann« – das Leben des Menschen ist nicht »festgestellt«, sondern es ist ihm aufgegeben, und nur in der Gemeinschaft mit anderen gelingt es tatsächlich, nicht nur das Leben zu fristen, sondern ein gutes Leben zu führen:

Damit keine Annehmlichkeit fehle, entstand das Gemeinwesen aus Einzeldörfern, in denen sich Niederlassungen verschiedener Handwerker finden: der Gerber, Tuchmacher, Zimmerleute, Bäcker. Um gut zu leben, müssen die Bürger einander an den verschiedenen Leistungen teilnehmen lassen.⁵⁴

Damit erweist sich die bürgerschaftliche oder politische Sozialform (*communicatio civilis sive politica*) als »in höchstem Maße natürlich« (*naturalissima*), da sie zum Gut-leben unverzichtbar ist und auf das Gut-leben alle anderen Naturzwecke hingeordnet sind:

Die bürgerschaftliche Sozialform ist Zweck aller Sozialbeziehungen, die Mittel zur Erreichung des naturgemäßen Zweckes des Menschen sind. [...] Die bürgerschaftliche Sozialform ist deshalb Zweck aller anderen Sozialbeziehungen und somit das [zu erstrebende] Beste, weil alle anderen auf sie hingeordnet

⁵² Ebd.: »Servus autem est per naturam qui tali mente non peditus est, potest tamen suscipere preceptum et instructionem domini et viribus corporis exequi omnia que pertinent ad vivere et bene vivere communicationis yconomice.«

⁵³ Ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.2ra/ed. Borgnet VIII, 12a): »communicatio vici [...] est item naturalis homini secundum quod homo per philanthropiam coniungitur suis.« – Durch Homoioteleuton ist in der herangezogenen Handschrift ein Halbsatz ausgefallen, so dass sich dort die Charakterisierung auf die Hausgemeinschaft zu beziehen scheint. Die im Text folgenden Erläuterungen sprechen aber dagegen, so dass ich die richtige Lesart dieser Stelle ausnahmsweise im gedruckten Borgnet-Text sehe.

⁵⁴ Ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.2rb/ed. Borgnet VIII, 12b): »dicit avicenna in suo libro da animalibus quod vita hominis solius est peior quam esse potest. unde ut nullum desit commodum facta est [sc. civitas] ex vicis in quibus sunt habitationes diversorum artificum, scilicet coriariorum, fullonum, fabrorum, panificum. in quibus necesse est quod cives communicent ad bonam vitam.«

sind. Folglich ist sie in höchstem Maße natürlich. [...] Das sagt Aristoteles an der Stelle: *Sie ist Zweck jener* (»sie« meint »die bürgerschaftliche Sozialform«, »jener« meint »der anderen Sozialbeziehungen«). *Der Zweck besteht aber immer von Natur* (»Natur« steht im Ablativ). Nichts nämlich ist für ein Wesen so natürlich wie sein Zweck, denn darin liegt seine Vollendungsgestalt. Demnach ist für das menschliche Leben nichts so natürlich wie die bürgerschaftliche Sozialform, denn sie ist Zweck und Vollendungsgestalt aller Sozialbeziehungen.⁵⁵

Die *communicatio politica* ist der Endzweck, auf den alle anderen sozialen Naturzwecke des Menschen, die Zwecke der ehelichen, der despotischen, der kommunitären Interaktion, als Teilzwecke hingeordnet sind, nur in ihr finden sie ihre letzte Vollendungsgestalt: die Sicherung des guten Lebens. Getrennt von diesem Letztziel verlieren sie ihre Bedeutung und können nur noch homonym als Zwecke angesprochen werden, wie ein steinernen Fuß nur homonym Fuß genannt wird.⁵⁶ Deshalb ist nicht nur jede *civitas* von Natur aus, sondern sie ist von Natur aus – nämlich als Endzweck – vor jedem Einzelzweck. Dies wirft Licht auf die Einheit der drei Teile der praktischen Philosophie: Nicht mehr werden sie durch eine bloß instrumentelle oder abstrakt prinzipientheoretische Klammer zusammengehalten, sondern die Natur erweist sich als der Einheitspunkt, der Individualethik, Ökonomik und Politik gewissermaßen »von innen her«, nämlich als intrinsisch wirkendes Letztziel verbindet: φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν.⁵⁷

Damit ist für Albert klar, dass Politik »Ausdruck einer Tendenz der menschlichen Natur«⁵⁸ ist, und insofern sind Aristotelische Sätze wie *πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν* (1252b30) und *τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ* (1253a2) letztlich als anthropologische Aussagen zu verstehen. Die Wissenschaft von der Politik entspringt der Anthropologie, nicht etwa der Sammlung und Auslegung von Dekreten und Gesetzen. Seiner Natur nach ist der Mensch eine soziales Wesen, nur durch Verwirklichung seiner Sozialnatur kann er ein gutes Leben führen. Damit ist das Politische als Dimension des Humanen wiedergewonnen.

⁵⁵ Ebd. (ed. Borgnet VIII, 13a): »civilis communicatio finis est omnium communicationum que sunt ad finem hominis secundum hominis naturam. [...] communicatio civilis finis omnium aliarum est et optimum cum omnia alia ordinentur ad ipsum. ergo naturalissima est. [...] et hoc dicit aristoteles ibi: *finis enim ipsa illarum*. ipsa, hoc est civilis communicatio; illarum, hoc est aliarum communicationum. *finis autem semper natura est*, et est natura ablativi casus. nihil enim ita naturale sicut finis uniuscuiusque, quia in hoc est complementum. unde vite hominis nihil est ita naturale sicut communicatio civilis quia finis est et complementum omnium communicationum.«

⁵⁶ Vgl. ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.2va/ed. Borgnet VIII, 14b-15a): »Si enim non per se sufficiens est unusquisque ad vitam scilicet et ad bonam vitam, ille segregatus a communicatione civili similiter aliis partibus, segregatis scilicet a suis totis se habebit, quod scilicet non dicetur homo vel domus nisi equivoce, quia virtutem et actum hominis et domus non habet sicut nec pes lapideus nec manus.«

⁵⁷ Vgl. Bertelloni 1992, 696.

⁵⁸ Bertelloni 1992, 697.

4. Politik als Lebensform?

Fragt man sich nach der wissenschaftssystematischen Verortung der Politik, so hilft bei mittelalterlichen Kommentaren ein Blick in die Prologe, denn in ihnen ist der Verfasser noch nicht an den auszulegenden Text gebunden, sondern hat die Aufgabe, allererst den Boden für das Textverständnis zu bereiten, indem die zu kommentierende Schrift in den Kosmos des vorhandenen Wissens eingeordnet wird.⁵⁹

Liest man unbefangen die Einleitungspassage des *Politik*-Kommentars bei Albertus Magnus, so wird man überrascht vom Ausgangspunkt, den der Kölner Meister wählt: Es wird dort viel von der Vernunftseele und vom Intellekt geredet, von ihrer Unsterblichkeit, von der Unvergänglichkeit der Wahrheit. Den Eingang bildet ein Zitat aus Ptolemaios' *Almagest*: »Nicht tot ist, wer Wissen verlebendigt hat, nicht arm ist, [...] wer Verstand besessen hat.«⁶⁰ Das Wort wird ganz im Sinne von Alberts Intellektlehre und Anthropologie durch al-Fârâbî erläutert:

Alle Philosophen haben die Wurzel der Unsterblichkeit der Seele im *intellectus adeptus*⁶¹ gesehen; kraft dieses Intellekts nämlich streckt sich die [menschliche] Vernunftseele nach den Prinzipien der unvergänglichen Wahrheit aus. Was aber Träger der unvergänglichen Wahrheit ist, kann selbst nicht sterblich sein.⁶²

Zur Bekräftigung wird ein Argument aus der *Nikomachischen Ethik* herangezogen – »etwas, das einem anderen inhäriert, inhäriert diesem nach Maßgabe des Inhärierten« – und auf das Verhältnis Intellekt/Wahrheit angewendet: »Wenn also die unvergängliche Wahrheit dem *intellectus adeptus* inhäriert, dann muss dieser selbst unvergänglich sein«⁶³ Damit ist zugleich die Begründung für den

⁵⁹ Vgl. Bertelloni 1988; Cheneval/Imbach 1993.

⁶⁰ Albertus Magnus: *Politica* I c. 1 (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.1ra/ed. Borgnet VIII, 6a): »Ptolomeus in almagesti dicit, quod non est mortuus, qui scientiam vivificavit, nec fuit pauper, qui intellectui dominatus est, sive qui intellectum possedit.«

⁶¹ Der *intellectus adeptus* ist nach al-Fârâbî, *De intellectu et intelligibili* 9 (ed. Gilson 121), jener Verstand, der aus der Möglichkeit zur Verwirklichung geführt wurde und durch Habitualisierung eine dauernde Verbindung mit der unvergänglichen Wahrheit eingegangen ist, die nicht mehr verloren geht.

⁶² Albertus Magnus: *Politica* I c. 1 (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.1ra/ed. Borgnet VIII, 6a): »Ratio autem dicti est quod dicit alfarabius in libro de intellectu et intelligibili, quod omnes philosophi radicem immortalitatis anime posuerunt in intellectu adepto; secundum enim illum intellectum extendit se anima rationalis ad principia incorruptibilis veritatis. nec potest esse quod mortale sit, quod subiectum est incorruptibilis veritatis.« – Zu Alberts Lehre vom menschlichen Intellekt vgl. Söder 2005, 368–397.

⁶³ Albertus Magnus: *Politica* I c. 1 (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.1ra/ed. Borgnet VIII, 6a): »Quia dicit Aristoteles in VI ethicorum, quod unumquodque quod in aliquo est, est in eo secundum potestatem eius cui inest et non secundum potestatem eius quod inest; et ideo si incorruptibilis veritas est in intellectu adepto, oportet quod et ipse incorruptibilis sit.«

zweiten Teil des Ptolemaios-Zitats gefunden: Wenn Armut der Mangel an Selbstsuffizienz ist, dann kann derjenige, der im Besitz des unsterblichen Intellekts ist, nicht arm sein, denn er verfügt ja über sämtliche Güter, die die Wahrheit schenken kann, und ist damit sowohl im Hinblick auf das praktisch-politische wie auf das theoretische Glück autark.⁶⁴

Mit dem Stichwort der *felicitas politica* taucht zum ersten Mal ein Begriff auf, der in die Thematik der *Politik* führen könnte, doch verfolgt Albert diesen Gedanken hier nicht weiter, sondern fährt fort: »Isaak [Israeli] schreibt im *Buch der Definitionen*, als Platon die Philosophie definieren wollte, habe er gesagt: die ursprüngliche Definition von Philosophie lautet »Selbsterkenntnis«.⁶⁵ Diese Wendung präzisiert, was mit der These von der Glücks-Autarkie der Vernunftwesen gemeint ist: nicht in der Vielwisserei besteht das Glück, nicht in der Zerstreuung und Hingabe an alle möglichen Wissensgegenstände, sondern in der Sammlung und Rückbesinnung auf sich selbst. Damit ist allerdings nicht einer Absage an das Wissen der Welt das Wort geredet, im Gegenteil: wahre Selbsterkenntnis ist nicht weltlos, sondern in der Lage, alle Wissensgegenstände auf die einende Mitte des – neuzeitlich gesprochen – Erkenntnissubjekts zu beziehen. In der Selbsterkenntnis finden alle Wissensgegenstände zu einer geordneten Einheit zusammen; *scientia* als objektives Wissen und als Habitus der Seele konvergieren. Somit ist das Wort von der Selbsterkenntnis auch als Interpretament des Ausgangssatzes zu lesen: »Nicht tot ist, wer Wissen verlebendigt hat.« Das hier anklingende Ideal des »lebendigen Wissens« beinhaltet die Aspekte von (1) Objektivität, (2) Subjektivität, (3) Systematizität und (4) Unsterblichkeits-Garantie.

(1) Der Aspekt der Objektivität ist ein Reflex auf die Erfahrung des großen Wissenstransfers und der Entdeckungen des 12. Jahrhunderts: Überall kann Wissen gewonnen werden, alle Bereiche der Wirklichkeit sind des Wissens wert, gerade in seiner schriftlich objektivierten Form überschreitet es Länder, Kulturen und Zeiten; nicht zufällig werden in der Einleitungspassage mit Ptolemaios, al-Fârâbî, Aristoteles und Isaak Israeli Autoritäten des Wissens aus drei verschiedenen Kulturkreisen genannt. (2) Wissen kann aber nur dann nützen, wenn es auch tatsächlich gewusst wird, also in einer Seele – modern gesprochen: im Subjekt – seinen Sitz hat. (3) Dieses Subjekt bringt Ordnung und Einheit in die Vielheit des Wissens, gemäß dem Aristotelischen Diktum: »Aufgabe des Weisen ist es Ordnung zu schaffen.«⁶⁶ Somit folgt der Gedanke der Systematizität von Wissen direkt aus seiner Objekt- wie Subjektgebunden-

⁶⁴ Ebd.: »Hec est etiam causa quod talis pauper esse non potest, quia cum pauper sit non sufficiens sibi, et talis ex possessione et superpositione et pulcrorum et bonorum omnium sibi sufficiat ad utramque felicitatem, politicam scilicet et contemplativam, pauper esse numquam potest.«

⁶⁵ Ebd.: »Dicit autem ysaac in libro de diffinitionibus, quod plato diffiniens philosophiam dixit, quod prima philosophie diffinitio est sui ipsius cognitio.«

⁶⁶ Aristoteles: *Metaphysik* I, 2 (982a18).

heit. (4) Ein solches umfassendes Wissen ist nicht mehr nur Erkenntnis einzelner Teilwahrheiten, sondern als systematisch geordnetes erfasst es die Wahrheit in ihrer Grundstruktur selbst. Mögen auch manche Einzelheiten nicht gewusst werden, so hat ein geordnetes Wissen Zugriff auf das Ganze der Wahrheit. Genau dieser Zugriff verbürgt die Transzendierung des Wissenssubjekts aus dem Bereich des Vergänglichen in die Unvergänglichkeit. Darin erblickt Albert seine Aufgabe: er will durch eine umfassende Wissenssynthese dem Leser eine Hilfestellung geben zur Einswerdung mit der Wahrheit.

In der Rückwendung auf sich geht dem Erkenntnissubjekt auf, dass wahre Selbsterkenntnis nicht in der isolierten Betrachtung des eigenen Wesens allein bestehen kann, sondern auch die Sphären umgreifen muss, in die das Subjekt eingelassen ist: die familiäre Hausgemeinschaft und die öffentlich-politische Gemeinschaft, denn auch diese Sozialbeziehungen sind Ausdruck der menschlichen Natur.⁶⁷ Dem ersten Bereich, der Selbsterkenntnis des Individuums rein für sich, wird als philosophische Disziplin die Ethik zugeordnet, welche die beiden Lebensformen Theorie und Praxis (letztere hier nicht ganz aristotelisch aufgefasst als Praxis des *Individuums*) behandelt.⁶⁸ Die Sozialbeziehungen hingegen behandelt die *Politik* (als Schrift), deren erstes Buch der Wissenschaft von der Ökonomik gewidmet ist, die weiteren der Politik (als Wissenschaft) im engeren Sinn. Erst so wird das Feld des moralischen Wissens – und damit die angestrebte Selbsterkenntnis – vollständig.⁶⁹ Dreh- und Angelpunkt aller Disziplinen der praktischen Philosophie ist das Ideal des *homo perfectus*, dessen Vollkommenheit die drei konzentrischen Sphären des individuellen Wesens, der personalen mitmenschlichen Beziehungen und der öffentlichen, bürgerlich-politischen Praxis umfasst.⁷⁰

Spätestens an dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wie Albert die beiden Lebensentwürfe des βίος θεωρητικός und des βίος πολιτικός zueinander in Beziehung setzt. Das im Proömium des *Politik*-Kommentars entwickelte

⁶⁷ Albertus Magnus: *Politica* I c. 1 (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.1ra/ed. Borgnet VIII, 6a-b): »Est autem hominis consideratio triplex secundum naturam, scilicet in se ipso, in domo, et in civitate.«

⁶⁸ Ebd. (ed. Borgnet VIII, 6b): »In se ipso cognoscitur in passionibus, operationibus et contemplatione, et sic cognitio hominis determinata est in ethicis, ubi determinavit aristoteles de virtute morali et contemplativa, et felicitate morali et contemplativa.«

⁶⁹ Ebd.: »Sed quia alia est virtus hominis, et alia virtus civis, ut dicit aristoteles in .v. ethicorum [=1130b28], et in unoquoque extremum in bono est virtus eius, ut dicit idem in .iii. ethicorum, ideo ad perfectionem hominis in virtute, quia homo animal est naturaliter coniugale et civile, ideo post perfectionem ethicorum, quibus docetur virtus hominis in se ipso et utraque felicitas, moralis scilicet et contemplativa, oportuit suscipere hoc negotium, ut perfecte traderetur moralis scientia: et hoc est causa suscepti operis.«

⁷⁰ Ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.1ra/ed. Borgnet VIII, 6b): »In hoc enim sufficientia est moralis doctrinae, quando ostensum est qualiter homo est in virtute perfecta secundum se, et in domo, et in civitate.«

komprehensive Wissensideal gibt bereits einen Hinweis darauf, dass für Albert die θεωρία, die letztlich in einer ομοίωσις τῷ θεῷ gipfelt, den Vorrang vor der πρᾶξις besitzt. Er vertritt damit eine Spielart der Dominanztheorie, die darauf zielt, das praktisch-politische Leben zwar als originären Ausdruck der menschlichen Natur anzuerkennen, es aber im Sinn der angesprochenen Selbsttranszendierung letztlich hinter sich zu lassen. Bei der Kommentierung der Stelle, dass der apolitisch Lebende entweder »schlechter oder besser als ein Mensch« (1253a3-3), »entweder ein Tier oder ein Gott« (1253a27-29) sein muss, macht er aus seiner Vorliebe kein Hehl: »Besser als ein Mensch« ist jemand, wenn er auf einen göttlichen Zustand zuschreitet und der menschlichen Gemeinschaft nicht bedarf.«⁷¹ Für diese »Gottwerdung« bringt er Beispiele aus einer lateinischen Bearbeitung des Alexanderromans:

Didymus erzählt: Der König der Brahmanen war durch philosophische Er-tüchtigung soweit fortgeschritten, dass er, um nicht von Besuchern gestört zu werden, mit niemandem verkehren wollte. Ähnliches erzählt derselbe Didymus auch von Diogenes: Dieser ging aus dem Palast [Alexanders] und trug nur einen hölzernen Becher mit sich, um damit Wasser zum Trinken zu schöpfen. Als er in die Einsamkeit floh und sah, wie Hirten mit der bloßen Hand Wasser zum Trinken schöpften, warf er den Becher, den er bei sich hatte, weg mit den Worten: Ich wusste nicht, dass die Natur mir einen Becher zur Verfügung gestellt hat. Als er nun in der Einsamkeit weilte und den Lauf der Sterne beobachtete, versprach ihm Alexander vieles, wenn er nur wieder mit ihm in den Palast zurückkehrte. Ihm antwortete Diogenes: Du kannst mir nichts bieten, was der Freude der Philosophie gleichkommt.⁷²

Hier, wie auch an den entsprechenden Stellen der *Ethik*-Kommentare Alberts⁷³, wird deutlich, dass für Albert die eigentlich Aufgabe der Philosophie darin besteht, den Menschen aus dem bloß Menschlichen hinüberzuführen zum Göttlichen. So wird zwar, wie herausgearbeitet, die Dimension des Politischen als genuiner Bereich der ἀνθρώπινα anerkannt, aber um des höheren Zieles der auf das Göttliche gerichteten Kontemplation willen sogleich wieder relativiert. Die Attraktivität der Beschäftigung mit der Politik liegt für Albert nicht darin, ein *Handlungsfeld* neu erschlossen zu haben, sondern ein *Theorie-*

⁷¹ Ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.2rb/ed. Borgnet VIII, 13b): »Melior est quam homo si proficit in aliquid divinum et homana communicatione non indiget.«

⁷² Ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.2va-b/ed. Borgnet VIII, 15a): »deus si sicut dicit didimus bragmanorum rex probitate philosophie sic profecit quod ne impediretur a frequentantibus nulli communicare voluit. sicut dicitur de dyogene ab eodem didimo quod exiens de palatio solum ciphum ligneum in sinu portavit quo aquam hauriret ad bibendum; et cum fugeret ad solitudinem et videret pastores bibere haustu manus proiecit ciphum quem portaverat dicens: nescivi quod natura mihi ciphum paraverat. et alexandro multa promittenti quod secum rediret ad palatium, cum in solitudine esset et observaret cursus astrorum, respondit quod nihil simile offerre posset delectationi philosophie.«

⁷³ Vgl. Müller 2001.

feld, ohne welches die Philosophie unvollständig wäre. Das Politische wird von Albert, kaum dass es erneut entdeckt ist, als letztgültiger Lebensentwurf auch schon wieder preisgegeben.

Unter den Kommentatoren der *Politik* sind Albert in diesem Punkt die wenigsten gefolgt. Bereits Thomas von Aquin, dessen Auslegung derjenigen Alberts zeitlich wohl am nächsten steht und von ihr abhängig ist, schließt sich nicht dem komprehensiven Wissenschaftsideal seines Lehrers an, das sich aus neuplatonischen Motiven griechischer, lateinischer und arabischer Provenienz speist. Zwar gesteht er zu, dass es »von allem, was durch die Vernunft erkannt werden kann, auch eine Wissenschaft geben muss«, damit die »menschliche Weisheit, die Philosophie genannt wird, zur Vollkommenheit gelangt«; insofern ist die Politik eine notwendige Wissenschaft.⁷⁴ Doch fehlen bei ihm Überlegungen, die auf die Einswerdung des Erkennenden mit der Wahrheit und eine $\delta\mu\acute{o}\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \tau\hat{\omega}\ \theta\epsilon\acute{\omega}$ abzielen.

Für Albertus Magnus stellt die Kommentierung der *Politik* den Schlussstein seines monumentalen Aristoteles-Projekts dar, mit dem er das philosophisch-wissenschaftliche Wissen *in cumulo* darzustellen beabsichtigte. Dass ausgerechnet die *Politik* diesen Abschluss bildet, könnte man als Parallele zu Ibn Sînâ sehen: In dessen Enzyklopädie finden wir das, was man politische Wissenschaft nennen mag, als Fortsetzung der Metaphysik; ein Schema, dem auch Alberts Zeitgenosse Roger Bacon folgt.⁷⁵ Dennoch ist die Tatsache, dass bei Albert chronologisch auf den *Metaphysik*-Kommentar jener zur *Politik* folgt, sicherlich äußeren kontingenten Umständen geschuldet: der Text stand vorher schlicht nicht zur Verfügung. Systematisch hingegen wird das Wissen nach Albert nicht durch die Politik vollendet, sondern durch die Erkenntnis des Einen und Ersten, aus dem alles Wissen und alles Seiende hervorgeht. So ist es nur konsequent, dass Albert sein Aristoteles-Projekt mit einem fremden Zierat krönt: er kommentiert in der Folge noch den *Liber de causis*.

Mag also die Politik nicht eigentlich die Vollendung des Wissens sein, so ist ihre Kenntnis doch unerlässlich für den *homo perfectus*, und so müht sich der Kommentator redlich, Seite für Seite zu interpretieren. Es handelt sich dabei freilich, wie in der Forschung festgestellt wurde, um eine eher konventionelle Auslegung⁷⁶ ohne großartige spekulative Höhenflüge, die – ungewöhnlich für Albert – merkwürdig textimmanent bleibt. Es scheint, als fürchte der sonst so

⁷⁴ Thomas von Aquin: *Sententia libri Politicorum* I, prol. (ed. Leonina XLVIII, A69): »Ex his igitur quae dicta sunt circa doctrinam politicae, quam Aristoteles in hoc libro tradit, quatuor accipere possumus. Primo quidem necessitatem huius scientiae. Omnium enim quae ratione cognosci possunt, necesse est aliquam doctrinam tradi ad perfectionem humanae sapientiae quae philosophia vocatur. Cum igitur hoc totum quod est civitas, sit cuidam rationis iudicio subiectum, necesse fuit ad complementum philosophiae de civitate doctrinam tradere quae politica nominatur, idest civilis scientia.«

⁷⁵ Vgl. Flüeler 1992, I 10-13.

⁷⁶ Dunbabin 1982.

exkursfreudige und streitbare Denker eine direkte Konfrontation der Aristotelischen Lehre mit den Gegebenheiten des 13. Jahrhunderts, wenn er am Ende des Werkes sagt:

Nicht ich selbst habe in diesem Buch etwas gesagt, ich habe lediglich den Text ausgelegt und Gründe und Ursachen angeführt. So habe ich es ja auch in allen naturphilosophischen Büchern gehalten: Niemals habe ich etwas von meiner eigenen Ansicht zum Ausdruck gebracht habe, sondern die Auffassungen der Peripatetiker so getreu wie möglich ausgelegt.⁷⁷

Was die *libri physici* angeht, so handelt es sich hier um eine reine Schutzbehauptung, die nicht durch die Tatsachen gedeckt ist. Natürlich finden sich in der *Politik* Lehren, die im 13. Jahrhundert durchaus Anstoß erregen können. Deshalb reicht es nicht, den Peripatetikern oder Aristoteles den »Schwarzen Peter« zuzuschieben, soll nicht die ganze Anstrengung der Aristoteles-Kommentare in ein schiefes Licht geraten. Deshalb hebt Albert zu einer großen Exkulpation des Philosophen an:

Ich bitte alle Leser genau zu beachten, dass in diesem Werk nur von freiwilligen menschlichen Taten gehandelt wird, die, wie Aristoteles [...] sagt, niemals auf eine einheitliche gemeinsame Regel gebracht werden können [...].⁷⁸

Der Gegenstand der Politik lässt also – dies ist natürlich ganz auf der Linie des Aristoteles – nur eine umrisshafte Erkenntnis zu, der Einzelfall mag durchaus abweichen. Aber die Verteidigungslinie wird noch weiter ausgezogen:

Er [Aristoteles] hat sich [in der *Politik*] am stärksten an den Gemeinwesen der Orientalen und Ägypter orientiert, die schon immer dem unsaubersten Geschlechtsverkehr und dem unsaubersten Götzendienst huldigten, wie sie es ja auch heute noch tun. Und damit bringt Aristoteles nicht seine eigene Überzeugung zum Ausdruck, sondern referiert nur, wie solche Völker ihr Gemeinwesen eingerichtet haben.⁷⁹

⁷⁷ Albertus Magnus: *Politica* VIII c. 6 (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.99vb/ed. Borgnet VIII, 803): »Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo; sicut nec in omnibus libris physicis nonquam de meo aliquid dixi, sed opiniones peripateticorum quanto fidelius potui exposui.«

⁷⁸ Ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.99va-b): »et rogo omnes legentes quod attendant quod in hoc libro non tractatur nisi de actibus voluntariis hominum, qui, sicut dicit aristoteles [...] »ad nullam unam regulam communem redigi unquam potuerint [...].«

⁷⁹ Ebd. (MS Berlin SBPK lat. fol. 879 f.99vb): »Et maxime sequitur polytias orientalium et egiptiorum, qui semper immundissimi fuerunt coitus et immundissimi cultus, sicut hodie sunt. nec aristoteles dicit de se hoc, sed recitat qualiter tales gentes polytias suas ordinaverunt« – Vgl. Fioravanti 1979.

Fast zwei Jahrzehnte nach Beginn des Aristoteles-Projekts sieht sich Albert offenbar heftigsten Angriffen ausgesetzt, die ihn zwingen, sein Werk und den von ihm ausgelegten Philosophen mit aller Schärfe zu verteidigen:

Ich sage dies wegen einiger geistesstumpfer Leute, die – um sich über ihre Stumpfheit hinwegzutrusten – in den Schriften nichts anderes suchen, als was sie bekritteln können. [...] Solche Leute haben den Sokrates getötet, Platon aus Athen in die Akademie verjagt, dem Aristoteles nachgestellt und auch ihn aus Athen wegzugehen gezwungen, wie er selbst sagt: »[...] Ich will nicht, dass die Athener sich ein zweites Mal an der Philosophie versündigen.«⁸⁰

Hier sieht jemand, in die Enge gedrängt, sein Lebenswerk auf dem Spiel: die Implementierung der säkularen Philosophie in eine christliche Lebenswelt. Die Schlussworte des *Politik*-Kommentars Alberts des Großen sind wie ein Wetterleuchten, das auf die großen Lehrverurteilungen von 1270 und 1277 vorausweisen. »Nach kurzen Flitterwochen glauben Theologie und Philosophie nunmehr zu merken, dass ihre Ehe ein Irrtum gewesen ist.«⁸¹

Dennoch fällt Alberts Leistung, die *Politik* als zur menschlichen Natur gehörend herausgearbeitet zu haben, auf fruchtbaren Boden. Mag auch Walter Ullmanns historiographisches Modell eines revolutionären Umbruchs des politischen Denkens im 13. Jahrhundert in manchen Punkten zu einseitig sein,⁸² so lässt sich doch der enorme Einfluss der Aristotelischen *Politik* auf die Staats- und Herrschaftstheorien des Mittelalters und der frühen Neuzeit nicht leugnen. Dass Albert der Große der Wiedergewinnung der Selbständigkeit des Politischen den Weg gebahnt hat, bleibt sein Verdienst.

Bibliographie

- Bertelloni, F. 1988: Die thomatische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 35, 331-352.
- Bertelloni, F. 1992: Die Rolle der Natur in den *Commentarii in libros Politicorum Aristotelis* des Albertus Magnus, in: A. Zimmermann (Hg.): Mensch und Natur im Mittelalter, Berlin, 682-700.

⁸⁰ Ebd. (ed. Borgnet VIII, 804-804): »Et hoc dico propter quosdam inhertes, qui solatium sue inerte querentes nichil querunt in scriptis nisi quid reprehendant. [...] tales socratem occiderunt, platonem de athenis in academiam fugaverunt, in aristotelem machinantes de athenis exire compulerunt exire compulerunt, sicut ipse dicit, »[...] Non consentio attheniensibus bis peccare in philosophiam.«

⁸¹ Gilson ²1954, 605. – Gegen eine so pointierte Charakterisierung versucht Bianchi 1990 die Bedeutung der Verurteilung von 1277 zu relativieren.

⁸² Vgl. die Zusammenfassung der Kritik bei Flüeler 2002, 3-6.

- Bertelloni, F. 1993: Loquendo philosophice – Loquendo theologice. Implicaciones ético-políticas de la Guía del Estudiante de Barcelona (A propósito de una reciente publicación de C. Lafleur), in: *Patristica et Mediaevalia* (Buenos Aires) 14, 21-40.
- Bertelloni, F. 1994: Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240. Zur Deutung des anonymen Pariser Studienplans Hs Ripoll 109, in: *Theologie und Philosophie* 69, 34-73.
- Bertelloni, F. 1998: Zur Rekonstruktion des politischen Aristotelismus (Die Entwicklung der dreigliedrigen *philosophia practica* vor der Rezeption der aristotelischen *libri morales*), in: J. A. Aertsen/A. Speer (Hg.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin, 999-1011.
- Bertelloni, F. 2000: Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernant la *Politique* et leur rôle dans la réception de la *Politique* d'Aristote, in: J. Hamesse/C. Steel (Hg.): *L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge*, Turnhout, 145-169.
- Bianchi, L. 1990: *Il versovo e i filosofi*, Bergamo.
- Birkenmajer, A. 1930: *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XI et au XII siècles*, Warszawa.
- Bossier, F. 1989: Méthode de traduction et problèmes de chronologie, in: J. Brams/W. Vanhamel (Hg.): *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven, 257-294.
- Brams, J. 2005: Der Einfluß der Aristoteles-Übersetzungen auf den Rezeptionsprozeß, in: Honnefelder u.a. (Hg.) 2005, 27-43.
- Burnett, C./Jacquart, D. (Hg.) 1994: *Constantine the African and Alí ibn al-'Abbâs al-Magûsî. The »Pantegni« and related Texts*, Leiden.
- Cheneval, F. 1998: Considérations presque philosophiques sur les commentaires de la *Politique* d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45, 56-83.
- Cheneval, F./Imbach, R. 1993: Einleitung, in: *Thomas von Aquin: Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*, hg., übers. u. eingeleitet von F. Cheneval/R. Imbach, Frankfurt a.M., VII-LXX.
- Dod, B. G. 1982: *Aristoteles Latinus*, in: Kretzmann u.a. (Hg.) 1982, 45-79.
- Dondaine, H.-F./Bataillon, J.-L. 1971: Préface, in: *Thomas de Aquino: Sententia libri Politicorum*, Rome, A3-A66.
- Dunbabin, J. 1982: The Reception and Interpretation of Aristotle's *Politics*, in: Kretzmann u.a. (Hg.) 1982, 723-737.
- Eschmann, I. T. 1956: A Catalogue of St. Thomas's Works, in: É. Gilson (Hg.): *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, 381-437.
- Fidora, A. 2003: Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert, Berlin.
- Fidora, A. 2004: Zum Verhältnis von Metaphysik und Theologie bei Dominicus Gundissalinus, in: M. Lutz-Bachmann u.a. (Hg.): *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout, 67-84.
- Fioravanti, G. 1979: *Politiae Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica Aristotelica*, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Classe di lettere e filosofia)*, III serie, vol. 9, 195-246.

- Fioravanti, G. 1997: La *Politica* aristotelica nel medioevo. Linee di una ricezione, in: Rivista di storia della filosofia, nuova serie 42, 17-29.
- Flüeler, C. 1992: Rezeption und Interpretation der aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter, 2 Bde., Amsterdam/Philadelphia.
- Flüeler, C. 2002: Politischer Aristotelismus im Mittelalter – Einleitung, in: Vivarium 40, 1-13.
- Gilson, É. 1954: La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle, Paris.
- Geyer, B. 1960: Prolegomena, in: Albertus Magnus: Metaphysica, Münster (= editio Coloniensis XVI/1), VIII-XX.
- Grabmann, M. 1941: Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles, München (= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, Phil.-hist. Abt., Bd. 2/10). Nachdruck in: ders.: Gesammelte Akademieabhandlungen, Paderborn 1979, 1725-1800.
- Gregory, T. 1966: L'idea di natura nella filosofia medioevale prima dell'ingresso della fisica aristotelica, in: La filosofia della natura nel medioevo. Atti del Terzo Congresso internazionale di filosofia medievale, Passo dell Mendola (Trento) 31 agosto – 5 settembre 1964, Milano, 27-65.
- Hertling, G. von 1912: Zur Geschichte der Aristotelischen Politik im Mittelalter, in: ders.: Historische Beiträge zur Philosophie, Kempten/München, 20-31.
- Honnfelder, L. 1987: Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgerungen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: J. P. Beckmann u.a. (Hg.): Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg, 165-186.
- Honnfelder, L. 2005: Johannes Duns Scotus, München.
- Honnfelder, L. u.a. (Hg.) 2005: Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, Münster.
- Kretzmann, N. u.a. (Hg.) 1982: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge.
- Kristeller, P. O. 1945: The School of Salerno: Its Development and Contribution to the History of Learning, in: Bulletin of the History of Medicine 17, 138-194.
- Lafleur, C./Carrier, J. 1992: Le «Guide de l'Étudiant» d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII^e siècle, Quebec.
- Lafleur, C./Carrier, J. (Hg.) 1997: L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'Étudiant» du ms. Ripoll 109, Turnhout.
- Lohr, C. 1982: The Medieval Interpretation of Aristotle, in: Kretzmann u.a. (Hg.) 1982, 80-98.
- Müller, J. 2001: Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus, Münster.
- Michaud-Quantin, P. 1961: Praefatio, in: Aristoteles: Politica, translatio prior imperfecta, Bruges/Paris (= Aristoteles Latinus XIX,1), IX-XVIII.
- Minio-Paluello, L. 1972: Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle, in: ders.: Opuscula. The Latin Aristotle, Amsterdam, 189-228.
- Pérez Fernandez, I. 1975: Verbización y nocionización de la metafísica en la tradición latina, in: Estudios filosóficos 24, 161-222.

- Pérez Fernandez, I. 1979: Influjo del árabe en el nacimiento del término latino-medieval ›metaphysica‹, in: J. M. Ayala (Hg.): *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, Bd. 2, 1099-1107.
- Pines, S. 1975: Aristotle's Politics in Arabic Philosophy, in: *Israel Oriental Studies* 5, 150-160.
- Schipperges, H. 1955: Die frühen Übersetzer der arabischen Medizin in chronologischer Sicht, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 39, 53-93.
- Schipperges, H. 1964: Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter, Wiesbaden.
- Schipperges, H. 1999: Constantinus Africanus, in: F.-W. Bautz/T. Bautz (Hg.): *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Herzberg 1999, Bd. 16, 323-325.
- Söder, J. R. 2002: ›Painfully awkward?‹ Die Übersetzungen Platons ins mittelalterliche Latein, in: B. Plachta/W. Woesler (Hg.): *Edition und Übersetzung. Zur wissenschaftlichen Dokumentation des interkulturellen Texttransfers*, Tübingen, 255-262.
- Söder, J. R. 2004: Autorität und Argument. Zur Aristoteles-Rezeption im Mittelalter, in: T. Bein u.a. (Hg.): *Autor–Autorisation–Authentizität*, Tübingen, 131-138.
- Söder, J. R. 2005: Νοῦς θύραθεν. Über Natur und Vernunft im Ausgang von Aristoteles, in: Honnefelder u.a. (Hg.) 2005, 375-398.
- Speer, A. 1995: Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer ›scientia naturalis‹ im 12. Jahrhundert, Leiden.
- Steel, C. 1990: Plato Latinus (1939-1989), in: J. Hamesse/M. Fattori (Hg.): *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve/Cassino, 301-316.
- Sudhoff, K. 1932: Constantin, der erste Vermittler muslimischer Wissenschaft ins Abendland und die beiden Salernitaner Frühscholastiker Maurus und Urso, als Exponenten dieser Vermittlung, in: *Archeion* 14, 359-369.
- Torrell, J.-P. 1995: Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg i. Br.
- Ullmann, W. 1965: *Medieval Political Thought*, Harmondsworth.
- Weijers, O. 1996: *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités*, Turnhout.
- Wieland, G. 1981: *Ethica – scientia practica*. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster.

Spätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua

*Jürgen Miethke**

Dass sich die Gelehrten der scholastischen Universität des Mittelalters geradezu auf Aristoteles stürzten, ihn unermüdlich lasen, auslegten, interpretierten und auf ihre eigene Welt zu ihrer Orientierung anwandten, das ist allgemein bekannt. Wir wollen hier nicht die Gründe dafür erfragen und uns schon gar nicht mit globalen Pauschalantworten zufrieden geben, die etwa auf die Möglichkeit abheben, sich in der engen Welt des Mittelalters mit den Problemen der jeweils eigenen Lebenswirklichkeit zu beschäftigen, ohne sich mit den Einsprüchen der Kirche und der Theologie auseinandersetzen zu müssen, sondern allein mit den Argumenten vernünftiger Überlegung auskommen zu dürfen. Gewiss konnte dies eine große Attraktivität entfalten. Aber es ist nur schwer zu messen und – außer in einzelnen Stoßseufzern – ganz selten zu belegen. Darum richtet sich unsere Frage bescheidener allein darauf, welche Abwandlungen die Rezeption der politischen Philosophie des Aristoteles im Spätmittelalter für die antiken Gedanken bedeutet hat.

Im Kreis ausgewiesener Kenner der aristotelischen Tradition brauche ich keine eingehende Darstellung der Schwierigkeiten jeder Rezeptionsgeschichte zu geben, die schon im Rezeptionsvorgang als solchem begründet sind. Eine Aufnahme oder sogar eine Übernahme fremder, früherer oder anderer Gedanken, kultureller Leistungen, künstlerischer Stile, usf., – Rezeption ist niemals ein Prozess ausschließlich einer einzigen Bewegungsrichtung, so als nähmen die Rezipienten rein passiv abgeschlossene Portionen eines fremden Gutes in ihre eigene Obhut. Vielmehr ist immer neben der Rezeption des Fremden auch die Bereitschaft und Vorbereitung des Rezipienten zu bedenken, die dann den Prozess der Rezeption auch stark mitbestimmen kann.

Rezeption kann die Aneignung bis zur Anverwandlung im eigentlichen Sinn des Wortes treiben und damit eine Verwandlung und Angleichung des Übernommenen an die eigenen Bedingungen bedeuten. So auch beim Aristotelismus in der mittelalterlichen Politiktheorie, der zur allgemeinen Aristotelesrezeption des Mittelalters gehört¹ als ein integraler, wenngleich wohlabgegrenz-

*) Am Text des Vortrags habe ich nur wenige Präzisierungen vorgenommen, vor allem habe ich die nötigen Nachweise hinzugefügt, die freilich nur erste Hinweise bieten wollen und können.

ter Teil. In dieser meiner Vorlage für die Diskussion in der Villa Vigoni gehe ich so vor, dass ich zunächst in grober Übersicht an die Chronologie der Aristotelesrezeption mit besonderer Rücksicht auf die *Politik* erinnere, sodann an drei wichtigen Positionen des 13. und 14. Jahrhunderts, an Thomas von Aquin, Aegidius Romanus und Marsilius von Padua spezifisch mittelalterliche Ausprägungen eines politischen Aristotelismus vorstelle. Daran lässt sich, so meine ich, exemplarisch der mittelalterliche Umgang mit den Argumenten des Aristoteles in aller Kürze ablesen, wenn mir das Zugeständnis eines exemplarischen Vorgehens gemacht wird. Eine enzyklopädische Untersuchung jeder Differenz in vielen verschiedenen Beispielen mittelalterlicher Aristotelesaufnahme ist von mir nicht beabsichtigt, sie wäre auch schon aus Zeitgründen gar nicht möglich.

1. Chronologische Hinweise zur Rezeption der aristotelischen *Politik* im Mittelalter

Allein die lange Dauer der Aneignung des *Corpus Aristotelicum* durch die mittelalterliche Scholastik mag uns an die komplexen Prozesse erinnern, die bei einer Gesamtsicht zu beleuchten wären. Ich ziele nicht auf eine derartige Gesamtsicht, mir fehlt dazu außer der Kompetenz auch die Zeit, die nötig wäre, ein wirklich zuverlässiges und detailliertes Bild zu entwerfen. Die Schriften des Aristoteles umspannen einen gewaltigen Teil, fast den gesamten Umfang des damaligen Wissens.² Dieses wurde bei der intensiven Beschäftigung der Gelehrten an den Universitäten eben durch die aristotelischen Texte auf eine veränderte, auf eine neue Basis gestellt. Daher gerät jeder Versuch einer Gesamtschau leicht in unwegsames Gelände. Insofern werde ich hier exemplarisch, nicht enzyklopädisch die politische Philosophie des Aristoteles in der mittelalterlichen Tradition zu beleuchten versuchen.

Was für den Aristotelismus allgemein gilt, gilt auch für die praktische Philosophie des alten Griechen, gilt für seine Ethik und seine Politik, in gewissem Maße auch für seine ökonomischen Vorstellungen. Wie alle aristotelischen Schriften sind auch die Texte zur praktischen Philosophie, die unter dem Namen des Aristoteles überliefert sind, nicht abgeschlossene »auctoriale« Werke, die in ihrer gegenwärtigen (d.h. in der uns allein vorliegenden) Gestalt

¹ Knappe zuverlässige Übersicht über den Stand unseres Wissens (mit übersichtlichen chronologischen Tabellen der Übersetzungen der einzelnen Schriften des Aristoteles und der Pseudoaristotelica) bei Dod 1982; vgl. auch Dunbabin 1982; Lambertini 1993a und 1993b. Eine allgemeine Übersicht auch bei Miethke 1992. Zur aristotelischen Ethik an den Universitäten des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit jetzt Lines 2002. Vgl. allgemein auch die knappen Zusammenfassungen in Petruccioli 2001 (darin etwa Fioravanti 2001).

² Zusammenfassend jetzt etwa die Darstellung von Flashar ²2004, bes. 231-234, 303-316, 396f.

vom Autor so gewollt wurden. Von den 19 Schriften, die Aristoteles in diesem Sinn selber veröffentlicht hat, ist keine einzige auf uns gekommen. Der *Staat der Athener*, eine der zahlreichen Verfassungsanalysen, die Aristoteles angestellt hat, ist erst am Ende des 19. Jahrhunderts aus dem Wüstensand Ägyptens wieder ausgegraben worden³ und steht heute in jedem Seminar, das sich für aristotelische Fragen zuständig fühlt. Im Mittelalter war dieser Text unbekannt. Was wir und das Mittelalter als das *Corpus Aristotelicum* kennen, sind »eher seine Unterrichts- und Forschungsmaterialien, die erst nachträglich von einem Redaktor, mit Zusätzen und Nachträgen versehen, zusammengestellt worden sind«,⁴ und zwar Jahrhunderte nach dem Tode des Philosophen. Eine historisch-kritische Philologie hat das in jahrzehntelangen Forschungen und Erörterungen herausgearbeitet.

Wir brauchen uns jedoch hier nicht in diese Vorgeschichte der Texte, die dem Mittelalter bekannt wurden, zu vertiefen, da das Mittelalter diese Schriften niemals mit dem positivistischen Röntgenblick eines modernen Philologen betrachtet hat. Die Schriften »des *philosophus*«, wie seit dem 13. Jahrhundert Aristoteles benannt wurde (auch wenn die lateinische Sprache keinen bestimmten Artikel kennt und daher die Bedeutungsverschiebung von »einem« zu »dem« Philosophen nicht immer klar ersichtlich ist), sind von den scholastischen Gelehrten in einem langwierigen Prozess rezipiert und angeeignet worden, der im ganzen fast zwei Jahrhunderte in Anspruch nahm. Die Übersetzung in die Sprache der Gelehrten des Okzidents, in das Lateinische, war dabei die alles entscheidende Voraussetzung für ein Studium der Texte. Hatte das Frühmittelalter nur wenige logische Schriften aus dem aristotelischen *Corpus* besessen, so folgten diesem eisernen Grundbestand seit dem 12. Jahrhundert in mehreren großen Schüben die Texte zu Logik und Naturphilosophie, die Schriften zu Erkenntnislehre und Metaphysik, teilweise in mehreren Stufen, von Teilübersetzungen bis zu Gesamtversionen. Dabei sind, wie wir heute wissen, Übersetzungen aus dem griechischen Original keineswegs die Regel gewesen, vielmehr standen daneben und davor Übersetzungen aus dem Arabischen dem Abendland zur Verfügung. Doch sollen hier all diese Einzelfragen nicht näher verfolgt werden.⁵

Die Schriften zur praktischen Philosophie des Aristoteles traten erst relativ spät in das Gesichtsfeld der abendländischen Scholastik. Verschiedene Sammlungen von Auszügen aus der *Nikomachischen Ethik* lagen als (später so genannte) *Ethica vetus* und *Ethica nova* zwar bereits seit dem 12. bzw. frühen 13. Jahrhundert in anonymen Übersetzungen vor, die mit jeweils fast 50 heute noch erhaltenen Handschriften auch eine bemerkenswerte Verbreitung er-

³ Griechische Ausgabe u.a. von Kenyon 1920 (zahlreiche Nachdrucke) und Chambers 1986; vgl. auch die deutsche Übersetzung von Chambers 1990, bes. 75-83.

⁴ So formulieren Cheneval/Imbach 1993, XIII, die sich dabei im Einzelnen vor allem auf die erste Auflage der zusammenfassenden Darstellung von Flashar²2004 (=1983) berufen.

⁵ Eine tabellarische Übersicht gibt Dod 1982, 74-79.

reicht haben. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts (1246/47) aber hat dann erst Robert Grosseteste seine vollständige Übersetzung aus dem Griechischen vorgelegt, die uns in ihrer originalen Version in 33 Manuskripten erhalten blieb, während sie in der wenig späteren Überarbeitung durch Wilhelm von Moerbeke (aus den 50er Jahren des 13. Jahrhunderts) mit fast 250 Manuskripten eine wirklich europaweite Verbreitung erreichte.

Die *Politik* (bzw. jene aristotelischen Texte, die als *Politica* dem lateinisch sprechenden Westen bekannt wurden) war aus verschiedenen Gründen ein noch späterer Ankömmling. Erst seitdem der niederländische Dominikaner Wilhelm von Moerbeke⁶ um 1265 eine Übersetzung aus dem Griechischen angefertigt hatte, trat diese Schrift wirklich in den Horizont der abendländischen Scholastik.⁷ Diese Verspätung hatte durchaus verschiedene Gründe. Nicht zuletzt lag es auch daran, dass in der arabischen Rezeption der aristotelischen Schriften die *Politik*, wenn überhaupt, so nur sehr sporadisch Beachtung gefunden hatte⁸ und jedenfalls dem Hauptstrom dieser Tradition nicht bekannt worden ist.

Wir wissen jedoch, dass dieser aristotelische Text nicht völlig überraschend die europäischen Universitäten erreichte. Eine ganz unscheinbare Textsorte, die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts an der Pariser Artistenfakultät erkennbar wird, hat uns den positiven Beleg dafür erhalten. In trockenen Schultexten wurden da von Anonymi und uns namentlich bekannten Magistern penibel die verschiedenen Teile einer philosophischen Bemühung verzeichnet und zu jeder einzelnen Unterart wurden auch gleich die Texte notiert, wo diese spezifische *doctrina* maßgeblich und autoritativ zusammengefasst nachgelesen werden könne. Noch zwischen 1230 und 1240 gliedert ein derartiger Text »für Examenszwecke« oder, wohl richtiger, ein »Studienführer für Studenten«⁹ dort in schulmeisterlich trockener Aufzählung die Wissensgebiete der *Artes*-Fakultät auf, indem er in aller Kürze Memorierstoff für einzelne Sparten des Wissens aufreiht und die Philosophie, die *philosophia*, geradezu pedantisch in ihre traditionelle Teilgebiete einteilt. Hier erscheint als Name einer Wissenschaft, der zugleich den Bereich ihrer Gegenstände umreißt, auch ausdrück-

⁶ Zu ihm zusammenfassend vor allem der Sammelband Brams/Vanhamel 1989; hier Bibliographie zur Datierung der Überarbeitung der *Ethica*, 337-339, der *Politica*, 339-341.

⁷ Zusammenfassend dazu vor allem Flüeler 1992a; zusammengefasst in Flüeler 1992b, 127-138; Lambertini 1993b; vgl. jetzt auch Flüeler 2002 sowie die dort aufgenommenen Beiträge Lambertini 2002, Ubl/Vinx 2002, Nederman 2002, Blythe 2002.

⁸ Es ist umstritten, ob die Araber überhaupt die Schrift gekannt haben, eine mittelalterliche arabische Version hat sich jedenfalls nicht erhalten.

⁹ Zum ersten Mal bekannt gemacht durch Grabmann 1936, 192ff.; der Text ist jetzt ediert bei Lafleur/Carrier 1992, 53f. (vgl. bes. § 75). Wie sich allein aus der Differenz der Überschriften ergibt, bleibt es durchaus zweifelhaft, ob es sich bei dieser und ähnlichen Aufzeichnungen um Examenskladden handelt, oder nicht vielmehr um Versuche, systematisch den Wissensstoff der *Artes*-Fakultät zu ordnen bzw. zu fixieren.

lich die *politica*.¹⁰ Wo der Autor auf die *philosophia moralis* zu sprechen kommt, identifiziert er dieses Wissensgebiet mit der *vita animae* und differenziert weiter in *vita animae in deo*, *vita in bono aliorum* und *vita in seipso*. Der Kanon autoritativer Texte, der dieser Einteilung entspricht, empfiehlt für die *vita animae in deo* (d.h. also für die Theologie) eine ganze Reihe theologischer Referenzwerke. Für die *vita in bono aliorum*, die wiederum schematisch in die *vita animae in familia* und die *vita animae in civitate* aufgeteilt erscheint, werden naturgemäß unterschiedliche Texte benannt: für das familiäre Leben wird Ciceros Schrift *De officiis* als Maßstab empfohlen, während es für die *vita animae in civitate* nur knapp heißt: *anima vivit in bono omnium communiter secundum legem communem, et secundum hoc est scientia, quae traditur legibus et decretis, quae »politica« dicitur*. Hier wird also das römische und kanonische Recht als maßgeblich genannt, und zwar noch ausschließlich, ohne weitere Begleiter, ja die beiden Rechte werden schlechthin mit der »Politik« identifiziert. »Eigene« an der Fakultät der »Artisten« gebräuchliche oder vertraute Texte fehlen.

Wenig später äußern sich andere Pariser Magister der *Artes* in ähnlicher Weise, in gleicher Absicht und in vergleichbaren Texten (die zugleich belegen, dass man in dem »Studentenführer« kein Unikat, sondern den Repräsentanten eines ganzen Typus, eine Textsorte vor sich hat).¹¹ Klar ist, dass in allen derartigen Überlegungen zunächst ganz ohne Zögern den Juristen Kompetenz zugestanden wird, dass aber allmählich immer stärker daneben genuin »artistische« Autoritäten und Textbücher, die zunächst nur mit Cicero kurz aufscheinen, dann immer stärker ins Blickfeld rücken und zuerst neben, auf die Dauer dann aber auch an die Stelle der Rechtsbücher treten können. Am Ende der Entwicklung wird dann sogar ausdrücklich als Gerücht (!) wiedergegeben, dass ein Text des Aristoteles existiere, in dem diese »Wissenschaft von der Politik« behandelt wird, nur sei dieser Text (zwanglos lässt sich ein »leider« ergänzen) im Abendlande noch nicht bekannt.¹²

So erweist sich allein damit der Rezeptionsprozess der Politik als zumindest mehrdimensional. Nicht das Auftauchen bisher unbekannter Texte allein erklärt bereits die Aneignung der »fremden« Vorgaben. Auch diese Rezeption ist als ein komplexes Geschehen zu begreifen, in das sehr verschiedene Voraussetzungen eingehen: das Vorhandensein eines neuen Textes, die Erwartung der Rezipienten und die Probleme, auf die der neue Text Antworten zu geben scheint. Die *Artes*-Fakultät in Paris musste, als jene für sich harmlosen Über-

¹⁰ Dazu Lafleur/Carrier 1997. Zur Geschichte der Einteilung der praktischen Philosophie seit Boethius und Cassiodor insbesondere Bertelloni 2000a; jetzt auch Fidora 2007.

¹¹ Ganz ähnlich wird es ein halbes Menschenalter später in einem vergleichbaren Traktat heißen: Arnulfus Provincialis: *Divisio scientiarum* (ca. 1250), ed. Lafleur, Zl. 513f.: *Et hanc dicunt quidam haberi per leges et decreta, alii Tullio traditam esse in quibusdam libris qui non multum a nobis habentur in usu*. (Zur Datierung Lafleur 1988, 127f.). Weitere Belege bei Imbach 1991 sowie Flüeler 1992a, Bd. I, 2-7.

¹² Zu diesem frühen Auftauchen der Erinnerung an (oder Vorahnung von) Aristoteles vgl. etwa Bertelloni 1998; vgl. auch Bertelloni 1988.

sichten über die Lehr- und Lernstoffe niedergeschrieben wurden, auf eine vollständige Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* noch etwa ein Jahrzehnt, auf die lateinische *Politik* des Stagiriten noch ein ganzes Menschenalter warren. Gleichwohl sprach man bereits von einer »*politica*«, die das ganze Wissensgebiet abdecken sollte.

Zugleich zeigt sich in diesen Texten, dass die *Artes*-Fakultät mehr und mehr »eigene« Texte gegen die weiterhin zunächst unbestrittene Kompetenz der Juristen in Stellung brachte. Im weiteren Verlauf des 13. Jahrhunderts sollte es sich zeigen, dass die Artisten in einem Schritt darüber hinaus auch methodische Unterschiede zu den traditionell und vor allem in ihrem gesellschaftlichen Erfolg weit überlegenen Juristen ins Feld zu führen suchten. Dabei war dann, je länger, desto mehr, Aristoteles und seine Wissenschaftssprache eine unerlässliche Stütze. Bereits um die Mitte des Jahrhunderts hat Albertus Magnus ein für die Artisten durchschlagend scheinendes Argument (wohl zum ersten Male) dezidiert vorgebracht, wenn er schreibt, Juristen seien mangels Kenntnis der aristotelischen Methode überhaupt nicht imstande, eine wissenschaftliche Theorie der Politik zu formulieren.¹³ Eine weitere Generation später wird dann Aegidius Romanus (vor 1282, wahrscheinlich vor 1279¹⁴) darauf hinweisen, dass die Juristen die Gesetze nur narrativ darlegten, so dass sie gegenüber den theoretisch durch aristotelische Methode und Wissenschaftslehre gestützten Analysen der »*dyalectici*« (d.h. der Artisten und vielleicht auch der Theologen, in dieser Zeit aber jedenfalls bereits der aristotelisch gebildeten Gelehrten) wirkten »*sicut vulgares et layci*«, d.h. wie Praktiker aus dem Volk ohne gelehrte Bildung.¹⁵ Etwa gleichzeitig oder wenig später (ca. 1280) heißt

¹³ Albertus Magnus: *Ethica* X, tr. 3, c. 3 (ed. Borgnet VII, 639): *Politica[m] autem repromittunt quidam sophisticè dicere, cum tamen nullus eorum per doctrinam suam aliquid politicorum possit agere [...]. Adbuc autem alii per tales sermones collectos nullos faciunt politicos [...]. Sophistas autem hic vocamus, non qui decipiunt locis sophisticis, sed ab imitatione sophistarum copiose ab apparente sapientia, qui seipsos vocant politicos, cum nesciant quae sit ars politica [...] et repromittunt docere politica, cum artis et virtutis politicae penitus sunt inexpertes.* Hier zitiert nach Rubinstein 1987, 41f., Anm. 4 (= Rubinstein 2004, 317); vgl. auch Fioravanti 1979, bes. 210-215; knapp auch Fioravanti 1998. Die spätere Aufnahme vor allem verfolgt Krynen 1991. Zur Rezeption der *Politik* des Aristoteles durch Albertus Magnus vgl. auch Bertelloni 2000b.

¹⁴ Datierung (nach dem Kommentar zur *Rhetorik* und vor dem Fürstenspiegel) hier nach der maßstabsetzenden Zusammenfassung von del Punta/Donati/Luna 1993, 330f.

¹⁵ Aegidius Romanus: *De regimine principum* II.2, c. 8 (ed. 1607, 309): *nam [...] omnes legistae sunt quasi quidam idiotae politici, nam sicut laici et vulgares, quia arguunt et formant rationes suas, quem modum arguendi docet dialectica, ideo ipsi, quia non arguunt artificialiter et dialectice, appellantur a philosopho idiotae dialectici; sic legistae, quia de ea, de quibus est politica, dicunt narrative et sine ratione, appellari possunt idiotae politici. Ex hoc autem patere potest, quod magis honorandi sunt scientes politicam et morales scientias quam scientes leges et iura.* Kurz zuvor bereits hatte Aegidius Romanus ähnlich formuliert, vgl. Bruni 1932, 4: *Considerare ergo de legibus spectat ad eos quos vocamus legistas et etiam ad politicos, sed non eodem modo. Politica enim leges tradit per modum artis, legiste vero leges tradunt sine arte. Non enim considerant legiste de talibus per modum scientificum sed per modum narrativum. Sic ergo legiste se videntur habere ad politicos sicut vulgares et layci ad dyalecticos. Vulgares enim et layci*

es bei Johannes von Dacien, dass nur Aristoteles die Begründung für die Gesetzgebungskompetenz der Fürsten gegeben habe, wenngleich sich in den Rechtsquellen der Kanonisten und Legisten eine ganze Anzahl von Gesetzen auffinden ließen. Aber weder beim Kaiser noch beim Papst (und d.h. weder bei dem höchsten weltlichen, noch dem höchsten geistlichen Gesetzgeber) ließen sich, so meint der Däne, irgendwelche bestimmten Aussagen über den *modus condendi leges* aufspüren; die Gesetzgeber hätten vielmehr ihre gesamte diesbezügliche Kenntnis von den *philosophi* bezogen. Um so mehr seien nun die Juristen, so ist offenbar zu ergänzen, auf die Philosophen (und damit auf die Mitglieder der *Artes*-Fakultät) angewiesen.¹⁶ Diese Argumente sollten in den folgenden Jahrzehnten noch eine nachhaltige Wirkung im Streit der Fakultäten entfalten.¹⁷

Es versteht sich von selbst, dass das Selbstbewusstsein der Juristen dieser ihrer zunächst auch durch die Artisten willig eingeräumten Kompetenz in Fragen der Politik durchwegs entsprach. Sie fühlten sich keineswegs unzuständig in Fragen, die das Gemeinwesen betrafen. Eine emsige Forschung hat seit mehr als einem Jahrhundert die mittelalterlichen Wissenschaften von den beiden Rechten in ihrem Entstehen und ihrer Entfaltung verfolgt. Wir verzichten aber auf eine auch nur knappe Skizze dieser Entwicklung. Zweifellos muss jedoch die Bedeutung unterstrichen werden, die juristische Traditionen für die Entstehung, die Weiterentwicklung und schließlich die Emanzipation des politischen Denkens im späten Mittelalter gewonnen haben.¹⁸

2. Exemplarische Exkursionen

2.1 Thomas von Aquin

Seitdem die aristotelische *Politik* als Text vorlag, beschäftigte man sich an den Universitäten auch damit. Die Liste der im Mittelalter entstandenen ausdrücklichen schulmäßigen Kommentare zu diesem Text, die Christoph Flüeler erstellt hat, zählt nicht weniger als 162 Kommentare zur (aristotelischen) *Politik*

sunt quidam ydiote dialectici quia utuntur dyalectica sine arte, sic legiste sunt quidam ydiote politici, quia utuntur politica sine arte [...] (zitiert nach Flüeler 1992a, Bd. I, 7).

¹⁶ Johannes Dacus: *Divisio scientie* (ed. Otto, 22f.): [...] *quamquam in legibus et decretis tradita sunt quedam iura et leges condite, tamen philosophus docuit modum condendi leges, unde nec imperator nec papa modum condendi iura seu leges tradiderunt, sed iura condita et leges conditas, modum autem condendi a philosophis supposuerunt et habuerunt* (zitiert nach Flüeler 1992a, Bd. I, 7).

¹⁷ Vgl. z.B. Johannes Buridan: *Quaestiones in XII libros Metaphysicorum* (ultima lectura), I.2, ed. Paris 1518, fol. 4^b (hier zitiert nach Michael 1985, 169 Anm. 293): *Tota enim scientia legum et decretorum subiicitur morali scientiae sive morali philosophiae et subalternatur, nisi pro quanto decreta et decretales accipiunt aliquid ex theologia, medicina autem ex toto subalternatur naturali philosophiae. Ideo illae non merentur dici scientiae principales.*

¹⁸ Skizzenhaft Miethke 1978. Vgl. auch Miethke 1997; Pennington 1993.

und (pseudoaristotelischen) *Ökonomik*.¹⁹ In fast all diesen Texten findet sich je für sich ein spezifisches Verständnis der aristotelischen Argumente und seines Ansatzes. Unmöglich kann ich mich hier auf die Suche nach diesen Besonderheiten machen. Außerdem kommen wir bei einer Betrachtung der Kommentare nicht aus der Schwierigkeit heraus, eine Unterscheidung zwischen den teilweise höchst intensiven Verstehensbemühungen der Autoren auf der einen Seite zu treffen, mit denen sie dem zumal in den mittelalterlichen Übersetzungen keineswegs leicht verständlichen Text der Schrift ein einsichtiges Verständnis abzurufen versuchten, und den eigenen Modifikationen und Abweichungen von dem aristotelischen Ansatz, die ihnen – bewusst oder unbewusst – dabei unterlaufen sind.

Es steht uns freilich ein anderer Weg offen, auf dem wir uns dem spezifisch mittelalterlichen Aristotelismus in der politischen Theorie nähern können. Wenn wir nicht die explizit der Kommentierung des autoritativen Textes gewidmeten Schriften ins Auge fassen, sondern die selbständigeren Applikationen aristotelischer Philosophie, wenn wir die eigenständigen Entwürfe einer politischen Theorie auf die spezifisch mittelalterlichen Abweichungen von den aristotelischen Vorgaben hin mustern. Die Wahl bedeutender und einflussreicher Texte kann uns die Chance lassen, dabei wichtige und nicht bloß zufällige oder vereinzelte mittelalterliche *specifica* zu erfassen.

Der erste Autor, dem ich mich in dieser Absicht zuwende, ist Thomas von Aquin. Der Aquinate hat als einer der ersten die neue Autorität des Aristoteles auf diesem Felde in ihrer Bedeutung erkannt und hat, nachdem er die lateinische Übersetzung der *Politica* durch Wilhelm von Moerbeke in die Hände bekam, sogleich einen knappen Kommentar dazu in Angriff genommen, die *Sententia libri politicorum*²⁰ – wenn er wohl auch nicht, wie es die Forschung des beginnenden 20. Jahrhunderts annehmen wollte, den Text des Aristoteles gewissermaßen Blatt für Blatt vom benachbarten Schreibtisch Wilhelms von Moerbeke an der päpstlichen Kurie in Orvieto eilig aufgriff und fortlaufend kommentierte. Freilich ist Thomas bei seiner Bemühung um das aristotelische Werk nicht über den Beginn des III. Buches hinaus gelangt (III.6).²¹ Alles, was dem in den späteren Gesamtausgaben seiner Schriften, wie sie seit dem 14. Jh. zusammengestellt worden sind, folgt, ist dem späteren (Quaestionen-) Kommentar des Pariser Artistenmagisters Petrus de Alvernia entnommen.²²

In zeitlicher Nähe zu diesem Kommentaranlauf, am Anfang der 70er Jahre,²³ kurz vor seinem Tode (†1274) hat Thomas jedoch den Versuch unternommen, in freier Aufnahme der Anregungen durch Aristoteles eine selbst-

¹⁹ Flüeler 1992a, Bd. II, 1-91.

²⁰ Kritisch ediert in der Editio Leonina, Bd. 48, Grottaferrata 1971.

²¹ Vgl. die sorgfältigen Aufstellungen von Torrell 1993, 340-341, 502.

²² Dazu zuletzt ausführlich Flüeler 1992a, Bd. I, 86-131.

²³ Diese (gegenüber den bisher herrschenden Annahmen, die von 1265/67 ausgingen) spätere Datierung (auf 1271/1273) hat überzeugend begründet Flüeler 1992a, Bd. I, bes. 27f.

ständige politische Theorie zu entwerfen, die sich später als stilbildend herausstellen sollte. Thomas begann, einen Fürstenspiegel für den dem Dominikanerorden freundlich gestimmten König von Zypern zu schreiben²⁴ mit dem authentischen Titel *De regno ad regem Cypri*.²⁵ Wie manch anderes Vorhaben seiner letzten Lebensjahre hat Thomas auch diesen Text als Fragment hinterlassen, mitten in dem 8. Kapitel des II. Buches bricht der Text ab.²⁶ Fast drei Jahrzehnte nach dem Tode des Aquinaten, gegen 1302 hat dann der Ordensbruder, Schüler und Beichtvater des Thomas, Tholomeo von Lucca, den fragmentarischen Text ergänzt nach einem anderen Programm und in durchwegs eigenen Absichten.²⁷ Er hat dem Text allem Anschein nach auch einen neuen Titel (*De regimine principum*) und eine andere Kapitelzählung gegeben. In seiner Version endet der Teil des Thomas (ohne eine Markierung) in Buch II, Kap. 4, ohne dass Tholomeo darin irgendwelche Teile des selbständig überlieferten Textes übersprungen hätte. Gleichwohl ist seine Fortsetzung in sämtliche Gesamtausgaben von Thomas' Werken aufgenommen worden, einschließlich der 1980 von Robert Busa herausgegebenen zusammenfassenden Grundlage für den *Index Thomisticus*.²⁸ Nur die sogenannte *Editio Leonina* hat darauf verzichtet, diese nichtauthentische Fortsetzung zu präsentieren.

²⁴ Nicht geklärt ist bisher, welcher »König von Zypern« von Thomas als Widmungsempfänger vorgesehen war. Es muss aber einer der aus der Lusignan-Familie in Zypern regierenden Herrscher gewesen sein (d.h. entweder Hugo II., geb. 1251, gest. 1267, oder Hugo III., seit 1267 König von Zypern, von Jerusalem seit 1272, gest. 1284). Weil der Landesherr des Aquinaten, Karl II. von Anjou, König von Neapel, mit Hugo III. im Streit um die Königswürde von Jerusalem seit 1272 stand, hat (im Anschluss offenbar an J. Echard in Quéüf/Echard 1719, Sp. 337) – ohne großen Widerhall in der internationalen Forschung – Cranz 1938, 214, gemeint, während dieser Auseinandersetzung sei eine Widmung an Hugo III. durch Thomas unwahrscheinlich. Doch dieses Argument scheint mir allzu weit hergeholt.

²⁵ Die allein maßgebliche kritische Ausgabe ist innerhalb der sog. *Editio Leonina* von Hyacinthe F. Dondaine vorgelegt worden (Bd. 42, Roma 1979, 421–471). Von der jährlich anschwellenden Literatur nenne hier nur (für die Einleitungsfragen): Torrell 1993, 247–249, 510; für die Interpretation vor allem Berges 1939, Boyle 1974, Catto 1976, Genicot 1976; Blythe 1992, 39–59, Schneider 1990, Wieland 1990, Jordan 1992, Schmidt 1996, Finnis 1998, Kempshall 1999, 76–129; Miethke 2000, 25–45.

²⁶ Zweifel an der Authentizität des gesamten Werkes in vier Büchern (das in den alten Gesamtausgaben angeführt wird) wollten seit dem 15. Jahrhundert nicht verstummen. Den philologischen Nachweis für das Ende des Thomastextes in II.8 (nach dem damaligen Vulgatatext: II.4) führte schließlich O'Rahilly 1928. Nur vereinzelte Stimmen haben sich seither dieser Einsicht verschlossen.

²⁷ Die Unterschiede unterstreicht (nach vielen Vorgängern) kräftig etwa Struve 1978, 165f., freilich übergeht er stillschweigend die Tatsache, dass kein einziges Manuskript die Fortsetzung des Tholomeo ohne den »Vorspann« des Thomas-Textes überliefert. Insofern ist die Überlegung, die beiden Texte könnten erst sekundär (von dritter Hand) zusammengefügt worden sein, nicht sehr wahrscheinlich.

²⁸ Freilich unter korrekter Zuschreibung dieses Teils an Tolomeo von Lucca: Thomas: *Opera*, ed. Busa, Bd. 7, 550^c–576^b. – *De regno* findet sich (nach einem vorkritischen Druck: Turin 1954) ebd., Bd. 3, 595^a–601^b.

Die Forschung ist sich heute keineswegs einig über die Bedeutung dieser Schrift des Thomas. Insbesondere angelsächsische Forscher haben nach dem Vorgang des bekannten Thomasexperten Ignatius Theodore Eschmann²⁹ bis in die Handbücher und Lehrbücher³⁰ hinein immer wieder angenommen, dass der fragmentarische Traktat *De regno* nur ein Stück zweifelhafter Authentizität sei, allenfalls aus hinterlassenen Notizen und Fragmenten des Thomas von ungelener Schülerhand zusammengestellt, nach undurchsichtigem Plan und in jedenfalls prinzipiell unzuverlässiger Weise. Schwerwiegende Differenzen zu authentischen Schriften des Thomas werden da immer wieder ins Feld geführt.³¹ Einer Analyse der politischen Theorie des Thomas dürfe der Text, so wird gewarnt, auf keinen Fall zugrunde gelegt werden.

Doch sind alle diese Zweifel stark relativiert worden nicht allein durch die Gegenmeinung, die beharrlich den Text als authentische Äußerung des Thomas von Aquin versteht, sondern vor allem durch die Ergebnisse der genauen stemmatischen Analyse der vollständigen handschriftlichen Überlieferung des Textes, die der Herausgeber der kritischen Ausgabe Hyacinthe F. Dondaine geleistet hat.³² Aus dem Resultat dieser sorgfältigen Überprüfung lässt sich natürlich nicht die Authentizität des Textes unmittelbar ableiten. M.E. aber ist

²⁹ Insbesondere Eschmann 1949; vgl. Eschmann 1958, der mit besonderer Energie diese Thesen verfochten hat. In Deutschland hat ebenfalls ernsthafte Zweifel zu begründen versucht (m.E. ohne Erfolg) Mohr 1974. Zuletzt ist dieser These, eher aus vorgefasster Meinung als mit stichhaltigen Argumenten, Blythe 1997, bes. 3-5, gefolgt. Allein die Wortwahl des Titels – Blythe spricht konstant ausschließlich von dem »First Contributor« – macht seine Auffassung deutlich, die gleichwohl nicht überzeugt. Blythe hat die kritische Ausgabe von *De regno* und die dort von Dondaine geleistete kritische Übersicht über die gesamte handschriftliche Überlieferung des Textes nicht zur Kenntnis genommen. Dieser (vermeidbare) Mangel stört die Stichhaltigkeit seiner Überlegungen empfindlich.

³⁰ Vgl. etwa Black 1992, 22; (etwas zurückhaltender, aber unter Verweis auf vorwiegend »negative« Literatur auch noch:) Dyson 2002, xix; vgl. jetzt sogar Kempshall 1999, 132 n. 13.

³¹ Auch Eschmann hatte sich auf die angeblich extrem papalistische Passage in *De regno* II.3 (Ed. Leonina, Bd. 42, 466b, Zl. 110-130 = I.14 Vulgata) bezogen, einen Passus, der jedoch meiner Auffassung nach die »dualistische« Unterscheidung von *spiritualia* und *temporalia* nicht unbedingt verwischen möchte, so eindeutig er auch scheinbar klingt; vgl. dazu die Erörterung in *De regno* II.3-4 (Ed. Leonina), wo dem König eine eigenständige *cura* für das *bene vivere* der *multitudo* zugesprochen wird. Vgl. auch den Bericht über die Diskussion in Wieland 2004, 73-75. – Eine ganz andere Frage freilich ist, ob Thomas mit seinem »praktischen« Papalismus die theoretisch wohl noch sichtbare Grenze zu einer monistischen Vereinnahmung der weltlichen Herrschaft in eine dann auch theoretisch zu entwickelnde Superiorität des Papstes nicht doch zumindest unklar gelassen hat, so dass seine Schüler sie leicht überschreiten konnten. Dazu Miethke 2000, 44f.

³² *De regno* (Ed. Leonina, Bd. 42, 421^a-442^b) (vgl. bes. die Zusammenfassung 441^af). Es ergibt sich klar, dass der fragmentarische Text der ersten 20 Kapitel (I.1-II.8 Ed. Leonina = I.1-II.4 Vulgata) relativ stabil überliefert ist in – grob gesagt – zwei Klassen, von denen die spätere (textlich leicht unterlegene) Gruppe stets zusammen mit der Fortsetzung des Tholomeo von Lucca erscheint, während in der textkritisch »besseren« und ihrer Anzahl nach etwas geringeren Gruppe von Handschriften der Thomas-Text für sich allein steht.

die gefestigte Überlieferung bereits der ältesten Handschriften geeignet, die Authentizitätsvermutung zu unterstützen.

Man kann das Fragment jedenfalls auch anders lesen, als es die Skeptiker getan haben. Das hat 1939 Wilhelm Berges bereits eindrucksvoll gezeigt.³³ Das uns vorliegende Fragment lässt sich verstehen als der entschlossene Ansatz des Aquinaten zu einem großen politischen Traktat, dessen Plan noch deutlich erkennbar bleibt. Dabei ist es die Absicht des Autors, wie er selbst bereits im allerersten Satz des Proömiums schreibt, einen Text vorzulegen, der »der königlichen Hoheit [des Empfängers] und zugleich dem eigenen Beruf und Amt [als Wissenschaftler und Theologe] würdig« sein sollte.³⁴ Danach war es der Plan, auf wissenschaftlicher Grundlage, und das konnte für Thomas nur heißen, auf der Basis der aristotelischen Wissenschaftslehre und – wie sich zeigen sollte – auch unter Benutzung der erst relativ neu in lateinischer Sprache zugänglich gewordenen aristotelischen *Politik* eine Theorie der königlichen Herrschaft (*regnum*)³⁵ zu entwickeln, die es jedem Leser gestatten würde, aus diesen Voraussetzungen selbst die Schlussfolgerungen eines richtigen Verhaltens in politischen Fragen zu ziehen.

Thomas hat nach dieser Lesart die alte in politischen Fragen vorherrschende Literaturgattung der Fürstenspiegel³⁶ benutzt und zugleich auf eine neue, d.h. die seiner Zeit angemessene Höhe einer aristotelischen Wissenschaft zu heben unternommen. Denn dass die Wissenschaft, die Thomas hier anwenden wollte, aristotelisch verstanden sei, das konnte keinem Zweifel unterliegen. Thomas kannte die Bedingungen aristotelischer Philosophie ja nicht allein aus dessen erst wenige Jahre zuvor lateinisch bekannt gewordenen *Politica*, er hatte die logischen, erkenntnistheoretischen, naturphilosophischen Schriften und die Metaphysik des Aristoteles allesamt seit Jahren studiert, kommentiert und benutzt und hatte auch eine eingehende Kenntnis der *Nikomachischen Ethik* durch eine eigene Kommentierung bewiesen.³⁷ Seine Annäherung an die *Politica* erfolgte demnach keineswegs voraussetzungslos. Er hatte sich die aristotelische Philosophie bereits angeeignet, bevor er mit seiner politischen Philosophie näher bekannt wurde. So ist der Versuch einer neuartigen politischen Theorie für seine Zeit in der Tat ein wohl vorbereitetes, gleichwohl kühnes und innovatives Unternehmen, das ja nicht nur die aristotelischen Begriffe und Analysen kommentierend erklären, sondern analysierend auf seine

³³ Berges 1939, bes. 195-211, 317-319; zu vergleichen mit der (ungedruckten) PhD-Thesis von Cranz 1938; vgl. etwa auch Miethke 2000, 25-45.

³⁴ *De regno*, Prologus (Ed. Leonina, Bd. 42, 449a): *Cogitanti michi quid offerrem regie celsitudini dignum meeque professioni et officio congruum, id occurrit potissime offerendum ut regi librum de regno conscriberem [...]*.

³⁵ *Regnum* hat – wie *imperium* – stets die doppelte Bedeutung von Königtum (bzw. Kaisertum) und Königreich (Kaiserreich).

³⁶ Dazu ist die Literatur überreich, vgl. vor allem Berges 1939; demnächst auch Miethke (im Erscheinen), § 57 (mit weiterer Lit.).

³⁷ *Sententia libri ethicorum* (Editio Leonina, Bd.47/1-2, Roma 1984-1985).

eigene Zeit anwenden wollte. Der Erfolg des Textes selbst in seiner fragmentarischen Form sollte ihm Recht geben.³⁸

Es ist ausgeschlossen, hier den gesamten Entwurf des Thomas vorzustellen. Ich beschränke mich darauf, einige Punkte herauszugreifen, wo Thomas aus verschiedenen Gründen die Vorgaben des Aristoteles verlässt, selbständig weiter entwickelt, abwandelt oder ihnen widerspricht. Dabei beschränke ich mich auf drei miteinander in Zusammenhang stehende Probleme, die sich allesamt aus dem großen historischen Abstand zwischen den Lebensbedingungen im 13. Jahrhundert nach Christus zu denen im vierten vorchristlichen Jahrhundert verstehen lassen. Während Aristoteles in der Stadtgemeinde der *polis* die höchste und endgültige Verwirklichung des gesellschaftlichen Lebens sah und das immer wieder unterstrichen hat, hat Thomas bereits die Reihe der Vergesellschaftungsformen des Menschen erweitert. Aristoteles hatte sie vom Haus (*oikos* bzw. *domus*), zum Dorf oder Stadtviertel (*komê* bzw. *vicus*) zur Stadt (*polis* bzw. *civitas*) ansteigen lassen. Thomas nun erweitert diese Reihe um eine entscheidende weitere (und eindeutig über die Stadt hinausführende) Stufe, wenn er nach *domus*, *vicus* und *civitas* – welcher ausdrücklich weiterhin die »aristotelische« Qualifikation als *perfecta communitas* beibehalten bleibt – nun auch noch die Organisation eines flächenhaften Herrschaftsraumes, die *provincia*³⁹ nennt, die er noch selbst später stillschweigend, doch wie selbstverständlich durch den Begriff des *regnum* ersetzen wird.⁴⁰

³⁸ Dondaine listet in seiner Einleitung (Ed. Leonina, Bd. 42, 426-431) 82 erhaltene Hss., zusätzlich noch 4 Deperdita und nicht weniger als 42 Drucke auf. Man muss jedoch berücksichtigen, dass die Mehrzahl dieser Überlieferungen sich den mehr oder minder vollständigen Sammlungen von *Opera* des Aquinaten verdankt. Die (hohe) Gesamtzahl bleibt gleichwohl eindrucksvoll.

³⁹ *De regno* I.1 (Ed. Leonina, Bd. 42, 451^a, Zl. 159-167): *Habetur siquidem aliqua vite sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis et generande proles et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea que ad unum artificium pertinent; in civitate vero, que est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vite; sed adhuc magis in provincia una, propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.* Der Widerspruch zwischen der Gesamtheit aller Lebensnotwendigkeiten in der »vollkommenen« Stadt und der militärischen Überlegenheit der Flächenstaaten ist bemerkenswert, jedoch unausgeglichen. In *De regno* II.4 (Ed. Leonina, Bd. 42, 467b, 85-88 = I.15 Vulgata) heißt es dann etwa: *Tertium autem impedimentum rei publicae conservande ab exteriori causatur, dum per incursum hostium pax dissolvitur et interdum regnum aut civitas [...] funditus dissipatur.*

⁴⁰ Vgl. *De regno* II.1 (Ed. Leonina, 464,34 = I.12 Vulgata). In seiner *Sententia libri Politicorum* dagegen hatte Thomas bereits im Prolog noch ausschließlich die *civitas* gerühmt: [...] *ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vite humane. Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima* [hier zitiert nach Thomas von Aquin: *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*, 92. Cheneval/Imbach haben – mit guten Gründen, gleichwohl leicht irreführend – darum *civitas* mit »Staat« übersetzt (93)]. Vgl. dazu die entsprechende Reihe bei Aegidius Romanus (s.u. Anm. 64). Eine weitergehende Erweiterung der aristotelischen Vergesellschaftungsformen über die *provincia* bzw. das *regnum* hinaus findet sich im 14. Jahrhundert in bezeichnender Weise bei Dante, *Monarchia* I.iv.5, ed. Ricci, 145f., wo die Kette lautet: *domus–vicus–civitas–unum regnum particulare–monarchia sive imperium.*

Das unsichere Schwanken im Gebrauch des Begriffs der Vollkommenheit zeigt für sich allein noch die Eierschalen der aristotelischen Vorgabe, die nicht ohne die Zahlung eines erheblichen Preises von Thomas verlassen worden war. Die Einführung des mittelalterlichen *regnum* (bzw. der *provincia*) in die Reihe der Gesellschaftsformen, die zur Vollendung gelangen, ist kein bloß quantitativer Zusatz, der die aristotelischen Argumente qualitativ gänzlich unberührt ließe. Selbstverständlich kann Thomas das Lob der *polis* ohne besondere Schwierigkeiten auf die oberitalienischen Stadtkommunen seiner Zeit applizieren. Die Organisation des *regnum* jedoch führt ihn über Aristoteles weit hinaus. Leider hat Thomas seinen ursprünglichen Plan nicht ausgeführt, seine Einzelaussagen lassen sich daher nicht ohne weiteres präzise überprüfen. Aber es ist deutlich, dass Thomas entschieden die aristotelische Unterscheidung von Öffentlichem und Privaten verlässt und zu einer neuen, einer mittelalterlichen Ansicht gelangt, die sich weit in das Staatsdenken der Neuzeit hinein und bis heute fortsetzen sollte.

Francisco Bertelloni hat kürzlich mit guten Gründen auf diesen Bruch mit aristotelischen Vorgaben hingewiesen.⁴¹ Ich fasse seine wichtigen Beobachtungen kurz zusammen, weil sie einen deutlichen Wink für eine Beurteilung der Abwandlung der aristotelischen Theorie bei mittelalterlichen Aristotelikern geben. Aristoteles erklärt die Entstehung der *polis* in zwei verschiedenen Diskursen, einmal einem »historisch-genetischen« Diskurs, der von den »kleinsten Teilen eines Ganzen« ausgeht und über die einfachen Gemeinschaften der Ehe und des Hauses zu immer komplexeren Formen bis zur *polis* voranschreitet.⁴² Eine weitere und wichtigere Erklärung gibt Aristoteles, indem er logisch-ontologisch nach dem »an sich Ersten« sucht und in der *polis* dieses ontologisch »Erste« auch findet, denn »ein staatlicher Verband ist die aus mehreren Dörfern gebildete vollendete Gemeinschaft«, die die Grenze überschritten hat, jenseits derer – wenn man so sagen darf – vollständige Autarkie besteht. Um des »Lebens« (und Überlebens) willen ist dieser Verband entstanden, er besteht jedoch um des »vollkommenen Lebens« willen. Jeder staatliche Verband existiert »von Natur aus«, wobei gerade dies auch für die zeitlich ersten, aber gegenüber der *polis* primitiveren Gemeinschaften galt. Der Verband der *polis* besteht von Natur aus aber auch in einem anderen, in einem metaphysischen Sinn, denn er ist das letzte Ziel seiner Bürger »und es ist ihre Natur, die das Ziel darstellt.«⁴³ In dieser zweiten Betrachtung übernimmt die *polis* eine

⁴¹ Bertelloni 2007; ich bin dem Vf. zu Dank verpflichtet, dass er mir das Manuskript seines Vortrags zugänglich machte.

⁴² *Politik* I.2 (1252b 12–22).

⁴³ *Politik* I.2 (1252b 27–30). Die deutsche Übersetzung lehne ich hier an Schütrumpf, Bd. 1, 13, an; vgl. dazu Schütrumpfs Kommentar, 203ff., zu »vollendet« und insbes. zu »Autarkie«. Außerdem 206f. zu »von Natur«, wo es heißt: »hier, b31ff. kommt der teleologische Naturbegriff hinzu – gerade der qualitative Sprung vom Zweck der Entstehung des Staates: »Überleben« zu dem Zweck seines Bestehens: »vollkommenes Leben.« Vgl. auch Übersetzung und Kommentar Gigon, 49 bzw. 266f.

normative und ontologisch erste Rolle, sie befriedigt mehr als nur die primitiven Lebensbedürfnisse, sie erfüllt und übererfüllt sie, lässt das Leben vernünftig und sittlich werden, und damit verwirklicht sie den Endzweck des Menschen, indem sie seine Tüchtigkeit und Tugend zu realisieren ermöglicht.⁴⁴ Während die Tiere zwar auch eine Stimme (*phonê*) besitzen und damit Laut geben können, um ihre Empfindungen zur Kenntnis zu geben, ist dem Menschen die Sprache (*logos*) zu eigen, »das Nützliche und Schädliche, und daher auch das Gerechte und Ungerechte, darzulegen«.⁴⁵ Erst wenn durch die Sprache vermittelt Gerechtigkeit und Vernunft herrschen, kann von einer staatlichen Gemeinschaft, von einer *polis* die Rede sein.

Wir brauchen nicht auf die These des Aristoteles einzugehen, die er aus all dem folgert, dass der Mensch »von Natur aus ein politisches Wesen« sei, d.h. dass er in der *polis*, erst in der *polis* sein Ziel erreicht, von ihr her also gedacht werden muss, in ihr sich allererst vollendet. Was die vorgängigen Gesellschaftsformen, Ehe, Haus, Dorf nicht erreichen könnten, so sehr bereits sie dem Menschen auch sein Überleben ermöglichen, das erreicht die *polis*, nämlich ein vernünftiges und gerechtes Leben jedes ihrer Teilhaber. Das Haus und das Dorf sind beide dem Bereich des Privaten, Eigenen (griechisch *idion*) zugehörig, erst in der *polis* tritt das Öffentliche (das *koinon*) ans Licht,⁴⁶ und zwar dann, wenn durch die untergeordneten Gemeinschaften die Befriedigung der einfachen Lebensbedürfnisse gesichert ist. Alle Bürger bilden in gemeinsamer Öffentlichkeit die staatliche Gemeinschaft, aus der das Private ausgeschlossen bleibt, gewissermaßen unterhalb des Öffentlichen. Die Herrschaftsbeziehungen in der *polis* sind daher nicht, wie die im Haus und in (barbarischen) Dorfsiedlungen »despotischer« Natur, sondern »politische«, d.h. freie Vernunftbeziehungen. Dass sein Privates hinter ihm zurückbleibt, ermöglicht dem Bürger seinen Auftritt in der Öffentlichkeit. Die Grenze zwischen staatlicher Gemeinschaft, in der ein Verhältnis von Freien und Gleichen gelingt, und dem privatem Haushalt, in dem der Vater ein Gewaltverhältnis zu seinen Hausgenossen besitzt, ist konstitutiv für diese Betrachtung.

Nach dem Theoriewurf des Thomas von Aquin ist bei aller Aufnahme einzelner aristotelischer Argumente diese Sicht der Dinge nur sehr beschränkt verständlich. Zwar setzt auch Thomas der staatlichen Gemeinschaft (bei ihm also dem *regnum*) das Ziel, dass die Menschen in ihm nicht ausschließlich »leben« (*vivere*) sollen. Vielmehr können und sollen sie »in guter Weise leben« (*bene vivere*), d.h. sie sollen das Tugendziel vernünftig-sittlichen Daseins erreichen. Demgemäß hat auch der Herrscher die Aufgabe, seine Untertanen zu tugendhaftem Leben anzuleiten und zu führen. Allein darin aber, dass es eines Herrschers bedarf, der die widerstrebenden und widersprüchlichen einzelnen Menschen zur Beachtung des Gemeinwohls anleiten muss, zeigt sich, dass

⁴⁴ Vgl. dazu *Politik* I.2, III.9 (1253a7-18, 1280a30-36, 1280b29-1281a4).

⁴⁵ *Politik* I.2 (1253a9-15), vgl. Übersetzung und Kommentar Schütrumpfs, 13 und 212ff.

⁴⁶ Für eine Gegenüberstellung beider vgl. z.B. *Politik* II.6 (1265a24-26).

hier von dem Eintritt aller Bürger in das sittliche Reich der Freiheit und Vernunft nicht viel übrig geblieben ist. Thomas begründet die Notwendigkeit der Herrschaft (*dominium*) bei Mensch und Tier verschieden. Herdentiere – auch Aristoteles hatte von ihnen gesprochen – richten sich nach ihren Instinkten und verfügen über angeborene Möglichkeiten, sich zu wehren und damit ihr Dasein zu erhalten. Der Mensch aber entbehrt dieser natürlichen Schutzausstattung. Doch besitzt er – auch dies ist wieder ein aristotelisches Argument – Vernunft und Sprache, mittels derer er seine Erkenntnisse seinen Artgenossen restlos übermitteln kann. Er kann mit ihnen also in freiem Zusammenspiel kooperieren. Darum ist auch sein Hang zur Geselligkeit stärker ausgeprägt als bei den Tieren.⁴⁷ Gleichwohl gebrauchen die einzelnen Menschen ihre Vernunft sehr verschieden. Sie versuchen, sind sie in einer Menge versammelt, dasselbe Ziel auf verschiedene Weise zu erreichen. Daher ist es nach Thomas nötig, dass es eine Instanz gibt, die alle auf dasselbe Ziel in derselben Weise hinlenkt. Das aber ist Aufgabe des Herrschers.⁴⁸ Thomas hat damit die Notwendigkeit der Herrschaft des Fürsten und des Gehorsams der Untertanen gewissermaßen anthropologisch begründet.

Die einzelnen Menschen wollen dies und das, allein der Herrscher bringt sie dazu, dem *bonum commune* Beachtung zu schenken, weil er dafür verantwortlich ist.⁴⁹ Thomas übersetzt die berühmte Behauptung des Aristoteles, der gemäß der Mensch von Natur aus ein *ζῷον πολιτικόν*, ein staatsbildendes Lebewesen ist,⁵⁰ jedenfalls anders als sein Ordensbruder Wilhelm von Moerbeke.

⁴⁷ *De regno* I.1 (Ed. Leonina 449^b 25-27 und 37): *Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia animalia; [...] est igitur homini naturale ut in societate multorum vivat.* Vgl. auch II.1 (Ed. Leonina 464a, 20-32 = I.12 Vulgata), wo den Herdentieren aus eben diesem Grund nur eine *similitudo* mit der menschlichen Gesellschaftlichkeit zugestanden wird: [...] *similitudo divini regiminis invenitur in homine [...] quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo; quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus que socialiter vivunt quedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum nature inditum a summo regente qui est auctor nature.* Thomas zitiert hier anscheinend implizit den berühmten Canon aus dem *Decretum Gratiani* C.7 q.1 c. 41 (*In apibus*), d.h. ein Zitat aus Hieronymus, *ep.* 4 (ad Rusticum), der die Einheit des bischöflichen Amtes an der Position des spätantiken Kaisers und Tierherden misst. Das zeigt, wie sehr auch er sich an die juristische Tradition anschließen kann; dazu vgl. – für die legistische Seite – vor allem Aubert 1955.

⁴⁸ *De regno* I.1 (Ed. Leonina 450^a 70-450^b 99): *Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, que ad bonum commune omnium membrorum intenderet. [...] Secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur. [...] Oportet igitur esse in omni multitudine aliquid regitivum [...].*

⁴⁹ *De regno* I.1 (Ed. Leonina 450^a 68-451^b 99): [...] *secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur. Diversorum autem diverse sunt cause; oportet igitur, preter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum [...].*

⁵⁰ Vgl. den in Anm. 47 zitierten Text.

Dieser hatte in verständlicher Angleichung an das lateinische Wort *civitas* das griechische (ζῷον) *politikon* – das den Wortstamm der *polis* aufnimmt – mit (*animal*) *civile* übersetzt. Thomas aber nennt den Menschen ein *animal sociale et politicum*. Staatsbildung tritt zur Gesellschaftsbildung allererst hinzu. Herrschaft und Gewaltverhältnisse sind nicht nur in Haus und Dorf als despotische Regierung nötig und auffindbar, so ließe sich schlussfolgern, sie sind tendenziell auch bei freien Menschen nötig, selbst wenn Freiheit der Untertanen die Herrschaft qualifiziert zu einem *dominium regale*.⁵¹

Der Unterschied zur aristotelischen Sicht der Dinge ist deutlich. Herrschaft ist für Thomas auch noch neben der Vergesellschaftung des Menschen nötig. Sie muss freilich davor bewahrt werden, in finstere Tyrannei umzuschlagen.⁵² Aber die Politik in der *Polis*, die für Aristoteles ein letztes Ziel und die Entelechie des menschlichen Daseins gewesen war, ist für Thomas anders bestimmt. Die Politik des Herrschers bringt die verschiedenen gerichteten individuellen Bestrebungen der Menschen, die in der Gesellschaft leben, zur Übereinstimmung mit dem gemeinen Besten, neutralisiert die Partikularinteressen und ist somit die notwendige Voraussetzung zur Erreichung des Zieles des Gemeinwohls und damit des Wohles aller. Königliche Herrschaft muss, wo sie recht geübt wird, Konflikte beseitigen und dem Gemeinwohl als gemeinsamen Ziel seine Wirksamkeit verschaffen. Erst auf diesem Umweg ist sie auf Vernunft gegründet, die jetzt als politische Klugheit (*prudentia*) erscheint.

In einem weiteren Punkt geht Thomas über Aristoteles hinaus, muss er über ihn hinausgehen. Hatte der Mensch nach dem aristotelischen Entwurf in der *polis* seine letztgültige vernünftige Wesenserfüllung gefunden, so kann der christliche Theologe selbstverständlich nicht davon absehen, dass der Mensch seine letzte Erfüllung in der ihm von Gott verheißenen Seligkeit erfahren wird. Als wirklich letztgültiges Ziel ist die *fruitio dei* dem Menschen gesetzt und bestimmt, die Gott ihm gnadenhaft schenken will. Freilich sind für die Erreichung dieses Ziels nach Gottes Willen nicht der Staat und sein Herrscher zuständig. Vielmehr hat dies das priesterliche Amt in der Kirche zu vermitteln, das die Sakramente verwaltet. Thomas ist ernsthaft bemüht, beide Funktionen sehr genau zu unterscheiden. Gleichwohl gelingt es ihm trotz einer ingeniosen Hierarchie der verschiedenen individuellen und kollektiven Zwecke, die er zur Klärung des wechselseitigen Verhältnisses dieser beiden Instanzen ausarbeitet,⁵³ nicht, eine Theorie zu entwickeln, die im Konfliktfall beiden Seiten ihren Platz klar zuweisen könnte. Der »praktische Papalismus«, der in seinem

⁵¹ *De regno* I.1 (Ed. Leonina 450^b 104-114): *Recte autem dirigitur unumquodque, quando ad finem convenientem deducitur, non recte autem, quando ad finem non convenientem. Alius autem finis est conveniens multitudini liberorum et servorum; nam liber est, qui sui causa est, servus autem est, qui id quod est alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum quale convenit liberis [...].*

⁵² Schmidt 1996; allgemein etwa auch Miethke 1999; Miethke 2003.

⁵³ Beschrieben bei Berges 1939, 204ff.

Fürstenspiegelfragment klar zu Tage tritt, konnte in den Konflikten zwischen Papst und weltlichem Herrscher schon von seinen unmittelbaren Schülern und von Gelehrten seiner Schülergeneration, von Tholomeo von Lucca etwa, von Aegidius Romanus oder von Jakob von Viterbo zu einem massiven theoretischen Papalismus umgeformt werden. Freilich wurde auch die Verteidigung weltlicher Eigenständigkeit durch Johannes Quidort auf der Basis der thomasischen Adaption der aristotelischen politischen Philosophie gleichfalls allererst ermöglicht.⁵⁴

2.2 Aegidius Romanus, *De regimine principum*

Die Schwierigkeiten einer Umsetzung aristotelischer Begriffe und Argumente in die mittelalterliche Lebenswelt zeigte sich auch in anderen Entwürfen politischer Theorie, ob sie sich nun von Thomas von Aquin direkt abhängig machten oder nicht. Zur ersten Gruppe gehört der Augustinereremit und Theologe Aegidius Romanus, der sehr wahrscheinlich bei Thomas von Aquin in Paris noch gehört hat. Er hat nur ein gutes halbes Jahrzehnt nach dem Fürstenspiegelfragment des Thomas einen eigenen Fürstenspiegel verfasst, der entschlossen dessen Gedanken aufgriff, die aristotelischen Vorgaben auf mittelalterliche Zustände in einem *regnum* anzuwenden.

Aegidius' Traktat *De regimine principum*⁵⁵ ist dem Entwurf des Thomas in vielem ähnlich, in seinen fundamentalen theoretischen Aussagen jedoch von diesem erheblich unterschieden. Dieses Buch sollte im Mittelalter in seinen Wirkungen auf Zeitgenossen und Nachwelt von kaum einer anderen Schrift politiktheoretischen Inhalts übertroffen werden. Es wurde zum »Bestseller« mittelalterlicher Politiktheorie schlechthin. Die kritische Forschung hat sich seiner Auslegung mehrfach angenommen,⁵⁶ zumal die ungewöhnliche Verbreitung dieses Textes (die aber vor allem erst lange nach seiner Entstehungszeit, im späten 14. und im 15. Jh. verstärkt einsetzte) erkennen lässt, dass der Verfasser einen Nerv dieser Zeit getroffen haben muss. Aegidius hat diese Schrift mitten in den Schwierigkeiten geschrieben (1277-1279/1281), die ihm der Bischof von Paris Stephan Tempier 1277 mit seiner berühmten Verurteilung von Lehrsätzen der Pariser Artisten verursacht hatte.⁵⁷ Aegidius unterlag

⁵⁴ Miethke 2000, 44f., 86-94, 96-105, 116-126.

⁵⁵ Eine kritische Ausgabe ist Desiderat, sie ist in Pisa in Vorbereitung. Unter den alten Drucken ist der handliche (und deswegen bereits früher häufig benutzte) jetzt im Reprint neu zugänglich gewordene letzte der frühen Drucke Rom 1607 hervorzuheben; hiernach hier zitiert. Vgl. auch den Druck Rom 1556.

⁵⁶ Vgl. außer den kurzgefassten Bemerkungen fast sämtlicher Gesamtdarstellungen (wie z.B. Miethke [im Erscheinen]) vor allem Berges 1939, 211-228; sowie neuerdings Lambertini 1990 (Lit.); 1991, 1992; Staico 1992; Lambertini 1993c, 2000; Kempshall 1999, 130-156; Briggs 1999.

⁵⁷ Zur vielerörterten Geschichte der Pariser Verurteilung vgl. etwa Miethke 1976, 349ff.; dazu auch Thijssen 1998, bes. 40-56; Bianchi 1999, bes. 165-230. Der Text ist – mit deut-

einem Lehrverbot und musste seine hoffnungsvolle Karriere an der Universität zunächst abrupt beenden,⁵⁸ bevor der noch junge Gelehrte, wahrscheinlich im Jahre 1279, jedenfalls vor 1282 für mehrere Jahre Frankreich verliess, um in Italien einen eigenen Weg in seinem Orden zu suchen, der ihn bis zum Amt eines Generalpriors der Augustinereremiten und darüber hinaus auf den erzbischöflichen Stuhl von Bourges führen sollte.⁵⁹ Eine erste Übersetzung des Fürstenspiegeltrakts ins Französische wurde noch 1282 von Henri de Gauchi an Frankreichs Königshof vorgelegt.⁶⁰ Im 14. und 15. Jh. schlossen sich noch mindestens zwei weitere Übersetzungen ins Französische an.⁶¹

Aegidius hat seinen Traktat dem kapetingischen Thronfolger gewidmet, der später (1285) als Philippe (IV.) le Bel den Thron Frankreichs besteigen sollte.⁶² Der Prinz war damals ein etwa zehnjähriger Knabe, der wahrscheinlich den gelehrten Text des Aegidius niemals gelesen hat. Oft ist diese Widmung missverstanden worden, als wäre die Erziehung des Kronprinzen auf Wunsch und im Auftrag des königlichen Vaters Philipps III. gewissermaßen nach den Vorgaben des aegidianischen Fürstenspiegels vorgenommen worden. Höchstwahrscheinlich aber ist diese Widmung – wie all die anderen zeitüblichen Widmungen von Traktaten auch – anders zu erklären, nicht jedenfalls als Zeugnis besonders enger Beziehungen zwischen dem Königshof und Aegidius. Wir wissen überhaupt nicht, wie die Erziehung des kleinen Philipp organisiert war und ob Aegidius, der gerade die Universität hatte verlassen müssen, darin irgendeinen Platz hatte. Wahrscheinlich ist das nicht. Der Wortlaut legt, auch und gerade da er so persönlich gehalten ist, den Traktat einem hochmögenden Gönner vor allem in der Hoffnung auf angemessene Dankesleistung ans Herz, in der Erwartung von Förderung und Gunst und auch mit der Bitte um Unterstützung bei der Verbreitung des Textes.⁶³

scher Übersetzung und knappem Kommentar – zuletzt präsentiert in Flasch 1989. Zur Rolle des Aegidius vor allem Hocedez 1932; sowie (mit einem wichtigen Textfund) Hödl 1964; vgl. auch Wielockx 1999.

⁵⁸ Vgl. insbesondere zuletzt die eingehende Untersuchung in Aegidius Romanus: *Apologia*, ed. Wielockx.

⁵⁹ Zur Biographie zusammenfassend die Editoren der geplanten kritischen Ausgabe del Punta/Donati/Luna 1993. – Zur Datierung von *De regimine principum* auf 1278–1282, wahrscheinlich vor 1281 (dem Jahr, in dem Aegidius erstmals in Italien wieder nachweisbar wird, während er mindestens bis 1279 in Frankreich war; 1282 ergibt sich aus der Datierung der ältesten französischen Übersetzung des Textes), vgl. Berges 1939, 320.

⁶⁰ Henri de Gauchi: *Li livres du gouvernement des rois* (ed. Molenaer); dazu vor allem Berges 1939, 321 (nr. 22^b.1) mit Hinweis auf die nach dieser Version angefertigten Übersetzungen ins Italienische (1288) und Mittelniederdeutsche (ca. 1400, vgl. Berges 1939, 325, nr. 22^b.1); sowie Briggs 1999, 75f.

⁶¹ Nachweise bei Berges 1939, 321f.; vgl. auch Krynen 1993, 180f.; Briggs 1999, 207^a (Index).

⁶² Thronfolger war Philipp (geboren 1268) seit 1276, als sein älterer Bruder Louis starb. Zu ihm etwa Favier 1978; Strayer 1980; knapp Miethke 1996.

⁶³ Dazu auch Miethke (im Erscheinen).

Aegidius schreibt am Beginn seines Fürstenspiegels, dass er seine Überlegungen nicht allein den Fürsten und Königen zugeordnet habe, sondern seinen Text für jedermann schreibe, denn alle, die nicht als Fürsten geboren seien, müssten gleichwohl mit all ihrer Kraft danach streben, eines *regimen* im Fürstentum würdig zu werden.⁶⁴ Aegidius kann also seinen Traktat ganz aus der Perspektive des Königs gestalten. Die gesamte Theorie wird streng um den König zentriert. Allein damit entfernt sich der Autor von Aristoteles. Wie Thomas von Aquin benutzt Aegidius die aristotelische Sprache, gebraucht und doziert aristotelische Begriffe, freilich appliziert er sie in eigener Weise auf die zeitgenössische Wirklichkeit und lässt sie in deutlich veränderter Gewandung, ja mit verändertem Inhalt auftreten.

Auch Aegidius erweitert – wie Thomas von Aquin – den Rahmen seiner Betrachtung über die aristotelische Stadt und den Stadtstaat der aristotelischen *polis* (bzw. *civitas*) hinaus. Aegidius findet erst im *regnum* eine eigentlich »vollkommene« Form des Gemeinwesens, während die *civitas* zwar im Anschluss an Aristoteles weiterhin als *perfecta communitas* erscheint, aber von dem *regnum* eben doch an Vollkommenheit noch übertroffen wird. Das Königreich oder Königtum (*regnum*) bleibt der eigentliche Gegenstand des Traktats.⁶⁵ Wenngleich Aegidius seine Begriffsbestimmungen scheinbar direkt von Aristoteles übernimmt, so hat er doch insbesondere die aristotelische Entelechie – im Gegensatz zu Thomas von Aquin – nicht aufgegriffen, vielleicht sogar gar nicht begriffen. Er kennt zwar ausdrücklich die Zwecke der sozialen Ordnung, aber er sieht diese Finalität nicht eigentlich teleologisch bestimmt, nicht so, dass sich in ihm zielsicheres Streben lebendig selbst verwirklicht. Vielmehr gleicht sein Verfassungsrahmen einem monistischen *ordo*-System in graduellen Abstufungen, das schon hinreichend erfasst ist, wenn die Spitze, der König im Blick steht. Denn das Staatswesen baut sich stufenförmig zur Einheit auf, als die der Autor das *regnum* sehen will. Dieser Gradualismus unterscheidet

⁶⁴ De *regimine principum* I.1.1 (S. 4): *Nam licet intitulus sit hic liber De eruditione principum [!] totus tamen populus erudiendus est per ipsum. Quamvis enim non quilibet possit esse rex vel princeps, quilibet tamen summopere studere debet, ut talis sit, quod dignus sit regere et principari.* – Dazu auch Imbach 1996, 52–55 (dessen Annahme, dass *De regimine principum* für Philippe le Bel geschrieben worden sei, ich freilich nicht teile).

⁶⁵ De *regimine principum* III.1.6 (413f.): Aegidius unterscheidet ausdrücklich zwei Arten »natürlicher« Differenzierung bei der Genese der Gesellschaft; einmal – überlegen an Natürlichkeit (*naturalior*) – ist die Reihe, die *propter excrescentiam* entsteht, d.h. durch Differenzierung dank quantitativen Wachstums: *domus–vicus–civitas–regnum*; die andere (immer noch, wenn auch anscheinend weniger natürliche) Reihe entsteht *ex concordantia constituentium civitatem vel regnum*, d.h. durch eine Folge voluntativer Vereinbarungen, wenn sich einzelne *homines dispersi* unmittelbar zu einer *civitas* oder auch zu einem *regnum* zusammentun. Damit erscheinen diese Zusammenschlüsse von Stadt und Reich auf die gleiche Ebene der Freiwilligkeit gestellt, freilich werden auch sie nach Aegidius veranlasst, *quia homines propter vivere habent naturalem impetum, ut concordent civitatem constituere, in qua reperiuntur sufficientia ad vitam* (414). Man kann hier förmlich den Übergang zum Gedanken eines Gesellschaftsvertrages in der Luft liegen sehen, auch wenn er nicht ausgesprochen wird.

den Entwurf des Aegidius radikal von dem des Thomas von Aquin und dem aristotelischen Ansatz, der in der finalen Spannung einer auf das Ziel hin gerichteten Bewegung den vernünftigen Einzelnen sich im Werden vollenden lässt. Für Aegidius ist der Einzelne je für sich bereits eine Einheit, er gewinnt seine volle Bestimmung aber dann in der Teilhabe an der größeren Einheit, um deretwillen er existiert, in die hinein er sich jedoch nicht entwickelt. Vollendung bringt ihm die staatliche Organisation nicht aus der Vollendung der vernünftigen Sittlichkeit, sondern aus der vollkommenen Einfügung in das Ganze des *regnum*.

Für Aegidius ist der König nicht allein die Spitze und der beste Teil des sozialen Systems, er wird auch zu dessen substantieller Verkörperung. Im König gehen seine Untergebenen gewissermaßen auf. Stellvertretend für das politische Ganze kann der König deshalb zu Recht bevorzugter Gegenstand der philosophischen Betrachtung bleiben, weil er jedenfalls der »vollkommenste«, ja gewissermaßen der eigentliche Mensch ist. Dieser Gedanke wird schließlich mit der alten christlichen Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in charakteristischer Weise verschmolzen. In Anlehnung an eine römisch-rechtliche Formel wird – ganz unaristotelisch – der König als Diener Gottes zugleich in eine fast göttliche Stellung hineingestellt: *Rex quasi semideus in terris*.⁶⁶ Der König ist Gott näher – und ähnlicher – als seine Untertanen.

Die Regierungstätigkeit erhält im aegidianischen Text – anders als bei Thomas, der zur Ausführung seiner Pläne nicht mehr gelangt ist – eine ausführliche »wissenschaftliche« Behandlung und wird in aristotelischer Begrifflichkeit geradezu schulmeisterlich abgehandelt. Das macht den Text eingängig und verständlich. Aegidius blickt bei seinen so erfolgreichen Überlegungen in einer hierarchisch gestuften Folge vom König und Fürsten zu den Untertanen. Sein Traktat »begründet« den Anspruch des werdenden Fürstenstaates des Spätmittelalters und der Moderne. Die Kirche und ihre Ansprüche auf Lenkung und Mitbestimmung freilich, die bei Thomas noch so vielfältige Überlegungen veranlasst hatte, taucht in dem aegidianischen Fürstenspiegel gar nicht als eigenes Thema auf. Sie ist schlicht übergangen.

⁶⁶ *De regimine principum* II.2, 8; II.2,11 (*quasi semideus*); III.2, 32 (*semideus*); I.2, 32 (*homines divini*) [S. 310, 481, 544; 146f.]. Es handelt sich um die (wohl aus theologischen Bedenken heraus deutlich ermäßigte) Aufnahme eines römisch-rechtlichen Satzes der Juristen (insbes. der Legisten, die sich auf römische Vorläufer berufen konnten): *princeps est deus in terris*; oder (stärker eingeschränkt): *princeps legitime electus est in terris deus* (Nachweise bei Wilks 1963, 168 mit Anm. 3). Die Kanonisten des 14. Jhs. wandten diese Qualifikation nicht ganz so zartfühlend auf den Papst an, z.B. Jesselin von Cassagne: *Glossa ordinaria* zu Extravag. Jo. XXII, 14, 4, s.v. *declaramus* (ed. Venedig 1591, 107a, Zl.60-62): *credere autem dominum deum nostrum papam conditorem dictae decretalis [...] sic non potuisse statuere, prout statuit, haereticum cernere-tur*. – Dazu vgl. auch die Art, wie Aegidius mit der frühmittelalterlichen Formel: *rex imago dei* spielt (I.1, 14, S. 14): [...] *oportet <principem> esse similem et conformem deo, qui ab eo remunerari desiderat; quanto ergo quis magis gerit imaginem eius, et plus se conformat ei, maius meritum ab ipso suscipiet: principis autem status requirit ut sit deo conformior quam eius subditi [...]*.

Mit seinem »aristotelischen« Fürstenspiegel hat Aegidius jedoch in eigenwilliger Methode und mit ungleich größerem Echo als Thomas von Aquin künftigen Entwicklungen die Bahn geöffnet. Sein Text, der nicht als Fragment daherkam, sondern als ausgewachsenes Buch, hatte einen gewaltigen Erfolg. Allein die Zahl der erhaltenen Handschriften ist überwältigend. Die Herausgeber einer künftigen kritischen Edition setzen die Zahl der Handschriften der lateinischen Fassung auf nicht weniger als 284 an, wozu dann noch 78 volkssprachliche Übersetzungen und Bearbeitungen hinzuzurechnen sind – sogar ins Hebräische wurde der Text übersetzt⁶⁷ – so dass mit insgesamt mehr als 365 erhaltenen Handschriften zu rechnen ist.⁶⁸ Das allein ist schon ein Mehrfaches selbst der »erfolgreichen« sonstigen politischen Traktate des Spätmittelalters.⁶⁹ Noch Bartolus wird – als ein den Philosophen auch seinem Selbstverständnis nach fern stehender Jurist des Römischen Rechts – im 14. Jahrhundert aristotelische Argumente ausdrücklich und guten Gewissens unmittelbar aus des Aegidius Fürstenspiegel schöpfen.⁷⁰

2.3 Marsilius von Padua, *Defensor pacis*

Ein letztes Beispiel einer mittelalterlichen Adaption aristotelischer politischer Philosophie soll uns hier der bekannte Entwurf des Marsilius von Padua liefern. Am 24. Juni 1324 hat der Magister der *Artes* und Student der Theologie Marsilius von Padua seinen Text in Paris *in vico Sorbona in domo studentium in sacra theologia* abgeschlossen.⁷¹ Der damals vielleicht 35 oder 40 Jahre alte Autor⁷² stammte aus einer Notarsfamilie und damit der laikalen schriftkundigen

⁶⁷ Nachweise bei Berges 1939, 327 (§ V^k); vgl. Briggs 1999, 43. In jeder der großen europäischen Sprachen gibt es mittelalterliche Adaptionen des Traktats. Für Deutschland vgl. zuletzt die Edition eines spätmittelalterlichen Beispiels bei Störmer 1990, 189–292; verschiedene weitere Übersetzungen aufgezählt bei Berges 1939, 325f. (§ V^{g,h}), vgl. auch Störmer 1990, 197.

⁶⁸ Diese Zahlen nach einem Brief der Herausgeber, die in ihren Veröffentlichungen vorerst vorsichtiger nur ungefähre Ziffern nennen: vgl. für Listen den Teilkatalog der vatikanischen und italienischen Hss. durch del Punta/Luna 1993 (wo 75 Mss. detailliert beschrieben werden; S. IX Anm. 1 ist dort die Rede von insgesamt *circa* [!] 350 Hss., doch wird die Vermutung angeschlossen, *che la cifra aumeniti considerevolmente*). Eine Untersuchung der englischen und eines Teils der Handschriften französischer Provenienz legte Briggs 1999 vor. Ältere Aufstellungen zur gesamten Überlieferung bei Bruni 1936; vgl. auch Bruni 1961, sowie wiederum Berges 1939, 320–328.

⁶⁹ Aufstellungen von erhaltenen Manuskripten politischer Traktate dieser Zeit etwa bei Miethke 2000, 306–318.

⁷⁰ Walther 1992, 111–126.

⁷¹ Hier zitiert nach der Ausgabe von Scholz; zum Abschlussdatum ebd., 613 nota.

⁷² Ununterbrochen wächst die Literatur zu Marsilius' politischer Theorie. Eine umfangreiche neuere Bibliographie z.B. bei Dolcini 1995, 86–112; zusammenfassend zu ihm zuletzt etwa Miethke 2002; Moreno-Riaño 2006. Zum Lebensweg vgl. vor allem Pincin 1967; jetzt

Elite Paduas. Er hatte die oberitalienischen Kommunen also in ihrer praktischen Wirklichkeit erfahren, hatte dann die *Artes* und die Medizin studiert, zuerst in Padua, dann in Paris, wo er 1312 (für drei Monate) als Rektor der Pariser Artisten-Universität bezeugt ist. Zu dieser Zeit hatte der Rektor der Universität direkten Zugang zum königlichen Rat Frankreichs. Im Universitätsauftrag hat Marsilius, wie er selber berichtet, die Kurie in Avignon besucht und so die Wirklichkeit päpstlicher Kirchenregierung kennengelernt. Er stand mit den »Ghibellinen« Oberitaliens, mit dem Mailänder Herrscher Matteo I. Visconti und mit dem Stadtherrn von Verona Cangrande della Scala in Verbindung. Damit hatte er wichtige Zentren der politischen Praxis seiner Zeit mit eigenen Augen gesehen.

Sein großer theoretischer Traktat verdankte sich der Absicht, seinen Zeitgenossen den Weg zu Frieden und zu gedeihlicher politischer Entwicklung zu weisen.⁷³ Überzeugt davon, dass bereits Aristoteles »fast alle« wesentlichen Ursachen der Störung und des Bruchs des inneren Friedens klar dargelegt habe,⁷⁴ will der Autor nur noch eine »einzige« zutiefst verderbliche »Wurzel des Haders« identifizieren, die Aristoteles »noch nicht kennen konnte«, da sie erst lange nach dem Tode des Stagiriten mit dem Auftreten Christi ihren Anfang nahm.⁷⁵ Marsilius will in seinem langen Text, wie er betont, »ausschließlich« (*solummodo*) diese einzigartige Wurzel des Unfriedens bekämpfen⁷⁶ und

auch verschiedene Kapitel in Piaia 1999; dazu zuletzt wichtige Ergänzungen bei Courtenay 2004 und bei Piaia 2004; vgl. auch Cadili 2006.

⁷³ *Defensor pacis* [= DP], I.1.1-2 (ed. Scholz, 1-4).

⁷⁴ DP I.1.3 (4f.): *In has ergo miseri precipites feruntur tenebras propter discordiam seu litem ipsorum invicem, que velut animalis egritudo, sic prava civilis regiminis dispositio fore dignoscitur. Cuius quidem etsi cause primitive sint plures et coniuncte non pauce, quas solitis modis evenire possibiles philosophorum eximius in civili sciencia omnes fere descripsit.*

⁷⁵ Ebd. (in unmittelbarem Anschluss): *est tamen extra illas una quedam singularis et occulta valde, qua Romanum imperium dudum laboravit laboratque continuo, vehementer contagiosa, nil minus et prona serpere in reliquis omnes civitates et regna ipsorumque iam plurima sui aviditate temptavit invadere. Hanc siquidem eiusque ortum et speciem nec Aristoteles aut philosophorum alter sui temporis vel prioris conspiciere potuit. Est enim hec et fuit opinio perversa quedam in posteris explicanda nobis, occasionaliter autem sumpta ex effectu mirabili post Aristotelis tempora dudum a suprema causa producta, preter inferioris nature possibilitatem et causarum solitam actionem in rebus. Hec nempe sophistica, honesti atque conferentis faciem gerens, hominum generi perniciose prorsus existit, omnique civilitati ac patrie, si non prohibeatur, nocumentum tandem importabile paritura.*

⁷⁶ DP I.1.7 (8f.): *Est ergo propositum meum, auxiliante Deo singularem hanc litis causam solummodo pandere. Nam earum, que per Aristotelem assignate fuerunt, numerum atque naturam iterare, foret abundans. Huius vero, quam nec Aristoteles conspiciere potuit, nec post ipsum, qui potuerit, determinationem alter assumpsit, sic volumus revelare velamen, ut a regnis seu civitatibus omnibus deinceps facile possit excludi. Exclusa vero possint securius studiosi principantes et subditi tranquille vivere, quod est desiderabile propositum in huius operis inicio [...]. Am Ende bekräftigt Marsilius das noch einmal in DP III.3 (611-613): *Vocabitur autem tractatus iste »Defensor pacis, quoniam in ipso tractantur et explicantur precipue cause quibus conservatur et extat civilis pax sive tranquillitas, et hee eciam, propter quas opposita lis oritur, prohibetur et tollitur. [...] His enim comprehensis memoriterque retentis et diligenter**

zum künftigen Frieden in Innern der europäischen *civitates* (d.h. der Staatswesen verschiedener Verfassung) beitragen.

Auch wenn Marsilius es demnach für »überflüssig« hält, alle aristotelischen Begriffsbestimmungen einzeln zu wiederholen, so ist sein Vorgehen konkret im Einzelnen doch von den Vorgaben des griechischen Philosophen zutiefst bestimmt. Der Paduaner beschreibt das Funktionieren eines Staatswesens mit aristotelischen Zitaten und benutzt die Begriffe des Aristoteles. Unermüdlich zitiert er dessen Schriften, die *Politik* nicht nur, sondern auch die *Ethik* und die *Metaphysik*, sowie andere Texte aus dem weiten *Corpus Aristotelicum*, wie es an der Pariser *Artes*-Fakultät damals bekannt war.⁷⁷ Jeden Herrschaftsanspruch der Kirche weist er dabei ab. Das aristotelische Instrumentarium dient ihm zur Analyse der Krankheit seiner Zeit und zu deren Therapie. Formal zuge-spitzt und auf mittelalterliche Herrschaftsverfassungen angewandt, beleuchtet es *imperium*, *regna*, die italienischen *civitates*, auch die Verfassung der Kirche.

Die Urgeschichte der Vergesellschaftung beschreibt der Traktat in engem Anschluss an Aristoteles, jedoch auch in Aufnahme anderer Texte, wie sie an der *Artes*-Fakultät üblicherweise gelesen und interpretiert wurden, so etwa auch der ciceronianischen Auffassungen, wie sie dem Mittelalter vor allem über Augustinus und sein Buch über den Gottesstaat (*De civitate Dei*) zugänglich waren.⁷⁸ So eng sich Marsilius auch nach seinen eigenen Worten an Aristoteles, den »herausragenden Philosophen in der Politik«⁷⁹, anschließen möchte, sooft er sich auf Wortlaut und Argumente des Aristoteles auch beruft, der *Defensor pacis* wandelt bewusst oder unbewusst den aristotelischen Entwurf einer politischen Philosophie doch in bezeichnender Weise ab.

Die Kirche tritt bei ihm zwar nicht als selbständige Vereinigung mit Eigenrecht auf, sondern hat (gemäß den Vorgaben des Aristoteles und seinen Aussagen zur Religionsübung in der *polis*) nur die Rechte und Ansprüche, die ihr vom staatlichen Verband zugewiesen werden. Anders als bei Thomas von Aquin bringt die Kirche das Gesamtkonzept des Marsilius nicht in Bedrängnis. Hier hilft der alte Grieche vielmehr dem mittelalterlichen Autor, ganz gegen die faktische Macht der mittelalterlichen Institution Kirche einen ungewöhnlich bescheidenen Platz im Gesamt seiner Theorie zuzuweisen.

Die wahrnehmbaren Modifikationen der aristotelischen Vorlage beginnen auch hier bereits bei der Urgeschichte der Staatsbildung. Das Mängelwesen Mensch entgeht nach der Auffassung des Marsilius nur dann der Not, wenn es sich im Verband gegen die feindliche Umwelt wehrt. Auch für Marsilius ist

custoditis sive servatis, salvabitur regnum et quævis altera quæcumque temperata civilis communitas in esse pacifico seu tranquillo [...].

⁷⁷ Grignaschi 1955.

⁷⁸ Auf diese Vorlagen hat zuletzt hingewiesen Nederman 1990a, 1990b, 1991, 1992. Weitere Aufsätze sind gesammelt erschienen in Nederman 1997 (bes. nrr. xi u. xii). Vgl. auch Nederman 1995, bes. 17ff., 47ff., 81ff.

⁷⁹ DP I.1.3 (5): *philosophorum excimius in civili scientia*.

der politische Verband nicht das vorherbestimmte Ziel menschlichen Strebens, vielmehr wird es durch die Not den Menschen nahegelegt, die sich dementsprechend zusammenschließen, um sich damit der schieren Notdurft zu erwehren. Somit ist der Zusammenschluss bereits einem letztendlich freiwilligen Entschluss geschuldet, nicht der Natur anthropologischer Verfasstheit.

Zwar könnte der Zusammenschluss der Menschen teleologisch die Verwirklichung menschlicher Wesensbestimmung sein. Das erinnert durchaus an die aristotelischen Gedanken. Jedoch vollziehen die Menschen diesen ihren Zusammenschluss nach Meinung des Marsilius nicht in Realisierung ihrer sittlichen Bestimmung, sondern aus der Einsicht in ihre Notdurft. Sie erkennen, dass sie eine *sufficiencia vitae* allein für sich und auf sich gestellt nicht erreichen können, dass sie aber gemeinsam der Not zu begegnen vermögen.⁸⁰ Deshalb schließen sie sich aus Einsicht in freiwilligem Entschluss zusammen, folgen also ihrer Einsicht in die natürlichen Bedingungen ihrer Existenz und nicht ihrer Bestimmung als »staatsbildendes Lebewesen« (*ζῷον πολιτικόν*) oder gar ihrem Wesen als vernünftige Lebewesen, die in Sittlichkeit sich selbst realisieren.⁸¹ In dieser Argumentation des Marsilius verwischen sich die für Aristoteles so wichtigen Grenzen zwischen dem biologischen und dem sittlichen Lebensvollzug. Das *bene vivere* nähert sich damit dem bloßen »Wohlleben« deutlich an. Zudem kündigen sich in dieser Auffassung, so meine ich, schon die frühmodernen Theorien über den Gesellschaftsvertrag an, wenn sie gewiss auch noch nicht explizit werden.

Damit verbunden ist der vielleicht auffälligste Unterschied zu dem Aufriss der aristotelischen Philosophie des Politischen, nämlich eine grundsätzlich andere Vorstellung von Ursache, Funktion und Handhabung der Gesetze im Staatswesen. Um es ganz kurz zu sagen: Wenn die menschliche Gesellschaft zumindest vorrangig eine Notgemeinschaft zur Lebensfristung ist, ein willentlicher Zusammenschluss, und nicht mehr unmittelbarer Ausdruck der Vernunftnatur des Menschen, muss der Entschluss zur Gesellschaft auch als Ba-

⁸⁰ Nach einem ausdrücklichen Zitat von Aristoteles' Unterscheidung des *vivere* und des *bene vivere*, weil ja bei Aristoteles allein das *bene vivere* (im Sinne eines »sittlich guten Lebens«) die Bildung der *polis* ermöglicht und rechtfertigt, gelangt Marsilius zu der Aussage DP I.4.2 (16f): *Sic itaque determinata civitate propter vivere et bene vivere tamquam finem, oportet de ipso vivere ac modis eius tractare primum. Est enim, ut diximus, cuius gracia civitas instituta est et necessitas omnium que sunt et fiunt per hominum comunicacionem in ea. Hoc ergo statuamus tamquam demonstrandorum omnium principium naturaliter habitum, creditum et ab omnibus sponte concessum: omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare.* (Das wird dann anschließend mittels eines Zitats aus Cicero: *De officiis* I.4.11 auch auf *omne animalium genus* übertragen, so dass die allgemeine biologische Grundlage hier ganz eindeutig unterstrichen wird. Bezeichnend ist, dass Marsilius das *vivere* und *bene vivere* gewissermaßen in einem Atemzug und auf einer Ebene nennt).

⁸¹ DP I.4.3 (17); dazu vor allem Walther 1974; jetzt vgl. auch Nederman 1995, 29-51, sowie den ausgedehnten Literaturbericht zur Frage der *sufficiencia vitae* bei Marsilius in Battocchio 2005, 96-105.

sis des gemeinsamen Lebens besonders gesichert und gegen jede Abnutzung geschützt werden. Außerdem müssen die Menschen ihre Gesellschaft durch Regeln des gemeinsamen Lebens gegen möglichen Streit absichern. Das Ziel der Selbsterhaltung rechtfertigt und fordert zunächst Friedenswahrung im Verband. Das aber geschieht durch die Errichtung von Regeln, die klar machen, was als gerecht und zuträglich gelten soll und was nicht. Die aus Notwehr im Überlebenskampf begründete Gruppe legt das fest, und zugleich kann sie jemanden einsetzen, der über diese Regeln wacht bzw. sie anwendet oder bei Bedarf überhaupt entwickelt und erlässt.⁸² Mit dieser Vorstellung wird die These des Aristoteles formalisiert, der gemäß ein Gesetz aus seiner Vernünftigkeit seine obligatorische Kraft entfaltet. Zugleich wird das Gesetz positivistisch auf den Gesetzgeber bezogen, der es zu erlassen die Kompetenz besitzt.

Diese Formalisierung wird schlagend deutlich, wo Marsilius scheinbar ganz wörtlich ein Aristoteleszitat benutzt, um (nach einer Reihe von uneigentlichen Begriffsdefinitionen) eine »eigentliche« Definition eines Gesetzes zu geben. Marsilius greift bezeichnenderweise nicht auf eine Definition in der aristotelischen *Politik* zurück, sondern benutzt einen Passus aus der *Nikomachischen Ethik*, den er dann auch noch umformt. Aristoteles hatte geschrieben: »Ein Gesetz hat zwingende Gewalt, ist es doch ein Ordnungsprinzip (*logos*), das aus Einsicht (*phronêsis*) und Vernunft (*nous*) hervorgeht.«⁸³ Marsilius spitzt die bereits sichtbare Tendenz von der Vernünftigkeit zur Normativität der Norm noch in seiner paraphrasierenden Erläuterung weiter zu, wenn er bemerkt, das Gesetz als Text könne seine Vernünftigkeit nicht aus sich selber haben, sondern nur aus der Klugheit und Vernunft dessen, der es erlässt. So gilt am Ende: »Eine Anordnung über Gerechtes und Zuträgliches und dessen Gegenteil nach der politischen Einsicht, und zwar mit zwingender Kraft, d.h. eine Anordnung, zu deren Befolgung ein Befehl gegeben wird, den zu befolgen jemand gezwungen wird, oder eine Anordnung, die selbst als ein solcher Befehl formuliert ist, ist ein Gesetz.«⁸⁴

⁸² DP I.4.4 (18): *oportuit in hac communicacione statuere iustorum regulam et custodem sive factorem.*

⁸³ *Ethica Nicomachea* X.10 (1180a21f.). Zum Verständnis des *logos* hier Dirlmeier in Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 418 (zu 110,1). Robert Grosseteste hatte übersetzt: *lex autem coactivam habet potentiam sermo ens ab aliqua prudentia et intellectu* (ed. Gauthier, in: Aristoteles Latinus, Bd. 26, 1-3, fasc. 3, 366, 22-24 bzw. fasc. 4, 584, 20f.). Mit der Übersetzung von *logos* durch *sermo* war, wie ersichtlich, das Verständnis des Marsilius zumindest vorbereitet. Marsilius gebraucht ausschließlich an dieser Stelle die ihm sonst fremd bleibende Wortprägung *potencia coactiva*, sonst benutzt er sehr häufig den für ihn charakteristischen Ausdruck *potestas coactiva*, der geradezu als ein Erkennungszeichen dienen kann, der seinen Einfluss und die Kenntnis seiner Schriften bei anderen Texten anzeigen kann. *Potestas coactiva* aber konkretisiert den Zwang durch einen *acteur*, d.h. durch den Gesetzgeber oder Richter, während *potencia* sehr viel Verschiedenes sein oder haben kann, auch das Gesetz selbst.

⁸⁴ DP I.10.4 (50): [...] *id est ordinacio de iustis et conferentibus et ipsorum oppositis per prudentiam politicam, habens coactivam potentiam, id est de cuius observacione datur preceptum, quod quis cogitur observa-*

Mit dieser Begriffsklärung hat sich Marsilius merklich von Aristoteles entfernt, für den es noch keineswegs entschieden war, ob Gesetze besser durch die großen Gründergestalten der griechischen Stadtstaaten (wie Solon oder Lykurg) oder anders erlassen werden sollten, und der stets auf ihren vernünftigen Charakter abgestellt hatte. Marsilius achtet allein auf den Gesetzgeber und seine entsprechende Kompetenz, achtet auf Begründung und Durchschlagkraft der Gesetzgebung.⁸⁵

Hier ist von uns die schwierige Frage nicht zu klären, was »der gewichtigere Teil« (*valencior pars*) der Gesamtheit denn nun eigentlich ist, ob immer die numerische Mehrheit aller Bürger oder ein wesentlich unbestimmterer Begriff, solange jedenfalls diese Instanz namens *valencior pars* noch mit der Gesamtheit in eins gesetzt werden kann und an ihrer Stelle zu handeln vermag. Klar ist, dass die Gesamtheit der Bürger für die Aufstellung der Regeln ihres Zusammenlebens zuständig ist und damit letztlich nur sich selber mit zwingender Gewalt zwingt. Damit geschieht wenigstens dem Freiheitspostulat kein Abbruch, die staatliche Gemeinschaft bleibt eine freie Gesellschaft.⁸⁶ Freilich wird dem Postulat der inhärierenden Vernünftigkeit richtiger Gesetze nicht mehr notwendig entsprochen. Marsilius sagt das auch einmal klipp und klar, wo er mit der angemessenen Definition des Gesetzesbegriffs beschäftigt ist: »Bisweilen wird auch zum Gesetz gemacht, was (objektiv) falsch über das Gerechte und Zuträgliche urteilt, wenn nämlich darüber ein Befolgungsbefehl erlassen wird, oder es gar als ein solcher Befehl erteilt wird.«⁸⁷ Marsilius stellt

re, seu lata per modum talis precepti, lex est; vgl. auch DP I.12.2 (63): quia cognitio seu invencio vera iustorum et conferencium ac suorum oppositorum non est lex secundum ultimam significacionem et propriam, qua fit mensura humanorum actuum civilium, nisi dum de ipsius observacione preceptum coactivum datum fuerit, seu per modum talis precepti lata fuerit ab eo, cuius auctoritate transgressores arceri debent et possunt [...].

⁸⁵ Es scheint kein Zufall, dass er für seine Thesen nicht selten keine unmittelbaren Aristoteles-Zitate ins Feld führen kann. Er führt in unserem Fall etwa aus, dass »menschliche Autorität zur Gesetzgebung allein der Gesamtheit der Bürger zusteht, oder ihrem gewichtigeren Teil.« Der einzige ausdrückliche Beleg aus Aristoteles, der DP I.12.6 (ed. Scholz, 67 Anm. 1) dafür angeführt wird, ist die in *Politica* III.6 (1279a21) ausgesprochene Maxime des Aristoteles: *civitas est communitas liberorum*, aus der Marsilius nun seine Kernbehauptung ableitet, dass die Gesamtheit der Bürger der eigentliche Gesetzgeber sei.

⁸⁶ Zur Freiheitsforderung des Marsilius etwa Miethke 2000, 217f.; 2005, bes. 162-165.

⁸⁷ DP I.10.5 (50f.): [...] *quandoque false cogniciones iustorum et conferencium leges fiunt, cum de ipsi datur observacionis preceptum seu feruntur per modum precepti; sicut apparet in regionibus barbarorum quorundam, qui tamquam iustum observari faciunt homicidam absolvi a culpa et pena civili reale aliquod precium exhibentem pro tali delicto, cum tamen hoc simpliciter sit iniustum, et per consequens ipsorum leges non perfecte simpliciter. Esto enim quod formam habent debitam, preceptum scilicet observacionis coactivum, debita tamen carent condicione, videlicet debita et vera ordinacione iustorum.* – Das kann man auch im traditionellen Sinn lesen, dass diese »falschen« Gesetze, obwohl sie die »nötige« Form haben, keine Gesetze sind, weil sie der »nötigen« Bedingung entbehren. Ich kann aber diese Lesart nicht akzeptieren, sehe sie vielmehr als eine allzu traditionalistische Interpretation der »positivistischen« Tendenz des Marsilius an.

dazu fest, solche Gesetze seien nicht »schlechterdings vollkommen«, da ihnen eine wesentliche Bedingung fehle, nämlich die (richtige) Erkenntnis des Gerechten und Zuträglichen, doch sind sie offenbar dann eben wenigstens unvollkommene Gesetze, Gesetze jedoch sind sie immer noch.

Mit diesem Positivismus des korrekt erlassenen Gesetzes folgt Marsilius seiner Tendenz zur Trennung von Gesetz und Moral, von Recht und Ethik, einer Tendenz, die er nicht selber erfunden hat, sondern die er bereits vorfand. Er hält sie aber entschlossen in seiner Theorie fest. Auch damit bahnt er der Moderne den Weg – oder weniger bombastisch ausgedrückt: Auch damit steht er mit seiner Aristoteles-Rezeption inmitten seiner Zeit.

3. Resümee

Unsere exemplarische Prüfung bei drei bedeutenden und einflussreichen Positionen der mittelalterlichen Aristotelesrezeption in der politischen Philosophie hat keine überraschenden Ergebnisse gehabt. Wie zu erwarten stand, haben die drei Autoren Aristoteles mit den Augen ihrer eigenen Zeit gelesen und gerade in der Anwendung auf ihre Gegenwart teils unbewusst, teils auch bewusst ihren Bedürfnissen angepasst. Bereits Thomas von Aquin als einer der ersten, die überhaupt die *Politica* an der scholastischen Universität mit scholastischen Mitteln aufgegriffen haben und sich selbständig mit ihr auseinandersetzen, hat die Aktualität seines Unternehmens mit wichtigen Veränderungen und entscheidenden Abwandlungen bezahlt, die er an der durchaus betont festgehaltenen und auch relativ häufig zitierten Autorität des Aristoteles vorgenommen hat. Er hat den griechischen Philosophen von seinem eigenen Vorverständnis her gelesen und hat ihn gleichwohl für ungemein nützlich und attraktiv gehalten, so dass dessen Text eine wahre Autorität für ihn darstellte. Seine Missverständnisse waren gewiss nicht einer schlechten historisch kritischen Methode oder dem Mangel an philologischer Arbeit bei der Rezeption geschuldet, denn diese Methoden des 19. und 20. Jahrhunderts hat er gar nicht anwenden wollen oder auch nur anwenden können. Er hat aber die aristotelischen Gedanken, Begriffe und systematischen Vorgaben, so wie er sie verstand und weiterentwickelte, wirkungsvoll und den Tendenzen seiner Zeit durchaus entgegenkommend für die Zeitgenossen interessant gemacht.

Dasselbe lässt sich auch von den beiden anderen Positionen sagen, die wir uns hier vergegenwärtigt haben. Auch Aegidius Romanus hat mit seinem »Bestseller« einen durchaus »mittelalterlichen Aristoteles« an seine zahlreichen Leser im späteren Mittelalter weitergegeben.⁸⁸ Vielleicht war er noch weniger dem Urbild gerecht geworden als Thomas von Aquin. Das hat nichts daran

⁸⁸ Für die Bedeutung der Erwartungen der Leser für ein Verständnis auch seines »Fürstenspiegels« vgl. besonders Briggs 1999.

geändert, dass bis in die frühe Neuzeit hinein sein Buch immer wieder auch bedeutenden Lesern »ihren« Aristoteles erschlossen hat.⁸⁹ Rezeption ist oft eine Kette von teilweise produktiven Missverständnissen. Am deutlichsten wird das wohl bei Marsilius von Padua, dessen Theorieentwurf, wiewohl ausdrücklich praktisch bezweckt, in der praktischen Politik so gut wie keine Spuren hinterlassen hat, da sich niemand in der politischen Praxis seiner Zeit oder später an diesen Positionen orientieren wollte. Um so nachhaltiger waren seine Wirkungen auf das politische Denken, vom Konziliarismus des 15. Jahrhunderts⁹⁰ angefangen bis zu den Klassikern des 16. und 17. Jahrhunderts.⁹¹ Marsilius hat den aristotelischen Entwurf in besonderer Weise dynamisiert, formalisiert und damit technizistisch handhabbar gemacht, sodass sein Buch in der jüngeren Forschung immer wieder als Erfinder oder doch als Verteidiger der Volkssouveränität aufgefasst werden konnte. Dabei hat Marsilius, wie auch die anderen Aristoteliker des Mittelalters Aristoteles gewissermaßen »nur« mit spätmittelalterlichen Augen gelesen, hat sich die Probleme seiner Zeit unmittelbar vorgenommen und sie zu beantworten gesucht. Ist das nicht die Voraussetzung jeglicher Rezeption?

Die mittelalterliche Rezeption der praktischen Philosophie des Aristoteles, insbesondere der aristotelischen *Politik* darf aber von uns nicht etwa als mehr oder minder großes Missverständnis gewertet werden. Die Anverwandlung, die das Mittelalter dem Stagiriten hat angedeihen lassen, war die unerlässliche Brücke, die die neuzeitliche Politiktheorie an Aristoteles heranführen sollte. Eine philologische Annäherung, wie sie dann das 19. und 20. Jahrhundert brachten, hatte, anders als das Mittelalter, jegliche unmittelbar praktische Absicht hinter sich gelassen. War der unbekümmerte Umgang des Mittelalters mit dem *philosophus* nicht doch – zumindest auch – ein Vorzug? Diese Frage zu beantworten, würde uns tief in Überlegungen verstricken, die nicht mehr unmittelbar zu dem uns gestellten Thema gehören.

Bibliographie

Quellen

Aegidius Romanus: De regimine principum libri III, per fratrem Hieronymum Samaritanum [!] editi, Romae (apud Bartholomaeum Zanettum) 1607 [Nachdr. Aalen 1967].

Aegidius Romanus: De regimine principum, Romae (apud M. Bladium) 1556 [Nachdr. Frankfurt a.M. 1968].

⁸⁹ Vgl. oben bei Anm. 69.

⁹⁰ Die alte Diskussion darüber, ob der sogenannte »Konziliarismus« nicht überhaupt an Marsilius (und Ockham) anknüpfte, soll hier nicht aufgenommen werden. Zumindest Nikolaus von Kues hat auf dem Basler Konzil alle seine Aristoteles-Zitate aus der *Politik* aus dem *DP* entnommen; zuletzt dazu Piaia 1998.

⁹¹ Grundlegend Piaia 1977; neuerdings Simonetta 2000a und 2000b. Jetzt auch Koch 2005 (dazu freilich die Rezension Miethke 2006).

- Aegidius Romanus: Opera omnia, III.1: Apologia, édition et commentaire R. Wierlockx, Florenz 1985.
- Albertus Magnus: Opera omnia, ed. A. Borgnet/E. Borgnet, 38 Bde, Paris 1890-99.
- Arnulfus Provincialis: Divisio scientiarum (ca. 1250), in: C. Lafleur (Hg.): Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et études historiques, Montréal/Paris 1988, S. 333-335.
- Aristoteles: Atheniensium respublica, ed. F. G. Kenyon, Oxford 1920.
- Aristoteles: ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, ed. M. H. Chambers, Leipzig 1986.
- Aristoteles: Ethica Nicomachea, tranlatio R. Grosseteste, ed. R.-A. Gauthier (Aristoteles Latinus, Bd. 26, 1-3, fasc. 3/4), Leiden/Paris 1972/1973.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. u. erläutert v. F. Dirlmeier (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, 6), Berlin 1960.
- Aristoteles: Politik, übersetzt und hg. v. O. Gigon, München 1996 [1955, 1971].
- Aristoteles: Politik, Buch I, übers. und erläutert v. E. Schütrumpf (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, 9.1-9.4), Berlin 1991-2005.
- Aristoteles: Staat der Athener, übers. u. erläutert v. M. Chambers (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, 10.1), Berlin 1990.
- Dante Alighieri: Monarchia, ed. P. G. Ricci (Le opere di Dante Alighieri, Edizione nazionale, 5), Milano 1965.
- Henri de Gauchi: Li livres du gouvernement des rois, ed. S. P. Molenaar: Li livres du gouvernement des rois. A XIIIth Century French Version of Egidio Colonna's Treatise De regimine principum, New York/London 1899.
- Jesselin von Cassagne: Glossa ordinaria, im Druck: Extravagantes tum viginti Domini Ioannis papae XXII., tum communes, Venedig 1591.
- Johannes Buridanus, Quaestiones in XII libros Metaphysicorum, Paris 1518 [Nachdr. Frankfurt a.M. 1964].
- Johannes Dacus: Opera omnia, Bd. 1/1, ed. A. Otto (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 1), Kopenhagen 1955.
- Marsilius von Padua: Defensor pacis, hg. von R. Scholz (MGH Fontes iuris germanici antiqui, 7), Hannover 1932-1933.
- Thomas de Aquino: Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita (= Editio Leonina), Roma/Paris/Grottaferrata 1882ff.
- Thomas de Aquino: Opera, ut sunt in Indice Thomistico, ed. R. Busa, 7 Bde., Stuttgart/Bad Cannstadt 1980.
- Thomas von Aquin: Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren, hg., übers. u. eingeleitet von F. Cheneval/R. Imbach, Frankfurt a.M. 1993.

Sekundärliteratur

- Aubert, J.-M. 1955: Le Droit Romain dans l'œuvre de Saint Thomas, préface de G. Le Bras, Paris 1955.
- Battocchio, R. 2005: Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova, Padua.
- Berges, W. 1939: Die Fürstenspiegel des späten Mittelalters, Leipzig [Nachdr. Stuttgart 1952 u.ö.].
- Bertelloni, F. 1988: Die thomatische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 35, 331-352.

- Bertelloni, F. 1998: Zur Rekonstruktion des politischen Aristotelismus (Die Entwicklung der dreigliedrigen *philosophia practica* vor der Rezeption der aristotelischen *libri morales*), in: J. A. Aertsens/A. Speer (Hg.): Was ist Philosophie im Mittelalter?, Berlin, 999-1011.
- Bertelloni, F. 2000a: Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernant la Politique et leur rôle dans la réception de la Politique d'Aristote, in: J. Hamesse/C. Steel (Hg.): L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge, Turnhout, 145-169.
- Bertelloni, F. 2000b: El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la política de Aristóteles (Sobre formación de la Política como teoría a partir de 1265), in: *Patristica et Mediaevalia* 21, 37-58.
- Bertelloni, F. 2007: Nähe und Distanz zu Aristoteles. Die neue Bedeutung von *civitas* im politischen Denken des 13. bis 15. Jahrhunderts: Zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues, in: L. Cesalli/N. Germann/M. J. F. M. Hoenen (Hg.): University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550), Turnhout, 323-347.
- Bianchi, L. 1999: Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e – XIV^e siècle), Paris.
- Black, A. 1992: Political Thought in Europe, 1250-1450, Cambridge.
- Blythe, J. M. 1992: Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages, Princeton.
- Blythe, J. M. 1997 (translation and introduction): Ptolemy of Lucca: On the Government of Rulers: *De regimine principum*, with portions attributed to Thomas Aquinas, Philadelphia, 1-59.
- Blythe, J. M. 2002: Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca, in: Flüeler 2002, 103-136.
- Boyle, L. E. 1974: The *De regno* and the Two Powers, in: J. R. O'Donnell (Hg.): Essays in Honour of Anton Charles Pegis, Toronto, 237-247.
- Brams, J./Vanhamel, W. (Hg.) 1989: Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286), Leuven.
- Briggs, C. F. 1999: Giles of Rome's *De regimine principum*. Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275 - c. 1525, Cambridge.
- Bruni, G. 1932: The *De differentia rhetoricae, ethicae et politicae* of Aegidius Romanus, in: *New Scholasticism* 6, 1-18.
- Bruni, G. 1936: Le opere di Egidio Romano, Florenz.
- Bruni, G. 1961: Saggio bibliografico sulle opere stampate di Egidio Romano, in: *Analecta Augustiniana* 24, 351-355.
- Cadili, A. 2005-2006: Marsilio da Padova amministratore della Chiesa ambrosiana, in: *Pensiero Politico Medievale* 3-4, 193-225.
- Catto, J. 1976: Ideas and Experience in the Political Theory of Thomas Aquinas, in: *Past and Present* 71, 3-21.
- Cheneval, F./Imbach, R. 1993: Einleitung, in: Thomas von Aquin: Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren, hg. v. F. Cheneval/R. Imbach, Frankfurt a.M., VII-LXX.
- Courtenay, W. J. 2004: University Masters and Political Power: The Parisian Years of Marsilius of Padua, in: M. Kaufhold (Hg.): Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters/Political Thought in the Age of Scholasticism, Leiden, 209-223.
- Cranz, F. E. 1938: Aristotelianism in Medieval Political Theory. A Study of the Reception of the Politics, PhD-Thesis Harvard University [masch.].

- Dod, B. G. 1982: Aristoteles Latinus, in: Kretzmann u.a. (Hg.) 1982, 45-79.
- Dolcini, C. 1995: Introduzione a Marsilio da Padova, Bari.
- Dunbabin, J. 1982: The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics, in: Kretzmann u.a. (Hg.) 1982, 723-737.
- Dyson, R. W. 2002: Introduction, in: Thomas Aquinas: Political Writings, ed. and transl. R. W. Dyson, Cambridge 2002, XVII-XLI.
- Eschmann, I. T. 1949: Introduction, in: Thomas Aquinas: On Kingship to the King of Cyprus, transl. by G. Phelan, Toronto 1949 [Nachdr. 1982; Phelans Übersetzung zuerst Toronto 1935], IX-XXXIX.
- Eschmann, I. T. 1958: St. Thomas Aquinas on the Two Powers, in: Mediaeval Studies 20, 177-205.
- Favier, J. 1978: Philippe le Bel, Paris 1978.
- Fidora, A. 2007: Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen der Artisten im 13. Jahrhundert, in: A. Fidora u.a. (Hg.): Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin, 27-36.
- Finnis, J. 1998: Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory, Oxford.
- Fioravanti, G. 1979: Politiae Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica Aristotelica, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Classe di lettere e filosofia), III serie, vol. 9, 195-246.
- Fioravanti, G. 1998: *Philosophi contro legistae*, Un momento dell'autoaffermazione della filosofia nel Medioevo, in: J. A. Aertsen/A. Speer (Hg.): Was ist Philosophie im Mittelalter?, Berlin, 421-427.
- Fioravanti, G. 2001: Continuità, sviluppo e crisi delle scienze peripatetiche, in: Petruccioli 2001, 647-656.
- Flasch, K. (Hg.) 1989: Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277, eingeleitet, übersetzt u. erklärt von K. Flasch, Mainz.
- Flashar, H. 2004: Aristoteles, in: ders. (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike, Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos, Basel 2004, 167-492.
- Flüeler, C. 1992a: Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter, 2 Bde., Amsterdam/Philadelphia.
- Flüeler, C. 1992b: Die Rezeption der »Politica« des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert, in: J. Miethke (Hg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, München, 127-138.
- Flüeler, C. 2002: Politischer Aristotelismus im Mittelalter – Einleitung, in: Vivarium 40, 1-13.
- Genicot, L. 1976: Le De regno: speculation ou réalisme? In: G. Verbeke/D. Verhelst (Hg.): Aquinas and Problems of his Time, Leuven/s'Gravenhage, 3-17.
- Grabmann, M. 1936: Eine für Examenszwecke abgefaßte Quästionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: ders.: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2, München, 183-199.
- Grignaschi, M. 1955: La rôle de l'aristotelisme dans le »Defensor pacis« de Marsile de Padoue, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuse 35, 301-340.
- Hocedez, E. 1932: La condamnation de Gilles de Rome, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 4, 34-58.
- Hödl, L. 1964: Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formenlehre, in: Scholastik 39, 178-196.

- Imbach, R. 1991: Einführungen in die Philosophie aus dem 13. Jahrhundert. Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38, 471-490.
- Imbach, R. 1996: *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris.
- Jordan, M. D. 1992: *De regno and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas*, in: *Medioevo* 18, 151-168.
- Kempshall, M. S. 1999: *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford.
- Koch, B. 2005: *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie. Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich*, Berlin.
- Kretzmann, N. u.a. (Hg.) 1982: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge.
- Krynen, J. 1991: *Les légistes, idiots politiques. Sur l'hostilité des théologiens à l'égard des juristes en France au temps de Charles V*, in: *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne (Collection de l'École Française de Rome, 147)*, Roma 1991, 171-198.
- Krynen, J. 1993: *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècle*, Paris.
- Lafleur, C. (Hg.) 1988: *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et études historiques*, Montréal/Paris.
- Lafleur, C./Carrier, J. 1992: *Le »Guide de l'Étudiant« d'un maître anonyme de la Faculté des Art de Paris au XIII^e siècle*, Quebec.
- Lafleur, C./Carrier, J. (Hg.) 1997: *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du »Guide de l'étudiant« du ms. Ripoll 109*, Turnhout.
- Lambertini, R. 1990: *Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della Politica nel terzo libro del De regimine principum*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1, 277-325.
- Lambertini, R. 1991: *Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla recezione e l'uso dell'Etica Nicomachea nel De regimine principum di Egidio Romano*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 2, 239-279.
- Lambertini, R. 1992: *Tra etica e politica. La prudentia del principe nel De regimine di Egidio Romano*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3, 77-144.
- Lambertini, R. 1993a: *Felicità, virtù e »ragion pratica« aspetti della discussione sull'etica*, in: L. Bianchi (Hg.): *La filosofia nelle università, secoli XIII-XIV*, Firenze, 305-344.
- Lambertini, R. 1993b: *Il re filosofo: aspetti della riflessione politica*, in: L. Bianchi (Hg.): *La filosofia nelle università, secoli XIII-XIV*, Firenze, 345-385.
- Lambertini, R. 1993c: *The Prince in the Mirror of Philosophy. About the Use of Aristotle in Giles of Rome's De regimine principum*, in: L. A. de Boni (Hg.): *Filosofia na Idade Média, Porto Alegre [= Veritas 38]*, 275-286.
- Lambertini, R. 2000: *Von der iustitia generalis zur iustitia legalis. Die Politisierung des Gerechtigkeitsbegriffes im 13. Jahrhundert am Beispiel des Aegidius Romanus*, in: J. A. Aertsens/A. Speer (Hg.): *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin/New York, 131-144.
- Lambertini, R. 2002: *Raimundus Agerii's Commentary on Aristotle's Politics. Some Notes*, in: *Flüeler* 2002, 14-40.

- Lines, D. A. 2002: Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education, Leiden 2002.
- Michael, B. 1985: Johannes Buridan. Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters, Berlin (= Phil. Diss. Freie Universität Berlin 1978).
- Miethke, J. 1976: Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts, in: A. Zimmermann (Hg.): Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, Berlin/New York, 52-94, jetzt in: J. Miethke: Studieren an mittelalterlichen Universitäten: Chancen und Risiken. Gesammelte Aufsätze, Leiden/Boston 2004, 313-359.
- Miethke, J. 1978: Historischer Prozeß und zeitgenössisches Bewußtsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter, in: Historische Zeitschrift 226, 564-599.
- Miethke, J. 1992: Politische Theorie in der Krise der Zeit. Aspekte der Aristotelesrezeption im früheren 14. Jahrhundert, in: G. Melville (Hg.): Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde, Köln/Wien, 157-186.
- Miethke, J. 1996: Philipp IV. der Schöne (1285-1314), in: J. Ehlers/H. Müller/B. Schneidmüller (Hg.): Die französischen Könige des Mittelalters, München, 202-230, 399-401.
- Miethke, J. 1997: Kanonistik, Ekklesiologie und politische Theorie. Die Rolle des Kirchenrechts im Spätmittelalter, in: P. Landau/J. Müller (Hg.): Proceedings of the 9th International Congress of Medieval Canon Law, Città del Vaticano, 1023-1051.
- Miethke, J. 1999: Der Tyrannenmord im späteren Mittelalter. Theorien über das Widerstandsrecht gegen ungerechte Herrschaft in der Scholastik, in: G. Beestermöller/H.-G. Justenhoven (Hg.): Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung, Stuttgart, 24-48.
- Miethke, J. 2000: *De potestate papae*. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, Tübingen.
- Miethke, J. 2002: Marsilius von Padua, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 5, 855f.
- Miethke, J. 2003: Widerstand, Widerstandsrecht, I: Alte Kirche und Mittelalter, in: Theologische Realenzyklopädie 35, 739-750.
- Miethke, J. 2005: Selbstbewußtsein und Freiheit in der politischen Theorie der Scholastik, in: G. Mensching (Hg.): Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter, Würzburg, 153-171.
- Miethke, J. 2006: Rezension zu Koch 2005, in: DA 62, 464f.
- Miethke, J. (im Erscheinen): Politische Theorien, in: P. Schulthess/C. Flüeler (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie: Das 13. Jahrhundert, Basel, § 57.
- Moreno-Riaño, G. (Hg.) 2006: The World of Marsilius of Padua, Turnhout.
- Mohr, W. 1974: Bemerkungen zur Verfasserschaft von *De regimine principum*, in: J. Möller/H. Kohlenberger (Hg.): *Virtus politica*. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel, Stuttgart/Bad Cannstatt, 127-145.
- Nederman, C. J. 1990a: Nature, Justice, and Duty in the »Defensor pacis«: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse, in: Political Theory 18, 615-637.
- Nederman, C. J. 1990b: Private Will, Public Justice: Household, Community, and Consent in Marsiglio of Padua's »Defensor pacis«, in: Western Political Quarterly 43, 699-717.

- Nederman, C. J. 1991: Knowledge, Consent and the Critique of Political Representation in Marsiglio of Padua's »Defensor pacis«, in: Political Studies 39, 615-637.
- Nederman, C. J. 1992: Character and Community in the »Defensor pacis« Marsiglio of Padua's Adaptation of Aristotelian Moral Psychology, in: History of Political Thought 13, 377-390.
- Nederman, C. J. 1995: Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's »Defensor pacis«, Lanham.
- Nederman, C. J. 1997: Medieval Aristotelianism and its Limits, Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries, Aldershot.
- Nederman, C. J. 2002: Mechanics and Citizens. The Reception of the Aristotelian Idea of Citizenship in Late Medieval Europe, in: Flüeler 2002, 75-102.
- O'Rahilly, A. 1928: Notes on St. Thomas, IV: »De regimine principum«, V: Tholomeo of Lucca, the Continuator of the »De regimine principum«, in: The Irish Ecclesiastical Record 31, 396-410, 605-614.
- Pennington, K. J. 1993: The Prince and the Law, 1200-1600, Berkeley/San Francisco.
- Petruccioli, S. (Hg.) 2001: Medioevo – Rinascimento (Storia della scienza, Bd. IV), Roma 2001.
- Piaia, G. 1977: Marsilio da Padova nella riforma e nella controriforma. Fortuna e interpretazione, Padua.
- Piaia, G. 1998: Marsilius von Padua († um 1342) und Nicolaus Cusanus († 1464): eine zweideutige Beziehung?, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 24, 171-193 (in italienischer Fassung: Marsilio da Padova e Niccolò Cusano: un rapporto ambiguo?, in: Piaia 1999, 202-219).
- Piaia, G. 1999: Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee, Padova.
- Piaia, G. 2004: The Shadow of Antenor. On the Relationship between the Defensor pacis and the Institutions of the City Padua, in: M. Kaufhold (Hg.): Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters/Political Thought in the Age of Scholasticism, Leiden, 193-207.
- Pincin, C. 1967: Marsilio, Torino 1967.
- Punta, F. del/Luna, C. 1993: Aegidii Romani Opera Omnia, I.1/11: Catalogo dei manoscritti (1001-1075): De regimine principum, Città del Vaticano-Italia, Firenze.
- Punta, F. del/Donati, S./Luna, C. 1993: Egidio Romano, in: Dizionario biografico degli Italiani 42, 319-341.
- Quétif, J./Echard, J. 1719: Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti ..., Bd. I, Paris.
- Rubinstein, N. 1987: The History of the Word *politicus* in Early Modern Europe, in: A. Pagden (Hg.): The Languages of Political Theory in Early Modern Europe, Cambridge, 41-56 [jetzt auch in: Rubinstein, N. 2004: Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance, vol. 1: Political Thought and the Language of Politics, Art and Politics, ed. by G. Ciapelli, Rom, 317-333].
- Schmidt, H.-J. 1996: König und Tyrann. Das Paradox der besten Regierung bei Thomas von Aquin, in: F. Burgard u.a. (Hg.): *Liber amicorum necnon et amicarum*. Für Alfred Heit, Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde, Trier, 339-357.
- Schneider, J. H. J. 1990: Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie, in: E. Mock/G. Wieland (Hg.): Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalter, Frankfurt a.M., 47-66.
- Simonetta, S. 2000a: Dal Difensore della Pace al Leviatano. Marsilio da Padova nel Seicento inglese, Milano.

- Simonetta, S. 2000b: Marsilio in Inghilterra. Stato e chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVII secolo, Milano.
- Staico, U. 1992: Retorica e politica in Egidio Romano, in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 3, 1-75.
- Störmer, U. 1990 (Hg.): Der ostmitteldeutsche Traktat Welch furste sich unde syne erbin wil in synem furstethum festin nach Aegidius Romanus De regimine principum auf der Grundlage der Handschrift chart. b 39 der Forschungsbibliothek Gotha, Berlin.
- Strayer, J. R. 1980: The Reign of Philip the Fair, Princeton N.J. 1980.
- Struve, T. 1978: Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart.
- Thijssen, H. 1998: Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400, Philadelphia.
- Torrell, J.-P. 1993: Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre, Fribourg.
- Ubl, K./Vinx, L. 2002: Zur Transformation der Monarchie von Aristoteles zu Ockham, in: Flüeler 2002, 41-74.
- Walther, H. G. 1974: Ursprungsdenken und Evolutionsgedanken im Geschichtsbild der Staatstheorien in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: A. Zimmermann (Hg.): Antiqui und moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter, Berlin/New York, 236-261.
- Walther, H. G. 1992: *Verbis Aristotelis non utar, quia ea iuristae non sapient*. Legistische und aristotelische Herrschaftstheorie bei Bartolus und Baldus, in: J. Miethke (Hg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, München, 111-126.
- Wieland, G. 1990: Die Rezeption der aristotelischen Politik und die Entwicklung des Staatsgedankens im späten Mittelalter, am Beispiel des Thomas von Aquin und des Marsilius von Padua, in: E. Mock/G. Wieland (Hg.): Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalter, Frankfurt a.M., 67-81.
- Wieland, G. 2004: Praktische Philosophie und Politikberatung bei Thomas von Aquin, in: M. Kaufhold (Hg.): Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters/Political Thought in the Age of Scholasticism, Leiden, 65-83.
- Wielockx, R. 1999: Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin, Réponse à J. M. M. Hans Thijssen, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 83, 293-313.
- Wilks, M. 1963: The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists, Cambridge.

Frankreich im 14. Jahrhundert: Nicole Oresme

Francesco Gregorio¹

1. Einführung

Die Rezeptionsgeschichte der aristotelischen *Politik* im Mittelalter ist ein Teilphänomen der Aneignungsbewegung von Aristoteles im lateinischen Abendland. In der Forschung wird diese geschichtliche Episode *Aristoteles Latinus* genannt.² Das große Forschungsprojekt des *Aristoteles Latinus* und des *Aristoteles Semitico-latinus* setzt sich das Ziel, die komplexe Geschichte des aristotelischen Corpus philologisch und hermeneutisch zu rekonstruieren. Es ist angebracht, die *Aristoteles*-Serie zu ergänzen, indem man ein Projekt *Aristoteles Gallicus* hinzufügt, nämlich die französischen Übersetzungen der aristotelischen Schriften.

Im Fall der *Politik* beginnt die Geschichte des *Aristoteles Gallicus* im 14. Jahrhundert am Hofe Karls V. 1370 beauftragt der König von Frankreich Nicole Oresme, die *Politik*, die *Nikomachische Ethik* und die *Oeconomica* in die französische Sprache zu übersetzen. Zwischen 1370 und 1374 wird Oresme drei Fassungen der *Politik* verfertigen. Diese kommentierte Übersetzung wird für mehr als zweihundert Jahre die einzige französische Version bleiben. Man hat zwar Kenntnis einer früheren Übersetzung um 1305 durch Pierre de Paris, ebenfalls aus der lateinischen Version des Wilhelm von Moerbeke; der Text aber ist für uns verloren.³ Erst im Jahre 1568 gibt der Gräzist Louis Le Roy, der Nachfolger von Lambinus am Collège de France, die erste französische Übersetzung aus dem Griechischen heraus.⁴

¹ Ich danke Prof. Ada Neschke und Arno Renken für die Verbesserungsvorschläge des deutschen Textes.

² Vgl. Brams 2003.

³ Vgl. Menut 1970, 11: »It appears, therefore, that chronological priority must be rightfully awarded to Pierre de Paris; however, in every practical sense it is Nicole Oresme who produced the earliest viable translation of the Politics in any modern tongue.«

⁴ *Les Politiques d'Aristote, esquelles est montree la science de gouverner le genre humain en toutes especes d'estats publics; traduites de grec en francois [...]* A Paris: Par Michel de Vascosan, Imprimeur, 1568. Regius gibt eine zweite revidierte Ausgabe im Jahre 1576 heraus. Die erste englische Übersetzung der *Politik* erscheint 1598 bei Adam Islip, aus dem französischen Text von 1576: *Aristotles Politiques, or Discourses of Government. Translated out of Greeke into French, with Expositions taken out of the best Authours, specially of Aristotle himself, and out of Plato, conferred together where occasion of matter treated of by them both doth offer itselſe [...]*. By Lōys Le Roy, called Regius.

Wir verfügen heute über drei Redaktionen der *Politik* von Oresme in 18 Manuskripten (elf davon unter Karl V. und Karl VI. geschrieben). Außerdem besitzen wir einen Inkunabel-Druck der *Politik* und der *Oeconomica*.⁵ Dieser Druck ist die persönliche Kopie von Oresme. Sie befindet sich heute in Avranches, Bibliothèque Municipale, MS 223. D. A. Menut hat 1970 eine Edition des Avranches-Manuskript herausgegeben.⁶ Der Text von Oresme wurde nur einmal in Paris gedruckt, bei Antoine Vérard, 1489.

In einem wichtigen Aufsatz von 1951 hat Herbert Grundmann eine Typologie vorgeschlagen, um über die neue wissenschaftssoziologische Situation am Anfang des 13. Jahrhunderts im christlichen Abendland Rechenschaft zu geben.⁷ Er unterscheidet drei Quellen: die politische Macht (*regnum*), die kirchliche Macht (*sacerdotium*) und die Macht des Wissens (*studium*). Diese grobe Unterscheidung ist nützlich, um den Kontext zu erfassen, in welchem Nicole Oresme seine Übersetzungsarbeit unternimmt. Tatsächlich ist die *Politik*-Übersetzung von Oresme das Ergebnis einer merkwürdigen Hybridbildung, einer komplexen Vermittlung zwischen den drei Instanzen *regnum*, *sacerdotium*, *studium*.

Die geographischen Orte sind hier einerseits die Universität Paris, andererseits der Fürstenhof von Karl V., König von Frankreich. Die Beziehung zwischen *regnum* und *studium*, und besonders die Verwicklung der *Magistri* in das politische Leben ist eine Innovation, vor allem in dem Sinne, dass diese Implikation jetzt die Form einer Debatte um die politische Theorie annimmt.⁸

Diese Vermittlung näher zu charakterisieren ist die Absicht dieses Aufsatzes. Zu zeigen ist, wie diese Operation die erste Rezeption der aristotelischen *Politik* in französischer Sprache konstituiert; die Analyse der Rezeptionsbedingungen und Transformationsmodi des aristotelischen Textes durch Oresme macht dabei deutlich, inwiefern die französische Bearbeitung der *scientia politica* in eine Sprach- und Wissenspolitik eingebettet ist.

In der Rezeptionsgeschichte der aristotelischen *Politik* wird die kommentierte Übersetzung von Oresme kaum untersucht.⁹ Diese Tatsache ist erstaunlich, wenn man bedenkt, dass das Projekt von Oresme, den politischen lateinischen Wortschatz ins Französische zu importieren, ganz und gar

Translated out of French into English. At London printed by Adam Islip. Anno Dom: 1598. Der Name des Übersetzers ist unbekannt. Als einzige Signatur steht »I.D.« Nach Stoner 2005 ist der Übersetzer der Dichter John Donne.

⁵ Vgl. Menut 1970, 33-43.

⁶ Ich zitiere Menut 1970 mit der Seitenzahl der Edition.

⁷ Grundmann 1951, 5-21. Boureau 2002, 25-50, hat diese Typologie in einem Aufsatz über den mittelalterlichen Fürsten und die *scientia politica* übernommen und entwickelt.

⁸ Vgl. Krynen 1993.

⁹ 1941 beklagte Grabmann diese Vernachlässigung, vgl. Grabmann 1941, 10, 43-59. Sein Urteil ist heute noch gültig, wie auch Menut sagt (1970, 10): »the translator's running commentary still awaits the thorough analytical study which, rather curiously, it has scarcely known up to the present time.«

erfolgreich war. Es ist in der Tat heute unmöglich, die aristotelische *Politik* auf Französisch zu lesen oder zu übersetzen, ohne die lexikalischen Erfindungen von Oresme zu benützen. Diese Vernachlässigung ist um so merkwürdiger, wenn man bedenkt, dass über die wissenschaftlichen Texte von Oresme (Mathematik, Physik, Wirtschaft) heute geforscht wird.¹⁰

2. Biographische Notiz

Nicole Oresme wurde 1320 in der Normandie bei Caen geboren. 1341-42 ist er *Magister Artium* der Universität Paris, 1356 Doktor der Theologie an derselben Universität. Sein Verhältnis zum königlichen Hof, besonders zu Karl V., ist gut belegt. Oresme hat mehrere diplomatische Aufträge im Namen des Königs, wie zum Beispiel in Avignon am päpstlichen Hof, ausgeführt. Zwischen 1364 und 1377 wohnt Oresme in Paris und Rouen. In der Hauptstadt ist er mehrmals Mitglied der Kommissionen der theologischen Fakultät an der Universität Paris. Oresme hat mehrere kirchliche Ämter innegehabt: zunächst Domherr, Dekan der Kathedrale von Rouen, dann Kapellan Karls V. Am 3. August 1377 wird er zum Bischof von Lisieux ernannt, unterstützt durch König Karl V. Oresme stirbt in Lisieux am 11. Juli 1382. Die Biographie von Oresme ist also das Leben eines Klerikers im Dienst der königlichen Macht Karls V.; sie zieht demnach eine erste Verbindungslinie zwischen *sacerdotium* und *regnum*.

Aber Oresme ist nicht nur ein Kleriker, der Politik an einem fürstlichen Hof treibt. Er ist auch einer der größten Wissenschaftler des 14. Jahrhunderts. Als er einige aristotelische Traktate zu übersetzen unternimmt, hat er bereits ein beachtliches Werk hinter sich: im Rahmen seiner Karriere an der Universität Paris verfasst Oresme mehrere *Quaestiones* über aristotelische Werke und andere Texte, die zum Kanon der gelehrten Bücher gehören. Er schreibt zudem außerakademische Werke. Es handelt sich dabei um originelle mathematische, physikalische und wirtschaftliche Texte und um Angriffe gegen Astrologie und Magie. Diese Werke werden auf Lateinisch verfasst. Bemerkenswert ist aber, dass Oresme einige seiner lateinischen Texte selbst ins Französische übersetzt. Mehr noch, er schreibt auch Texte direkt auf Französisch. Der

¹⁰ Die letzte Monographie über alle Aspekte des oresmischen Denkens ist die von Meunier (1857) und heute veraltet. Was die Politik betrifft, sind die Studien auch spärlich: Siehe aber Grignaschi 1960, Quillet 1977, Babbitt 1982, Sherman 1995, Blythe 2005. Wichtig für mich war der Aufsatz von Lusignan 2002. Bibliographie in Schneider 1993 und Hasenohr/Zink 1992, 1072-1075. Über die wissenschaftlichen Arbeiten von Oresme, siehe Taschow 2003. In der Geschichte des politischen Denkens ist Oresme unbekannt. Für die Kontinuitäten zwischen den verschiedenen Interessen von Oresme ist der Aufsatz von Lejbowicz 1991 wichtig, der Verbindungslinien zwischen Theologie, Wissenschaft, Wirtschaft und Übersetzungsarbeit im Denken von Oresme zieht.

erste französische Text ist der *Livre des divinacions* (um 1366). Wenn also Oresme zwischen 1370 und 1377 *Politik*, *Nikomachische Ethik*, *Ökonomik* und *De Caelo* ins Französische übersetzt, hat er schon eine gute Praxis der Übersetzungsarbeit hinter sich.

Als Kleriker, Wissenschaftler und Diplomat hat Oresme ein biographisches Profil an der Schnittstelle der drei Instanzen von *regnum*, *studium* und *sacerdotium*. Diese vermittelnde Position zwischen Hof, Kirche und Universität macht ihn zu einem Schiedsrichter der verschiedenen Ansprüche der drei Instanzen. Den Ort und die Funktion dieser Schiedsrichterrolle kann man am besten sehen, wenn man die sprachliche Problematik ins Zentrum der Analyse rückt.

3. Sprachpolitik und Wissenspolitik

Das Besondere am oresmischen Unternehmen wird greifbar, wenn man die Binnenproblematik einer Wissenspolitik und einer Politik der französischen Sprache analysiert. Im 14. Jahrhundert ist das wissenschaftliche Französisch gegenüber der Sprache des Wissens, nämlich dem Lateinischen, noch sehr rudimentär. Eine Übersetzergruppe am Hof Karls V. wird massiv dazu beitragen, eine französische Sprache zu erfinden, die im Stande sein wird, den technischen Wortschatz des scholastischen Lateins aufzunehmen.¹¹ Obwohl die meisten Übersetzer, die für Karl arbeiten, sich durchaus dessen bewusst sind, dass sie ein neuartiges Unternehmen anfangen, ist Oresme der einzige Übersetzer, der die philosophischen Konsequenzen aus dieser Übersetzungsarbeit zieht.

Oresme gibt seine Gründe in einem kurzen Text, die *Excusacion et commendacion de ceste oeuvre*, im Anhang an seinen 1374 geschriebenen *Probeme* der *Translation des livres de ethiques et politiques*.¹² Im Zentrum der Argumentation steht eine Neubewertung des Topos der *translatio studii*. Oresme gibt zwei Argumente zur Legitimation seiner Übersetzungsarbeit. Das erste Argument ist dasjenige der *translatio studii*.¹³ Oresme inszeniert eine erste Phase vom

¹¹ Zu diesem Punkt ist die Monographie von Lusignan 1987 grundlegend. Ich folge hier seiner Argumentation, 154-171.

¹² Dieser Text befindet sich in der Übersetzung der *Ethik*, er ist aber als Gesamtmanifest für die Übersetzungen der *Ethik* und der *Politik* gedacht. Beide Werke werden von Oresme als Teile eines einzigen Buchs gedeutet. Vgl. Menut 1940, 100-101. Für die Einheit der beiden Traktate schreibt Oresme in seinem *Probeme* (Menut 1940, 97): »Et de toute ceste doctrine la meilleur, la plus digne et la plus profitable, c'est la science de moralité, contenue par especial et principalement en un livre divisé en deux, qui sont appelés Ethiques et Politiques. Le Livre de Ethiques, c'est livre de bonnes mœurs, livre de vertus ouquel il enseigne, selon raison naturel, bien faire et estre beneuré en ce monde. Et politiques, c'est art et science de gouverner royaumes et citéz et toutes communautés.«

¹³ Vgl. Jongkees 1967, 41-51. Eine Gesamtanalyse findet sich in Lusignan 1999, 225-267.

Griechischen zum Lateinischen. Cicero ist dabei der Angelpunkt dieses Übergangs: Bevor Latein Sprache des Wissens wurde, war die Sprache der Römer dem Griechischen unterlegen. In den *Academica* gibt Cicero Gründe dafür an und plädiert für eine Philosophie in lateinischer Sprache.¹⁴ Oresme stützt sich auf diese Argumentation von Cicero und zieht eine historisierende Folge: Wenn nämlich Latein die Sprache des Wissens geworden ist, dann liegt die Erklärung einfach in der Tatsache, dass zur Zeit Ciceros Latein die Muttersprache der Römer war. Nun ist im Frankreich des 14. Jahrhunderts die Umgangssprache der Menschen eben das Französische.¹⁵ Die Schlussfolgerung ist einfach: das griechische Wissen muss jetzt ins Französische übersetzt werden, genauso wie es zur Zeit Ciceros ins Lateinische importiert worden ist:

Et, pour certains, translater telz livres en françois et baillier en françois les arts et les sciences est un labeur moult profitable; car c'est un langage noble et commun a genz de grant engin et de bonne prudence. Et comme dit Tullus de Achademiques, les choses pesantes et de grant autorité sont delectables et bien agreables as genz ou langage de leur país. Et pour ce dit il ou livre dessus dit et en plusieurs autres, contre l'opinion d'aucuns, que c'estoit bien de translater les sciences de grec en latin et de les baillier et traiter en latin. Or est il ainsi que pour le temps de lors, grec estoit en regart de latin quant as Romains si comme est maintenant latin en regart de françois quant à nous. [...] Donques puis je bien encore conclurre que la consideracion et le propos de nostre bon roi est a recommander, qui fait les bons livres et excellens translater en françois.¹⁶

Das Ende dieser Passage verbindet Oresmes Politik der französischen Sprache mit einem Ort, dem fürstlichen Hof Karls V. Das philosophische Wissen findet also seinen Ort nicht an der Universität, sondern am Hof.¹⁷

Das zweite Argument von Oresme ist dasjenige der Perfektibilität der französischen Sprache. Oresme ist sich dessen bewusst, dass das Französische noch zu roh ist, um die Technizität des philosophischen Wissens auszudrücken. Seine originelle These lautet: das wissenschaftliche Französische ist noch *in statu nascendi*; eine Übersetzungspolitik der *auctoritates* soll der methodische Weg sein, um das Französische zu entwickeln.

Beide Argumente der *translatio* und der Perfektibilität haben das Ziel, Latein durch das Französische als Sprache des Wissens und der Kirche zu

¹⁴ Vgl. Cicero: *Academica* I, 4-10.

¹⁵ Die Frage des Kollinguisismus Latein/Volksprache im Kontext der scholastischen Intellektuellen ist mangels Material ein schwieriges Problem. Es besteht aber kein Zweifel, dass eine solche Diglossie Realität war. Vgl. Lusignan 1987, 9: »Il faut tout d'abord prendre pour acquis que le clerc médiéval est un homme bilingue au minimum: il a appris enfant une langue vernaculaire et plus tard l'école l'a initié au latin.«

¹⁶ *Excusacion* in Menut 1940, 101.

¹⁷ Über die Philosophie an den europäischen Fürstenhöfen vgl. das wichtige programmatische Buch von Imbach 1989, 79-101.

ersetzen.¹⁸ Diese Aufwertung der französischen Sprache ereignet sich an einem neuen Orte; es ist nicht mehr die Universität, sondern der Hof Karls V. Es handelt sich also um eine neue Gestaltung zwischen *regnum* und *studium*.

Karl V. wird der ›Weise‹ genannt; worin besteht aber diese Weisheit? Alain Boureau hat gezeigt, wie die Figur des weisen Königs eine Kompromissfigur zwischen Wissen und politischem Charisma darstellt.¹⁹ Im Mittelalter kann man mit einer solchen Figur vier Monarchen identifizieren: Alphons X., König von Kastilien und León (1254-1284); Robert von Neapel, König von Sizilien (1309-1343); Kaiser Friedrich II.; Karl V., der König Frankreichs (1364-1380). Im Fall von Karl V. wird der Bezug zwischen politischer Macht und Wissen durch die eben erwähnte Politik des Wissens und der französischen Sprache hergestellt.

Diese Politik ist durch eine Übersetzungspolitik und eine Verbreitungspolitik des antiken Wissens gekennzeichnet. Im Fall der Übersetzung der praktischen Philosophie von Aristoteles ist es das Hauptziel, die Philosophie des Stagiriten auf Französisch den Laien zur Verfügung zu stellen.

Karl V. hat mehr als dreißig Übersetzungen von klassischen und mittelalterlichen Texten autorisiert. Dieses Projekt war Teil einer bewussten Politik, die neue Dynastie der Valois im Rahmen einer königlichen Propaganda zu legitimieren. Bemerkenswert ist, dass diese Übersetzungspolitik kurzfristig ist; sie dauert ungefähr zehn Jahre, von 1370 bis 1380, und ist geographisch auf den Fürstenhof begrenzt.

Man kann zwei Familien von Übersetzungen unterscheiden. Die erste Familie hat zur Aufgabe, die religiöse Terminologie in den Wortschatz der französischen Sprache einzuführen.²⁰ Die zwei wichtigsten Texte dabei sind die französische Übersetzung von *De civitate Dei* von Augustinus durch Raoul de Presle und die französische Übersetzung des *Policraticus* von Johannes von Salisbury durch Denis Foulechat.²¹ Beide Texte werden auf Geheiß von Karl V. übersetzt und haben beide dasselbe Ziel: den religiösen Wortschatz, worauf die päpstliche Propaganda beruht, in die französische Sprache einzuführen.

Die zweite Familie soll das Französische durch die ethisch-politische Terminologie des Aristoteles bereichern. Es handelt sich hier um die Übersetzungen von Oresme. In der Tat konzipiert Oresme diese Bereicherung als ein pragmatisches und didaktisches Unternehmen. Vokabular und Argumente des Aristoteles, die bis jetzt nur auf Latein verfügbar waren, sollen jetzt übersetzt werden, damit das weltliche Publikum am Hof Aristoteles lesen kann. Oresme

¹⁸ Vgl. Lusignan 1987, 154-171.

¹⁹ Vgl. Boureau 2002, 44.

²⁰ Vgl. Bertrand 2002.

²¹ Es gibt keine moderne Edition der Übersetzung von Raoul de Presle. Siehe aber die diplomatische Transkription des Buchs I in Bertrand 2002, 356-443, auf der Basis eines 1531 edierten Textes. Für die Übersetzung von Foulechat siehe die Ausgaben von Brucker 1985; 1987; 1994; 2006.

verwirklicht dieses Projekt, indem er mehrere Übersetzungsstrategien entwickelt. Diese Arbeit von Oresme ist ein Unikum im 14. Jahrhundert.

4. Die Übersetzungstechniken von Nicole Oresme

Als Oresme die ethisch-politischen Traktate des Aristoteles zu übersetzen beginnt, ist das Latein die Sprache des Wissens, des Heiligen, der Kirche und der Kleriker. Die Kleriker bilden fast die Gesamtheit der Leser. Außer Dichtung und Fiktion gibt es keine wissenschaftlichen Texte auf Französisch. Eine französische Übersetzung der aristotelischen Traktate konfrontierte Oresme mit vielen lexikalischen Problemen. Er musste daher viele Neologismen bilden; mit anderen Worten, er musste die Zielsprache erfinden.²²

Menut hat fünf Übersetzungstechniken identifiziert.²³ Die erste ist eine französische Lexikalisierung eines lateinischen Wortes, die mit einem französischen Synonym begleitet wird. Die zweite ist eine kurze Interpolation, die den elliptischen Stil des Lateinischen von Moerbeke korrigiert. Die dritte ist eine erklärende Glosse. Die vierte ist zentral für den Grundwortschatz der philosophischen Politik: Oresme verändert die Phonetik der lateinischen Wörter, um sie der französischen Sprache anzupassen. Zum Beispiel: *democracie* für *democratia*; *politique* für *politica*.

Schließlich erstellt Oresme drei Listen am Ende seiner Übersetzung. Die erste Liste ist ein Index für das folgende Glossar: »Les mos par quoi l'on trouve les notables«. Es folgt das Glossar selbst: »La table des notables« ist eine alphabetisch geordnete Liste von 117 Wörtern.²⁴ Diese zweite Liste organisiert eine mögliche Kreuzlektüre im Text mittels 599 thematischer Verweise. Die dritte Liste ist »La table d'Exposition des fors mos de *Politiques*«. Diese dritte Liste enthält 137 Wörter (89 davon griechischer Herkunft), mit einer Definition und Beispielen, die aus der lateinischen Literatur und der Bibel entnommen sind. Oresme kommentiert diese dritte Liste mit den folgenden Worten:

En chescun art et en checune science sunt aucuns termes ou mos propres a tel art ou tele science. Et pour ce, les mos qui sunt propres a ceste science de politiques ou qui ne sunt pas en commun parler sunt ici apres exposés et mis en table selon ordre de le a.b.c. Et non pas tous, car aucuns sunt exposés en leur lieux, et souffist.²⁵

²² Vgl. Menut 1970, 26-32; Lefèvre 1991, 31-46.

²³ Menut 1970, 28.

²⁴ Numerische und statistische Analyse dieser Liste in Lusignan 1991, 167-181.

²⁵ Vgl. Menut 1970, 369.

Dieser Versuch, nicht nur den lateinischen politischen Wortschatz in die wissenschaftliche französische Fachprosa, sondern auch anschließend in das Allgemeinlexikon der französischen Sprache einzuführen, ist ein außerordentlicher Erfolg. Die Lexikologen schätzen, dass die heutige französische Sprache noch 450 Neologismen benutzt. Oresme hat mehr als 1000 Wörter eingeführt. Nach Menut ist die oresmische Neologie genauso wichtig wie diejenige von Rabelais und Victor Hugo.²⁶

5. Die textuellen Glossen von Oresme

Oresme gliedert die Politik in acht Bücher und 190 Kapitel. Jedes Kapitel enthält zwischen 20 und 70 Bekker-Linien. Die statistische Analyse von Lusignan hat gezeigt, dass die Gliederung des aristotelischen Textes eine präzise Kommentierung durchzuführen erlaubt. Wichtig ist: die Kommentierungsstrategie beruht auf dem Wortschatz, und nicht auf einer thematischen Teilung. Die Sprache ist also Leitfaden des Kommentars. Dieser Punkt bedarf einer Erläuterung.

Das mittelalterliche Buch ist eine komplexe kognitive Struktur, die dem Leser bei der Entzifferung helfen soll. Die verschiedenen Verschriftlichungstechniken haben ein didaktisches Ziel, sie sollen das Verständnis und Lernen erleichtern.²⁷ Im Fall der Politik ist die lateinische Übersetzung von Moerbeke schwierig und oft unbestimmt, selbst für die scholastischen professionellen Leser. Das Publikum von Oresme ist aber ein weltliches Publikum, dessen Kenntnisse des scholastischen Lateins begrenzt sind. Hier ist das Ziel von Oresme: Im Fall der drei aristotelischen Traktate, die er übersetzt und kommentiert, will er den Aristoteles Latinus aus der Schule herausholen. Der Aristoteles Gallicus ist für das weltliche Publikum des Fürstenhofs gedacht.

Als Oresme dieses Übersetzungsprojekt anfängt, sieht er sich einer hundertjährigen Übersetzungs- und Kommentierungstradition der *Politik* gegenüber.²⁸ Die *Politik* beginnt um 1270 in der lateinischen Übersetzung von Wilhelm von Moerbeke zu zirkulieren.²⁹ Der Übersetzung folgen unmittelbar Kommentare. Charles Lohr hat eine Typologie der Kommentare aufgestellt.³⁰ Er unterscheidet in der Kategorie »Kommentare im engeren Sinne«, also Kommentare, die zum Ziel haben, den Text zu erklären, drei Formen: 1. Die *glossa* wird benutzt, um schwierige Passagen zu erklären; das *commentum* oder die *expositio* erklärt den Text mittels Sektionen und Paraphrasen. 2. Eine

²⁶ Vgl. Menut 1970, 28. Die wissenschaftliche Erforschung der oresmischen Neologismen ist noch mangelhaft. Vgl. Taylor 1962 und die Bemerkungen von Zumthor, ebd., 736.

²⁷ Vgl. Carruthers 1991, Yates 1969.

²⁸ Vgl. Dunbabin 1982, 723-737.

²⁹ Vgl. Brams 2003, 105-130.

³⁰ Vgl. Lohr 1967, 313.

zweite Kategorie bilden die *questiones*, die sich mit bestimmten Textthemen auseinandersetzen. 3. Eine dritte Kategorie ist der unabhängige Traktat. In diesem Sinne sind die Traktate nicht Kommentare *stricto sensu*; sie beruhen aber manchmal auf einen einzigen Text oder Textausschnitt. Das ist bekanntlich der Fall beim *Defensor Pacis* von Marsilius von Padua, dessen erster Teil als eine Art Kommentar des ersten Buches der *Politik* gelesen werden kann.³¹ Oresme kennt das Buch von Marsilius und zitiert es.³²

Aus dieser Tradition kennt Oresme die Kommentare von Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Petrus Alverniae sowie Walter Burley.³³ Beim Kommentar Alberts des Großen handelt es sich um eine *expositio litteralis*; die Analyse läuft auszugsweise. Jedes Kapitel endet mit einem *commentarius*. Alberts Kommentar ist der von Oresme am meisten benutzte.³⁴ Der Kommentar von Thomas von Aquin und Petrus Alverniae läuft kapitelweise. Eine *lectio* folgt jedem Kapitel, die in der Regel zweimal länger ist als der Text. Die *lectio* erläutert das Kapitel und seine Stellung im gesamten Werk. Auch Walter Burley verfasst zwischen 1340 und 1345 einen Kommentar der *Politik*. Der Kommentar von Burley benutzt intensiv verschiedene Gliederungstechniken: Sein Text wird in *tractatus*, *capitula*, *partes principales* und *particulares* eingeteilt.³⁵ Für jedes Buch der *Politik* liefert Burley einen Apparat mit den Hauptthemen, Theoremen und Schlüssen. Dazu bedient er sich dreier Erklärungsniveaus: *ad litteram*, *ad sensum*, *ad sententiam*. Der Kommentar von Burley ist demnach relativ komplex. Er hat viel Erfolg gehabt.³⁶ Schließlich kennt Oresme wahrscheinlich auch Johannes Buridan. Dessen Kommentar *Quaestiones super octo libros Politicorum* gehört der zweiten Kategorie in der Typologie von Lohr an.

Diese verschiedenen Beispiele der Kommentierung der *Politik* werfen ein Licht auf die Vielfältigkeit der Techniken, die die Scholastiker benutzten, um den Text des Aristoteles zu interpretieren. Oresme zitiert die Kommentare von Albert dem Großen, Thomas von Aquin bzw. Petrus Alverniae.³⁷ Meistens aber werden keine Namen angegeben: Oresme sagt einfach »ein Kommentator« (*une expositeur*). Der Kommentar von Burley und die *Quaestiones* von Buridan werden nicht zitiert. Wahrscheinlich hat aber Oresme die Arbeit von Buridan gekannt, da Buridan Rektor der Universität Paris war, als Oresme

³¹ Vgl. Guggenheim 1904, 343-360.

³² Vgl. Menut 1970, 137.

³³ Vgl. Babbitt 1985, 20-31.

³⁴ Vgl. Babbitt 1985, 20.

³⁵ Vgl. Daly 1964, 176: In einem Widmungsbrief an Klemens VI. sagt Burley, er habe die Absicht, den Text auf Syllogismen zu reduzieren.

³⁶ Nach Thomson 1947, 563, gibt es mehr Manuskripte dieses Kommentars als Manuskripte des *Defensor Pacis*. Der Kommentar von Burley wurde vor 1500 20 Mal gedruckt und 17 Mal danach.

³⁷ Oresme zitiert 45 Mal den Kommentar Alberts des Großen, fast immer um ihn zu widerlegen. Thomas wird zweimal zitiert, Petrus einmal.

sich dort befand (ab 1328, dann wieder ab 1340; Oresme wird *Magister Artium* um 1341-1342).

Oresme kann sich also auf eine beachtliche Kommentierungstätigkeit berufen. Zentral aber ist, wie Grignaschi bemerkt, dass seine französische Übersetzung den »pseudo-klassischen Schleier der Terminologie« der *expositiones* zerreißt.³⁸ In der Tat ist die oresmische Behandlung der vorangehenden Kommentare sehr frei und zeichnet sich durch eine bemerkenswerte kritische Haltung aus. So schreibt Oresme oft, dass die Meinung eines Kommentators falsch sei: »Et nul ne doit merveiller se je ne ensuis toujours les expositeurs, car je les treuve souvent contraires l'un à l'autre et discordans au texte.«³⁹

Wie die vorangehenden Kommentatoren will Oresme den Text von Moerbeke erklären. Er sagt oft, dass der lateinische Text dunkel sei. Seine Kommentierungsstrategie beruht auf einer textuellen Erklärung: er deutet Sätze und Wörter und versucht, sie zu einem neuen Lexikon umzugestalten, das den *realia* des 14. Jahrhunderts entspricht. Diese Anwendung des aristotelischen Textes auf das politische Leben wird ganz konsequent durchgeführt und charakterisiert die Arbeit von Oresme gegenüber anderen Kommentatoren. Die Scholastiker lasen vor allem die Bücher I und II der *Politik* und verstanden sie als eine Hierarchie der Vergesellschaftungsformen; im Zentrum stand die Frage nach der besten Gemeinschaft. Mit anderen Worten, es ging ihnen um die Grundbegrifflichkeit der politischen Philosophie. Oresme versucht, diese Grundbegrifflichkeit mit einer politischen Theorie zu verbinden, die sich mit einem politischen Programm im Rahmen der königlichen Politik und Propaganda verknüpft. Diese Besonderheit wird klar, wenn man bedenkt, dass die Übersetzung von Oresme keine scholastische Arbeit für die Akademie ist, sondern sich an das neue Publikum am Hof Karls V. wendet.

Diese besondere Stellung der Übersetzung von Oresme, zwischen Universität und Hof, zeigt sich in der Behandlung des Textes. Oresme entscheidet sich für eine flexible Form und benutzt verschiedene Deutungstechniken. Die erste Technik ist die Verschiedenartigkeit der Glossen. Susan Babbitt hat eine Typologie der oresmischen Glossen vorgeschlagen.⁴⁰ Sie unterscheidet acht Typen von Glossen:

- Sinn des Textes
- Definitionen
- Etymologien
- Beispiele
- Parallelstellen
- Textuelle Erklärungen
- Kritische Bemerkungen
- Kleinere Traktate

³⁸ Vgl. Grignaschi 1960, 106.

³⁹ Vgl. Menut 1970, 144. Siehe auch Menut 1970, 168, 174, 274.

⁴⁰ Vgl. Babbitt 1982, 11-12.

Diese Typologie der textuellen Glossen kann wiederum unter vier Haupttypen gegliedert werden: die Definitionsglossen, die enzyklopädischen Glossen, die pädagogischen Glossen und die politisch-theoretischen Glossen. Wichtig ist hier, dass Oresme die aristotelische politische Philosophie den Laien zur Verfügung stellen will. Dafür benutzt er die flexible Form der Glosse, die den Text Schritt für Schritt begleitet; er gibt keine Paraphrase oder eine streng analytische Deutung. Oresme legt dabei sehr viel Wert auf den Wortschatz, indem er Listen mit Verweisen zum Text aufstellt. Diese Sorge ist so stark, dass Oresme in der ersten Fassung seiner Übersetzung sogar Listen im Text selbst – nach den Büchern III, IV, V und VIII – gibt und nicht erst am Schluss seiner Übersetzung.⁴¹ Oresme benutzt also die Techniken der akademischen Übersetzungen und Kommentare als pädagogische Mittel für das neue Publikum.

6. Die visuellen Glossen von Oresme

Es gibt aber noch neben den textuellen Glossen eine zweite Grundform von Glossen: die visuellen Glossen, die man in zwei Manuskriptserien sehen kann. Diese Manuskripte gehörten zur Bibliothek Karls V. Die Bilder stellen den ersten bekannten Bilderzyklus dar, der Oresmes Übersetzungen der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik* begleiten. Die meisterhafte Monographie von Sherman hat gezeigt, wie die Bilderpolitik zur oresmischen Übersetzungsstrategie gehört; die Bilder helfen dabei, den Sinn des Textes für das neue weltliche Publikum greifbar zu machen.⁴²

Wir finden eine Illustration am Anfang jedes Buches der *Politik*. Die Bilder haben *translatio*-Funktion; sie sollen den Sinn der *Politik* für die Realien und die Leser des 14. Jahrhundert verständlich machen.

Die visuellen Glossen spielen eine ganz zentrale Rolle in der Deutung der Grundterminologie der politischen Philosophie. Zum Beispiel beginnt Buch I der *Politik* mit zwei Bilderzyklen, die die sechs Regierungsformen illustrieren. In der kurzen *Instruction* vor den ersten Sätzen von Buch I schreibt Oresme:

Item, par especial cest livre ne peut bien estre entendu en plusieurs lieus sans savoir la signification de ces .iiii. mos: aristocratie, commune policie, democracie, olygarchie. Et ces mos sont appropriés a ceste science.

⁴¹ Vgl. Menut 1970, 34-35.

⁴² Vgl. Sherman 1995, xxi: »The separation in the scholarly tradition of a study of the text of the translations on the one hand and the images on the other hand has brought an underestimation of the full dimensions of the translation's cultural significance.«

Die visuellen Glossen fungieren also als eine Art visueller Kommentar. Oresme konstruiert seine didaktische Strategie ihrerseits auf aristotelischen Mustern, indem er die *Rhetorik* und *De Anima* als pädagogische und memo-technische Theorien für seine Arbeit benutzt.⁴³ Die ikonographische Studien von Sherman haben gezeigt, wie Oresme unter Berufung auf *Rhetorik* I.2 die Bilder als Paradigmata, also als Modelle und Illustrationen für die Argumentation konzipiert.⁴⁴

7. Politische Anthropologie und Monolinguisismus

Für Oresme ist die *Politik* das wichtigste Buch für die Kenntnis der weltlichen Realität. Er übernimmt die aristotelische Definition der Politik als der am meisten »architektonischen« Wissenschaft:

Et donques, de toutes les sciences mundaines ce est la tres principal et la plus digne et la plus profitable, et est proprement appartenante a princes. Et pour ce, elle est dite architectonique, ce est a dire princesse sus toutes [...]. Et est aussi comme un livre de lays presque natureles, universeles et perpetueles, et ce par quoy tout autres lays particulieres, locales ou temporeles sunt ordenees, moderees, interpretees, corrigies ou muees. Et sus ce sont fundees.⁴⁵

Die *Politik* ist also für Oresme das Grundbuch; es ist so wichtig, dass es fast das Niveau eines natürlichen Gesetzes für das politische Leben hat. Es kann sein, schreibt Oresme, dass einige gute Politiker waren, ohne Kenntnisse der *Politik* zu haben. Aber das ist nur dann möglich, wenn diese guten Politiker einfach die *scientia politica* des Aristoteles sozusagen in sich als angeborene Wissenschaft trugen:

Aprés je di que il est bien possible que aucuns ont bien gouverné senz avoir veüz telx livres, par ce que ilz avoient si bon sens naturel et si bonne prudence et si tresgrant desir au bien publique que ceste science estoit en leur cuer naturellement entee, nee et plantee.⁴⁶

Das Ziel von Oresme ist es, wie schon betont, das Grundbuch der *scientia politica* jetzt für das französischsprachende, und insbesondere das weltliche Publikum am Hof Karls V., in einer französischen Übersetzung zur Verfügung zu stellen. Das Beispiel der Polis-Definition erlaubt es, die Grundinterpretation von Oresme zu deuten. Vergleichen wir seine Übersetzung von *Politik* I, 1252

⁴³ Vgl. Sherman 1995, 182.

⁴⁴ Vgl. Sherman 1995, 183.

⁴⁵ Vgl. Menut 1970, 44.

⁴⁶ Vgl. Menut 1940, 99.

b25-30 (3) mit derjenigen von Wilhelm von Moerbeke (1) und dem Kommentar von Thomas (2):

(1) Ex pluribus autem vicis communitas perfecta civitas, iam omnis habens terminum per se sufficientie, ut consequens dicere, facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivere.⁴⁷

(2) Quare autem ex pluribus vicis communitas perfecta civitas, iam omnis habens terminum per se sufficientiae, ut consequens est dicere. Facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivere.⁴⁸

(3) Et la communauté parfaite, qui est composee de plusieurs rues, est cité. Et est parfaite parce que elle a terme et accomplissement de toute soufissance pour vie humaine, si comme il sera dit apres. Et fut premierement faite cité pour grace et afin de vivre. Et oveques ce, elle est pour grace et afin de bien vivre.

Und Oresmes Glossa zu diesem Ausschnitt:

[...] le mary et la femme et le serf et lez enfans sunt les premieres parties de communauté, aussi comme en gramere les lettres sunt les premieres parties des paroles. Item, du mari et de la femme est faicte une communauté, et du seigneur et du serf une autre, etc., en la maniere que des lettres sunt faictes les sillebes. Item, des communautés dessus dictes est constituee maison en la maniere que des sillebes est faicte diction. Item, de plusieurs maisons est faicte rue comme de plusieurs dictiones est faicte oraison. Item, de plusieurs rues est faicte cité comme de plusieurs petites oraisons est faicte une oraison complete et tres parfaite selon retorique.⁴⁹

Die grammatische Analogie verbindet die politische Gemeinschaft und die Sprache und erlaubt es Oresme, eine sehr einfache und klare Lektüre des aristotelischen Gedankens zu erarbeiten. Was aber zunächst als eine bloße Analogie erscheint, ist in Wahrheit ein zentrales Interpretationsmodell der politischen Philosophie des Aristoteles.

Oresme will in der Tat zwei »ymaginations mathematiques«, d.h. zwei politische Fiktionen vermeiden, die allzu spekulativ sind.⁵⁰ Es handelt sich erstens um die universelle Monarchie und zum zweiten um einen extremen politischen Partikularismus. Im 14. Jahrhundert territorialisiert die Entstehung des Grenzbegriffs das französische Königreich. Die geographische Territorialisie-

⁴⁷ *Aristoteles Latinus* XXIX,1: *Politica* (Libri I-II 11), ed. P. Michaud-Quantin, Brügge/Paris 1961, 5 (i.e. *Politik* I, 1252b25-30). Oresme kennt auch diese Übersetzung von Moerbeke. Er nennt sie »l'autre translation«, vgl. Menut 1970, 25-26.

⁴⁸ Thomas von Aquin: *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Turin/Rom 1951.

⁴⁹ Vgl. Menut 1970, 48.

⁵⁰ Die »ymagination mathématique« ist eine »fiction poétique«. Vgl. Menut 1970, 294.

rung wird mit der sprachlichen Territorialisierung verbunden. In der längsten Glossa seines Kommentars über die Unmöglichkeit der universellen Monarchie verbindet Oresme die sprachliche Thematik mit der Geographie:

Item, il semble que Dieu et nature ne veulent pas tele monarchie; mais semble que ils aient ordené terre que plusieurs soient souverains princes parce que pluseurs regions sunt divisees ou separees par mers ou par grans fleuves ou palus, par forests, par desers, par montaignes, par lieuz inaccessibles ou inhabitables pourquoi les uns ne pevent converser avec les autres de tele conversation comme requise est entre gens d'un royaume ou d'une policie. Item, encor appert ceste chose autrement; car selon ce que fut dit ou secunt chapitre du premier, nature a donné a homme parole pour entendre l'un l'autre afin de communication civile. Et donques la division et diversité des langages repugne a conversation civile et a vivre de policie. Et a cest propos dit Saint Augustin ou .xix. livre de la Cité de Dieu que .ii. Bestes mues de diverses especes s'acompaignent plus legierement ensemble que ne funt .ii. Hommes dont l'un ne coignoist le langage de l'autre. Et dit assés tost apres que un homme est plus volentiers avec son chien qu'oveques un homme de estrange langue.⁵¹

Bemerkenswert ist hier die Verbindung zwischen zwei Haupttheoremen der politischen Anthropologie des Aristoteles: zwischen dem Theorem des *ζῷον πολιτικόν* und demjenigen des *ζῷον λογόν εχον*. Beide anthropologischen Hauptthesen werden in den Begriff der ›communication civile‹, der ›conversation‹ zwischen Menschen, die französisch sprechen, übernommen. Von daher wird jetzt klar, warum die französische Übersetzung der *Politik* und der *Nikomachischen Ethik* eine zentrale Rolle spielt: Diese scheinbare akademische Arbeit leistet eine führende Rolle zur Legitimierung der Konstruktion des französischen Staates.

Die politische Anthropologie des Aristoteles wird in eine politische Anthropologie der französischen Sprache umgewandelt. In diesem Sinne bedeutet die Einführung des politischen Wortschatzes in den allgemeinen Sprachschatz der französischen Laien nicht nur eine Bereicherung der wissenschaftlichen Ausdrucksfähigkeit der französischen Sprache, sondern auch und vor allem, den französischsprechenden Lesern die reflexiven Mittel zu geben, um ihre politische Zugehörigkeit zum französischen Königreich zu legitimieren durch die einfache natürliche Tatsache, dass die französische Sprache ihre gemeinsame Muttersprache ist. Mit anderen Worten: Die lesende Gemeinschaft wird in die politische Gemeinschaft umgewandelt. Die Übersetzung der *Politik* in die französische Sprache ist also keinesfalls ein einfaches Vermittlungsunternehmen. Es handelt sich im Gegenteil um ein wissenschaftliches, sprachliches und politisches Projekt.

⁵¹ Vgl. Menut 1970, 291.

Diese Deutung von Oresme wird mit einer semantischen Umdeutung begleitet. Wie Lusignan gezeigt hat,⁵² erhalten die zentralen Wörter »communication«, »communiquer«, »conversacion« und »converser« einen neuen Sinn. Zunächst ist festzuhalten, dass es sich bei diesen Wörtern nicht um Ableitungen aus dem Lateinischen handelt. »Communicare« und »communicatio« gehören zum Vokabular der Eucharistie; und »conversare«, »conversatio« bedeuten zunächst »einer monastischen Regel folgen.«⁵³ Das französische Lexikon ist auch nicht hilfreich für Oresme: »communication« und »communiquer« kommen sehr selten vor, und immer mit dem Sinn »communio«, »participer, faire en comun; und »converser«, »conversacion«, auch wenn sie öfter vorkommen, haben immer den Sinn »habiter un lieu, vivre en société, vivre avec.«⁵⁴ Oresme hätte diesen Sinn nützen können, um das *ῥῶν λόγον ἑχον*-Theorem zu übersetzen. Bemerkenswert ist aber, dass er diese Semantik stark einschränkt: Der Sinn dieser Wörter wird verengt, um die sprachliche Kommunikation zwischen Menschen zu deuten.⁵⁵ Oresme übersetzt dann das *ῥῶν λόγον ἑχον*-Theorem mit »parole: »homme a parole par nature, et parole est ordenee par nature a communication civile. Donques est homme par nature ordené a tele communication.«⁵⁶

Der Mensch, der nicht imstande ist, mit den anderen Menschen zu sprechen, ist »comme beste sauvage«, wie ein wildes Tier.⁵⁷ Durch Oresme wird die politische Anthropologie des Aristoteles radikal verändert, sie wird jetzt in einen anthropologischen Monolinguisimus verwandelt, der die französische Sprache – als Muttersprache gedacht – mit der Anthropologie und der politischen Philosophie eng verbindet.

Diese Fokussierung auf die Sprache hat noch eine andere Folge. Sie verändert den Topos der *translatio studii*. Oresme verknüpft drei Züge mit diesem alten Topos. Die *translatio* ist zunächst die Übersetzung selbst ins Französische. Als Oresme 1369 schreibt »je propose de translater en français aucuns livres« bekommt das französische Verb *translater* eine neue Deutung. Es handelt sich dabei nicht zunächst um ein räumlich-zeitliches Verständnis, sondern primär um eine linguistisches: Der Text geht von einer Sprache zu einer anderen über. Anschließend bekommt das Motiv der *translatio* eine soziologische Deutung: das wissenschaftliche Wissen geht von den Klerikern zu den Laien über. Und schließlich erfährt die französische Sprache selbst eine *translatio*: Die Muttersprache ist nicht mehr die unwissenschaftliche Sprache *par ex-*

⁵² Vgl. Lusignan 2002, 671–673.

⁵³ Vgl. C. Du Cange: *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. L. Favre, Niort 1883–1887, reprint Graz 1954, II, 456 und 546.

⁵⁴ Vgl. F. Godefroy: *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris 1891–1902, reprint Genève/Paris 1982, IX, complément, 136.

⁵⁵ Vgl. Lusignan 2002, 672: »Les différentes gloses d'Oresme spécialisent le sens de ces mots pour le restreindre aux échanges langagiers entre les hommes.«

⁵⁶ Vgl. Menut 1970, 91.

⁵⁷ Vgl. Menut 1970, 92.

cellence. Im Gegenteil: sie wird zum ersten Mal Trägerin des Wissens und im Fall der *Politik* das Vehikel der *science politique*. Mit dem Ausdruck »langage commun maternel«⁵⁸ deutet Oresme genau diese dritte Bedeutung der *translatio*.

Diese Umdeutung erklärt daher, warum Oresme soviel Wert darauf gelegt hat, eine möglichst klare Übersetzung zu liefern, die sich aller Techniken des Buches bedient, das heißt *Probeme*, *Instruction*, Indices, Glossare, visuelle und textuelle Glossen: Die politische Philosophie des Aristoteles soll nicht nur in die Muttersprache der französischen Leser geholt werden, sondern die Übersetzungsarbeit soll eben diese Muttersprache veredeln und sogar teilweise erfinden, da sie für die politische Anthropologie des Aristoteles den Boden und die Begründung liefert.

8. Grenzen innerhalb der politischen Anthropologie

Diese enge Verbindung zwischen Sprache, Kommunikation, Unterhaltung (conversation) und Land ist aber nicht universal. Sie dient zunächst als Ausgrenzungsstrategie gegen die partikularistischen und imperialistischen Ansprüche, die das Königreich bedrohen. Der König ist »Kaiser in seinem Königreich«; und die oresmische Deutung der politischen Anthropologie des Aristoteles liefert eine philosophische Begründung einer solchen königlichen Ideologie. Die Deutung der *ratio* als »parole« ermöglicht auch die Begründung der anthropologischen Differenz zwischen Mensch und Tier.

Eine erste Grenze betrifft die Idee der französischen Muttersprache. Wir haben gesehen, dass Oresme eine noch zu schaffende Sprache im Sinne hat, eine Sprache *in statu nascendi*. Und diese Projektion der Sprache in die Zukunft ist seine Lösung für ein einfaches Problem; denn zur Zeit Oresmes ist die französische Sprache in zwei Hauptfamilien gegliedert, nämlich die »langue d'oc« und die »langue d'oïl«; zudem gab es noch Gegenden im Königreich, wo man das Bretonische oder das Flämische sprach.⁵⁹ Man kann mit Lusignan vermuten, dass die französische Sprache, die Oresme im Sinne hat, die Sprache von Paris, die Identitätssprache des Königs ist. Die Verbindung zwischen Monolingüismus und politische Anthropologie ist also nicht eine Analyse des Gegebenen, sondern ein Programm, und zwar ein politisches Programm. In diesem Sinne hat die französische Übersetzung der Traktate des Aristoteles einen großen politischen Wert: Sie soll dazu beitragen, das Pariser Französisch in eine Identitätssprache für das ganze französische Reich zu verwandeln.

⁵⁸ Vgl. Menut 1940, 101: Die französische Sprache ist »langage noble et commun a genz de grant engin et de bonne prudence«, wobei der Bezug zwischen Muttersprache/Adel/Gemeinsamkeit die fundamentale Triade der ganzen Interpretation von Oresme bildet.

⁵⁹ Vgl. Lusignan 2002, 669.

Eine zweite Grenze ist soziologischer Art. Wenn die Verbindung zwischen Monolinguisismus und politischer Anthropologie einer politischen Ausschließungsstrategie und einer anthropologischen Begründung dient, verfolgen die soziologischen Asymmetrien eine Differenzierungsstrategie innerhalb der Gruppe der französischen Sprecher. Wir gelangen also zum Thema ›Elite‹. Oresmes Interpretation der *Politik* zeigt zwar, dass die politische Anthropologie alle französischen Sprecher betrifft; aber das besagt gar nicht, dass diese Sprecher gleich sind. Mit anderen Worten: Es gibt innerhalb der monolinguis-tischen Anthropologie asymmetrische soziologische Positionen.

Typologie der ›multitudes‹: Im Zentrum dieser soziologischen Analysen steht das Wort ›multitude‹.⁶⁰ Die politische Gemeinschaft ist eine Menge: ›cité est multitude‹.⁶¹ Mit diesem Grundbegriff der politischen Philosophie des Aristoteles kann Oresme eine detaillierte soziologische Analyse seiner Zeit entwickeln. Oresme unterscheidet zum Beispiel: ›multitude des cultivateurs de terre‹⁶²; ›multitude qui use de navire et celle qui marchande‹⁶³ Die ›cité‹ ist also streng genommen nicht eine ›multitude‹, sondern eine Menge von Mengen, sozusagen eine ›multitude de multitudes‹.

Bemerkenswert in Oresmes Analyse ist, dass er nicht die herkömmliche Teilung der Gesellschaft in drei *ordines* benutzt. Er nennt zwar auch die ›gent sacerdotak und die ›gens d'armes‹⁶⁴, aber seine Grundeinteilung ist binär. Die Gesellschaft, also diese Menge von Mengen, wird in zwei Hauptmengen geteilt: Einerseits die ›multitudes populaires‹⁶⁵, andererseits die ›multitudes raisonnables‹. Die ›multitude populaire‹ versammelt Menschen, die arm sind und die arbeiten.⁶⁶ Oresme benutzt hier die aristotelische Beschreibung des *doulos*, um diese untere soziologische Schicht zu rechtfertigen; die ›multitude populaire‹ hat von Natur aus einen groben Körper und keine Tugend:

[...] de toute la multitude les uns sunt plus naturellement enclins a vertu et les autres non, comme plusieurs foiz est dit. Et pour ce, en bonne policie, ceulz qui ne sunt plus naturellement enclins a vertu, l'en les doit deputer a oeuvres serviles et necessaires comme sunt cultiver les terres et marcheander et ouvrer de metier.⁶⁷

⁶⁰ ›Multitude‹ ist die französische Übersetzung von ›multitudo‹ bei Moerbeke. Bei Aristoteles steht ›plêthos‹. Das Wort steht in der ›Table des Notables‹ der *Politik*. Cf. Menut 1970, 364. Diesen Abschnitt verdanken wir den Analysen von Guenée 2002, 111-121.

⁶¹ Vgl. Menut 1970, 302.

⁶² Vgl. Menut 1970, 269.

⁶³ Vgl. Menut 1970, 302.

⁶⁴ Vgl. Menut 1970, 276, 302, 322.

⁶⁵ Oresme sagt auch ›les populaires‹, ›le populaire‹, ›le peuple‹, ›menu peuple‹, ›menue gens‹, ›menu commun. Bei Moerbeke steht ›populus‹, bei Aristoteles ›dêmos‹.

⁶⁶ Vgl. Menut 1970, 305-306.

⁶⁷ Vgl. Menut 1970, 322.

Das einfache Volk hat also keinen oder kaum Anteil an der Tugend. Demgemäß kann es nicht am politischen Leben teilhaben. Die »simples gens« sind »Idioten«, in dem Sinne, dass sie nicht über das politische Wissen verfügen. Das Wort »Ydios« steht ebenfalls in der Liste der Wörter von Oresme:⁶⁸

Ydios: En ceste science ne sunt pas gens simplement folz et sans usage de raison, mais sunt simples gens sans avoir malice, si comme sunt aucuns laboureurs de terre.

Bemerkenswert ist hier die Stellung von Oresme in der Debatte zwischen Theologen, Artisten und Juristen.⁶⁹ Der Vorwurf lautete: Die Juristen verfügen über keine Kenntnisse der aristotelischen Traktate im Bereich der praktischen Philosophie und sind daher politische Idioten. Im Zentrum der Debatte stand ein Konflikt über den Wissenskanon. Die Juristen betrieben Exegese gemäß einer narrativen Darlegung der Gesetze. Die Theologen und Artisten betrieben Wissenschaft, und eben die *scientia politica* im Rahmen der aristotelischen Methode. Oresme trifft hier eine interessante Entscheidung: die einzigen *idiotae politici* sind die Menschen des »menu peuple«, und nicht die Juristen. Mit anderen Worten: Oresme zieht keine wissenschaftsmethodologische, sondern eine soziologische Grenze.

Auf der anderen Seite der sozialen Skala steht die »multitude raisonnable«. Diese Rubrik versammelt alle Menschen, die durch Geburt⁷⁰, Reichtum⁷¹, und durch einen liberalen Beruf charakterisiert sind:⁷²

Et pour ce, laboureurs de terre et telz mestiers sunt dis ars mecaniques, ce est a dire aussi comme bastars; et autre ars sunt appellés liberalz, qui sont convenables as fils de frans.

Diese vernünftige Menge verfügt über die soziologischen und psychologischen Qualitäten für das politische Leben; sie können am politischen Leben Anteil haben oder, wie Oresme schreibt, sie dürfen »politizer« und müssen »bien politizer«.⁷³ Die vernünftige Menge bildet das Reservoir der politischen Menschen *stricto sensu*. Sie sind die wahren »citoiens«, und in diesem Sinne ist die »cité« eine »multitude de citoiens«.⁷⁴ Oresme übernimmt hier die aristotelische Definition des Bürgers:

⁶⁸ Vgl. Menut 1970, 372.

⁶⁹ Vgl. Krynen 1991, 172, 184, 191.

⁷⁰ Vgl. Menut 1970, 115.

⁷¹ Vgl. Menut 1970, 215, 260, 265-266.

⁷² Vgl. Menut 1970, 305.

⁷³ Vgl. Menut 1970, 262.

⁷⁴ Vgl. Menut 1970, 115.

Citoien est celui qui a puissance de communiquer en aucun temps en princey consiliatif ou judicatif; ce est a dire qui peut aucune foiz avoir vois et aucune autorité es conseulz ou es jugemens de la cité ou de partie de elle.⁷⁵

Die vernünftige Menge umfasst also alle Menschen, die Anteil an Tugend und Vernunft haben. Diese Menschen haben Zeit für das politische Leben, sie sind, wie Oresme sagt, »frans«. Bemerkenswert ist hier das Adjektiv »frans«, also »frei« aber auch »Franzose«: Die echten Bürger sind nicht nur diejenigen, die französisch sprechen, das ist eben die Anthropologie des Monolinguisimus als *conditio sine qua non*, sondern auch diejenigen, die Zeit haben (Oresme sagt »vacation«, ein Neologismus) für das politische Leben.

9. Schluss

Ich fasse zusammen. Die Übersetzung von Nicole Oresme ist eine einzigartige Episode der Rezeptionsgeschichte der aristotelischen *Politik*. Der Verfasser ist eine komplexe Figur: Akademiker, Geistlicher, Wissenschaftler, Politiker; Oresme verbindet in seiner Biographie die verschiedenen Instanzen von *regnum*, *sacerdotium* und *studium*. Er ist eine Figur an der Schnittstelle nicht nur zwischen den soziologischen Rollen, sondern auch zwischen den Kultursprachen. Die Übersetzungen von Oresme haben ein neues Publikum im Auge. Der Aristoteles Latinus ist mit der Universität eng verbunden, mehr noch: er bildet den neuen Kanon des Wissens. Demgegenüber ist Oresmes Aristoteles Gallicus eng an den Hof geknüpft. Dabei ist wichtig: Oresme erfindet die Zielsprache. Der aristotelische Text hat auch hier größte Bedeutung: nicht mehr als strukturierendes Wissen für die Universität, sondern als die neue natürliche Sprache der französischen Sprecher.

Was nun das Publikum Oresmes betrifft, sollte man zwei Typen unterscheiden: Das empirische Publikum besteht aus dem König und den Beamten am Hof. Aber auf der ideologischen Ebene ist es das Publikum, das Französisch spricht bzw. sprechen wird. Der Punkt ist eben, dass die Übersetzung von Oresme dieses Publikum erfindet und philosophisch legitimiert: Die Muttersprache ist »langage commun et maternel«, wobei der Bezug zwischen der natürlichen Sprache und dem Grundbegriff des *koinon* stark betont wird. Der klassische aristotelische Zug der Naturalisierung wird hier mit der Sprache verbunden.

Oresme benutzt die anthropologischen Theoreme des Aristoteles, um die Einwohner des Königreichs philosophisch zu deuten. In der *Politik* spricht Aristoteles aus, was natürlicherweise ein politisches Volk ausmacht. Die französische Übersetzung der *Politik* soll dazu beitragen, dieses politische Volk al-

⁷⁵ Vgl. Menut 1970, 370.

lererst zu konstituieren, indem diese Übersetzung den Lesern eine einheitliche Sprache und ein gleiches Denken in politischen Dingen vermittelt. In diesem Sinne kann man sagen, dass Oresme einen neuen Rezeptionstypus der aristotelischen *Politik* unter dem Chiffre einer Grundversprachlichung erfindet.

Die Übersetzungsarbeit ist nicht mehr Medium für das Wissen, sie ist selbst zentral und wird in eine größere Kommunikationsstrategie integriert. Es handelt sich nicht mehr um eine bloße Transition von einer Sprache zu einer anderen. Das Übersetzungsprojekt von Oresme verwandelt sich in einem komplexen Kulturprozess.⁷⁶ Und das Ziel dieses Projekts ist: Die neue Lesergruppe der Laien soll sich in die praktische Philosophie von Aristoteles einleben. Dafür recurriert Oresme auf alle mögliche sprachlichen und visuellen Techniken. In diesem Sinne ist die oresmische Übersetzungsarbeit ein Unikum in der Rezeptionsgeschichte der aristotelischen *Politik*: Sie ist die erste Episode des Aristoteles Gallicus; diese stellt, im Fall der *Politik*, einen Aristoteles für die Laien dar.

Bibliographie

- Babbitt, S. M. 1985: Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V, Transactions of the American Philosophical Society, Vol. 75, Part 1, Philadelphia.
- Balibar, R. 1998: La communication en langue française, in: Langage et Société, 83/84 (Numéro spécial Colinguisme et lexicographie), 15-37.
- Bertrand, O. 2002: Du vocabulaire religieux à la théorie politique en France au 14^e siècle: les néologismes chez les traducteurs de Charles V (1364-1380), Lille.
- Blythe, J. M. 2005: Le gouvernement idéal et la constitution mixte au Moyen Âge, Fribourg/Paris (Originalausgabe 1992).
- Boureau, A. 2002: Le prince médiéval et la science politique, in: R. Halévi (Hg.): Le savoir du prince. Du Moyen Âge aux Lumières, Paris, 25-50.
- Brams, J. 2003: La riscoperta di Aristotele in Occidente, Milano.
- Brucker, C. 1985: Le Policraticus de Jean de Salisbury, traduit par Denis Foulechat 1372, manuscrit n° 24287 de la B.N. Livre IV, Nancy.
- Brucker, C. 1987: Denis Foulechat, Tyrans, princes et prêtres: Jean de Salisbury, »Policraticus« IV et VIII, Montréal.
- Brucker, C. 1994: Denis Foulechat, Le policratique de Jean de Salisbury, 1372, livres I-III. Édition critique avec introduction, notes et glossaire, Genève.
- Brucker, C. 2006: Le policratique de Jean de Salisbury 1372. Livre V. Édition critique et commentée des textes français et latin avec introduction, Genève.
- Carruthers, M. J. 1991: The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture, Cambridge/New York.
- Daly, L. J. 1964: Walter Burley and John Wycliff on some Aspects of Kingship, in: Mélanges Eugène Tisserant, 7 vols., Ville du Vatican, vol. 4, 163-184.
- Delisle, L. 1907: Recherches sur la librairie de Charles V, Paris.

⁷⁶ Vgl. Sherman 1995, 303: »By abandoning a simple linear definition of »translation« for a multifaceted concept, it became possible to map the king's translation project as a complex cultural process.«

- Dunbabin, J. 1982: The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics, in: N. Kretzmann u.a (Hg.), Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge, 723-737.
- Grabmann, M. 1941: Die mittelalterlichen Kommentare zur *Politik* des Aristoteles, in: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie, philos.-historische Abteilung 2, 43-59.
- Grignaschi, M. 1960: Nicole Oresme et son commentaire à la »Politique« d'Aristote, in: Album Helen Maud Cam, 2 vols., Louvain/Paris, 1, 97-151.
- Grundmann, H. 1951: Sacerdotium-Regnum-Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert, in: Archiv für Kulturgeschichte, 34 (1951), 5-21.
- Guenée, B. 2002: L'opinion publique à la fin du Moyen Age d'après la Chronique de Charles VI du Religieux de Saint Denis, Paris.
- Guggenheim, M. 1904: Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles, in: Historische Vierteljahrschrift 7, 343-360.
- Hasenohr, G./Zink, M. (Hg.) 1992: Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age, Paris, 1072-1075.
- Imbach, R. 1996: Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale 1, Fribourg.
- Imbach, R. 1989: Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema, Amsterdam.
- Jongkees, A. G. 1967: Translatio studii: les avatars d'un thème médiéval, in: Miscellanea Mediaevalia in memoriam Jan Frederick Niermeyer, Göttingen, 41-51.
- Krynen, J. 1993: L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle, Paris.
- Krynen, J. 1991: Les légistes, idiots politiques. Sur l'hostilité des théologiens à l'égard des juristes en France au temps de Charles V, in: Théologie et droit dans la science politique de l'Etat moderne. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS, Rome 12-14 novembre 1987, Roma, 171-198.
- Lefévre, S. 1991: Du tractatus au traité: transfert en langue vulgaire d'un genre scientifique?, in: Bernard Ribémont (Hg.): Le Moyen Âge et la science. Approches de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales, Paris, 31-46.
- Lejbowicz, M. 1991: Langage et économie: les figures du progrès chez Nicole Oresme, in: Bernard Ribémont (Hg.): Le Moyen Âge et la science. Approches de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales, Paris, 47-132.
- Lejbowicz, M. 2002: Nicole Oresme dans la lumière de l'urbanité, in: P. J. J. M. Bakker (Hg.): Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza, Turnhout, 675-708.
- Lohr, C. 1967: Medieval Latin Aristotle Commentaries, in: Traditio 23, 313-413.
- Lusignan, S. 2002: »De communauté appelee cité. Les lectures de Gilles de Rome et de Nicole Oresme de la Politique I, 2 d'Aristote, in: P. J. J. M. Bakker (Hg.): Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza, Turnhout, 653-674.
- Lusignan, S. 1999: »Verité garde le roy«. La construction d'une identité universitaire en France (XIIIe-XVe siècle), Paris.
- Lusignan, S. 1991: Lire, indexer et gloser: Nicole Oresme et la »Politique« d'Aristote, in: C. Bourlet/A. Dufour (Hg.): L'écrit dans la société médiévale. Divers aspects de sa pratique du XI^e au XV^e siècle, Paris, 167-181.
- Lusignan, S. 1987: Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles, Paris.

- Menut, A. D. 1970: *Maistre Nicole Oresme: Le Livre de Politiques d'Aristote*. Published from the Text of the Avranches Manuscript 223, with a Critical Introduction and Notes, in: *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, Vol. 60/6.
- Menut, A. D. 1943: *Maistre Nicole Oresme: Le livre du ciel et du monde*, in: *Medieval Studies* 5, 267-328.
- Menut, A. D. 1940: *Maistre Nicole Oresme. Le livre de Ethiques d'Aristote*. Published from the Text of MS. 2092 Bibliothèque Royale de Belgique, with a Critical Introduction and Notes, New York.
- Meunier, F. 1857: *Essai sur la vie et les ouvrages de N. Oresme*, Paris.
- Parker, T. M. 1961: *The Medieval Origins of the Idea of the Church as a »Societas Perfecta«*, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, Louvain, 23-31.
- Quillet, J. 1977: *La philosophie politique du Songe du Vergier (1378)*. Sources doctrinales, Paris.
- Schneider, J. H. J. 1993: *Oresme, Nicolas*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. VI, Herzberg, Spalten 1238-1252.
- Sherman, C. R. 1995: *Imaging Aristotle. Verbal and Visual Representation in Fourteenth-Century France*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Stoner, J. R. Jr. 2005: *John Donne and the Translation of Aristotle's Politics into English*. Prepared for a panel on »The Aristotelian Revival and the Path to Religious Toleration«, sponsored by the Eric Voegelin Society, at the annual meeting of the American Political Science Association, Washington DC, September 1, 2005 (http://www.artsci.lsu.edu/voegelin/EVS/2005%20Papers/apsao5_proceeding_42633.pdf).
- Taschow, U. 2003: *Nicole Oresme und der Frühling der Moderne. Die Ursprünge unserer modernen quantitativ-metrischen Weltaneignungsstrategien und neuzeitlichen Bewusstseins- und Wissenschaftskultur*, Halle.
- Taylor, R. 1962: *Les neologismes chez Nicole Oresme traducteur du XIVe siècle*, in: *Actes X. Congrès international de linguistique et philologie romane*, Strasbourg, 727-736.
- Thomson, S. H. 1947: *Walter Burley's Commentary on the Politics of Aristotle*, in: *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 557-578.
- Yates, F. 1969: *The Art of Memory*, London.

Spanische Spätscholastik: Francisco de Vitoria

Norbert Brieskorn SJ

1. Einleitung

1.1 Leben und Einflüsse

Francisco de Vitoria¹ wurde 1482 oder 1486 in Vitoria (Euzkadi) geboren und verstarb am 12. August 1546 in Salamanca. Welche philosophischen Strömungen formten das Denken dieses Dominikaners, begnadeten Universitätslehrers und einflussreichen Vordenkers? Im folgenden ist lediglich seine politische Philosophie mit dem Politischen Aristotelismus zu vergleichen und durch ihn zu prüfen. Was meint ›Politischer Aristotelismus? Unter ihm ist die sich vor allem aus der *Politik* des Aristoteles ergebende Lehre von Mensch, Bürger und Polis zu verstehen.

Vitorias Schaffen fiel in eine Zeit heftiger Diskussionen, selbst wenn wir uns lediglich auf den politischen Bereich beschränken. Es schlugen nach Ansicht von Alberto de la Hera im besonderen drei Diskussionen die Menschen der Wende zum 16. Jahrhundert in Bann: Die erste Diskussion kreiste um das Thema der päpstlichen Weltherrschaft und des Konziliarismus; die zweite um das Verhältnis von Staat und Kirche, angeheizt vom Gallikanismus, der Verfassungsrang in Frankreich erhalten hatte; die dritte Diskussion betraf die Frage, welches Vorgehen gegen nichtchristliche Eingeborene der – aus europäischer Sicht – neuentdeckten Gebiete sittlich zulässig war. Soweit die Aufzählung von de la Hera;² und sie ließe sich noch vermehren, etwa um die Diskussionen zum Thema der Gleichheit der Menschen und der Sklaverei oder zur Monarchie.

Was die von de la Hera aufgelisteten Hintergrundphilosophien betrifft, so nennt er gleichfalls drei, den Thomismus, welcher auch den Aristotelismus durch sich hindurch vermittelte, den Nominalismus und drittens eine Einstellung, die sich vornehmlich auf das römische und kanonische Rechtsgut stützte, in welches ja auch unumgänglichlicherweise philosophische Annahmen eingeschmolzen waren. Recht formuliert sich nicht außerhalb oder neben den anderen Kulturfaktoren.

¹ Delgado 1995, I-XXXVI; Getino 1914, 1-155 und 189-201; Binde 1960, 221-234.

² De la Hera 1994, 687f.

Hier ist nun de la Hera nicht einfach zu ergänzen, wie bei den Diskussionen, sondern tatsächlich zu korrigieren, denn es fehlen in seiner Nennung zumindest zwei Strömungen, welche meines Erachtens höchst einflussreich waren und welche auch erst Francisco de Vitorias Denken und seine Positionen verstehen lassen. Es sind der Stoizismus oder Neostoizismus, je nachdem, ob man hier das Gleichbleibende oder die Wiederaufnahme betonen will, sowie das von Erasmus entwickelte Weltverstehen, welches gleichfalls Elemente verschiedener Philosophien aufgenommen und in sich eingeschmolzen hatte. Die Versuche des Erasmus, positive und natürliche Theologie, Glaube und Vernunft, kirchliche Religiosität und Leben aus weltlicher Vernunft zu vereinen, faszinierten ebenso wie sie Fragen aufwarfen.

Der Thomismus: Francisco de Vitoria erhielt seine philosophisch-theologische Ausbildung ab 1508/09 in Paris im Rahmen des Ordensstudiums. Während im Philosophiestudium in Paris nominalistische Strömungen das Feld beherrschten,³ ich nenne nur den während dieser Jahre in Paris wirkenden einflussreichen John Mair (Major), gaben in der Theologie Lehrer den Ton an, welche der Thomismus prägte. Ab ca. 1500 hatte ja der Dominikanerorden das altgediente Lehrbuch der *Sentenzen* des Petrus Lombardus gegen das etwas jüngere Werk der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin ausgewechselt. Der Orden besann sich sozusagen auf seine eigenen Denker. Lehrer, die Vitoria in Paris besonders prägten, waren Juan de Celaya, Juan de Fenario und Petrus Crockaert.⁴ »Bei der Auslegung des hl. Thomas lehnt sich Vitoria gern an Kardinal Cajetan an, huldigt aber sonst einem gewissen Eklektizismus innerhalb der thomistischen Richtung.«⁵

Vitoria dachte und argumentierte von der Metaphysik, der Erkenntnislehre und auch der Ethik des Aristoteles aus. Auf Abweichungen wird einzugehen sein. Die Vier-Ursachen-Lehre war ihm ein ebenso vertrautes und ergiebiges Denkinstrument wie in der Wahrheitsfrage die Adäquationstheorie – und nicht die Kohärenztheorie.

Die enge Verbindung von Politik und Ethik, wie sie das 7. Buch der *Politik* des Aristoteles enthielt, griff Vitoria ebenfalls auf. Einer machiavellistischen Versuchung, das Geschäft der Politik an eine so genannte Eigengesetzlichkeit freizugeben, schob Vitoria grundsätzlich den Riegel vor. Von ihm wahrgenommene Ausdifferenzierungen und Absetzungen innerhalb dieses Großrahmens werden uns noch beschäftigen.

Vitoria stellte aber, so wie Thomas vor ihm, das aristotelische Gedankengut in den christlich-katholischen Rahmen von Schöpfung, Erlösung und Kirche. Die Spannungen zwischen Glauben und Vernunft, Kirche und Civitas, Papst und Kaiser gehören zu dieser Ausrichtung. Alle diese strukturellen und nicht

³ Villoslada 1975, 72-244.

⁴ Villoslada 1975, 245-319; Binder 1960, 227f.

⁵ Binder 1960, 229. Binder belegt seine zutreffende Behauptung mit Verweisen auf die Traktate Vitorias *De fide*, Quaestio 1 und *De spe*, Quaestio 17.

bloß historisch-kontingenten Spannungen zerreißen jedoch nicht die *eine* Wirklichkeit in sich bekämpfende unversöhnliche Blöcke.

Nach James H. Burns⁶ weist das gesamte europäische Mittelalter kein Werk der politischen Philosophie auf, welches dem des Aristoteles in Analyse und Folgerungen an Rang gleichkam.

Die Verurteilung der Gedanken des Thomas von Aquin – und damit des Aristoteles – 1277 hat auch bewirkt, dass man sich bei der Erforschung der Natur von Thomas und Aristoteles distanzierte, wobei die Naturwissenschaften den entstandenen Freiraum zu nutzen wussten. Sie legten das enge Korsett aristotelischer Naturauffassung ab und forschten unbefangener.⁷ Hingegen hatte es dieselbe Verurteilung nicht verlangt oder jedenfalls nicht bewirkt, dass sich das sozial-, rechts- oder staatsphilosophische Denken vom aristotelischen Gedankengut verabschieden musste oder distanziert hat. Die mittelalterlichen Autoren und die der Spanischen Spätscholastik blieben ihm treu, bot sich doch kein so realitätsnahes und analytisch-synthetisches Denken von vergleichbarer Vollständigkeit an. »Die aristotelische Politik gewann in ganz Europa erneute Beachtung nahezu ohne jede Bezugnahme auf andere Teile des aristotelischen Werkes.«⁸

*Der Nominalismus:*⁹ Den Nominalismus lernte Vitoria durch den Schotten John Mair (1469-1550)¹⁰ während seines Aufenthalts in Paris und, auf indirektem Wege, durch Auseinandersetzung mit den Ideen Jacques Almain (ca. 1480-1515)¹¹ kennen. Beide Professoren, die nicht unmittelbar Lehrer Vitorias gewesen sein dürften,¹² vertraten in der politischen Philosophie¹³ die Ansicht, dass die politische Gewalt im Volk ruhe. Durch Selbstorganisation verschaffe sich das Volk seine Regierung, die ihm gegenüber verantwortlich bleibe.¹⁴ Vitoria hingegen betonte, dass alle Gewalt von Gott ausgehe, der sie den Menschen anvertraue. Die wiederum haben vor allem eins mit dieser Gewalt anzufangen: ihr eine konkrete Gestalt für die jeweilige Form des Zusammenlebens zu geben, als deren letzte der Staat galt.¹⁵

Der mit dem Nominalismus einhergehende Konziliarismus verlangte danach, die Kirche gleichfalls als Volk Gottes zu denken, welches sich seine Vorsteher wählen sollte. Beide, Almain wie auch Mair, traten für den Konzi-

⁶ Burns 1988/1991, Bd. 1, 1.

⁷ Lohr 1999, Sp. 256.

⁸ Lohr 1999, Sp. 257; unter Verweis auf Dreitzel 1970.

⁹ Miethke 1969; Villoslada 1938, 127-164.

¹⁰ Broadie 2004, 182-184.

¹¹ Villoslada 1975, 165-179.

¹² Villoslada 1975, 163f.

¹³ Eine Übersicht über philosophisch-theologische Positionen Mairs gibt Villoslada 1975, 147-155.

¹⁴ Mair: *Historia maioris Britanniae*, IV., cap. 17 (in: Villoslada 1938, 156); Burns 1988/1991, 259; Carlyle 1936, 328 und 364f.

¹⁵ Vitoria: *Relectio De potestate civili*. Conclusio 1 (ed. Horst, Bd. 1, 118).

liarismus ein. Vitoria lehnte ihn ab, denn auch die Gewalt in der Kirche gehe von Gott aus, wobei es auch hier den Angehörigen der Kirche zustehe, ihre Grundstruktur konkret auszugestalten.¹⁶ Zu berücksichtigen ist, dass diese Gewalt, anders als in einer weltlichen Republik, eben nicht dieser als Gesamtheit verliehen, sondern beim Papst zentriert sei. Vitoria warnte vor Widerstand gegen die »mandata Papae« und dem Appell an ein zukünftiges Konzil. Einer scharfen Verurteilung des Konziliarismus wich er jedoch aus.¹⁷

Nichtsdestoweniger griff Vitoria auf Argumentationen zurück, welche John Mair im Unterricht im Zusammenhang mit der Indianerfrage vorgetragen hatte: dass Glaube, Unglaube oder Sünde die Rechtsfähigkeit nicht berühren, die Indios echte Eigentümer seien,¹⁸ und dass auch ein ungläubiger Fürst legitime Herrschergewalt über Christen haben könne.¹⁹ Gleichfalls übernahm Vitoria die Mair'sche Klassifizierung von Ungläubigen in solche, die den Christen Land weggenommen hätten, in solche, die es nicht taten und in solche, welche überhaupt erst durch die »Entdeckung« mit Christen in Kontakt traten.²⁰

Der *Stoizismus*.²¹ Es ist zu prüfen, inwieweit stoische Elemente bei Vitoria bestimmend sind.²² In den meisten Darstellungen der Philosophie des Vitoria

¹⁶ Vitoria: *Relectio prior De potestate ecclesiae*. Quaestiones 1, 3, 5, 6 (ed. Horst, Bd. 1, 168-277).

¹⁷ Vitoria: *Relectio De potestate papae et concilii* (ed. Horst, Bd. 1, 352-435); besonders in der 21. Responsio (426f.).

¹⁸ Vitoria: *De iustitia*. Quaestio 62; *De restitutione*. Art. 1.

¹⁹ Vitoria: *Relectio prior De potestate ecclesiae*. Quaestio 1, Nr. 8 (ed. Horst, Bd. 1, 172): »Apud paganos est integra potestas temporalis et civilis, ut alias a me probatum est et satis constat ex Paulo Rom 13, 5, ubi iubet esse subiectos principibus etiam paganis [...]« – *De fide*. Quaestio 10; *De potestate civili*, Nr. 5 (ed. Horst, Bd. 1, 125/127): »Patet ergo fontem et originem civitatum rerumque publicarum non inventum esse hominum neque inter artificata numerandum, sed tanquam a natura profectum, quae ad mortalium tutelam et conservationem hanc rationem mortalibus suggestit.« – Ebd., Nr. 9 (ed. Horst, Bd. 1, 137): »Es ist überhaupt nicht zu bezweifeln, dass es bei den Heiden rechtmäßige Herrscher und Herren gibt, da der Apostel [...] anordnet, dass man Gewalten und Herrschern gehorchen und die ganze Zeit dienen soll; diese waren zu jener Zeit jedenfalls sämtlich Ungläubige. Josef und Daniel waren Verwalter und Diener heidnischer Herrscher [...]« – *De Indis*. Sectio prima, Nr. 4 (ed. Horst, Bd. 2, 392). – Mair: *In Sent.* III, Disp. 44 (De la Hera 1994, 699-704).

²⁰ De la Hera 1994, 699-704; die Diskussion, welche nach der so genannten Entdeckung Amerikas um Eigentumsrecht und Selbstorganisationsrecht der Indios begann, konnte allerdings auf die hochmittelalterliche Diskussion zurückgreifen, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts zwischen Hostiensis und Sinibaldus Fliscus, dem späteren Papst Innozenz IV. geführt worden war: Hostiensis in seiner *Summa aurea*, im Titel *De voto* des 3. Teils (c. »Quod super his de voto«) und S. Fliscus: *Apparatus in lib. III. Decretalium*, tit. *De voto*. Unterscheidungen der Ungläubigen in Heiden, Juden, Ketzer finden sich außer in Thomas von Aquin: *Summa theologiae* II-II, 10, art. 1 corpus, auch bei Cajetan: *Commentarium ad Summam theologiae*, und Antoninus Florentinus: *Summa theologica* (Pars III. Tit. 4, c. 2). Es wäre also Unrecht, Mair ein Urheberrecht für diese Klassifizierung zuzuerkennen.

²¹ Rivera de Ventosa 1998, XVI und 344f. spricht vom »Stoizismus als Konstante in der Geschichte des spanischen Denkens«. In der spanischen Gesellschaft hatte der Stoizismus des Seneca starken Einfluss (ebd., 344); und auch wenn auf Druck des Erasmus immerhin

wird der Stoizismus als eine Vitoria prägende Philosophie übergangen. Nun leugnen die meisten Autoren wohl nicht irgendeinen stoischen Einfluss auf ihn, doch sehen sie ihn via römischem Recht oder Thomismus ausgeübt, denn stoische Elemente fehlen nicht im Ansatz des Thomas²³, oder halten den stoischen Einfluss für gering und vernachlässigenswert. Ich meine hingegen, dass stoische Einwirkungen auf Vitoria in drei Themen gegeben sein können: In der Weitung des Blicks von der Polis auf Welt hin, in der Gleichheit der Menschen und drittens in der »Lösung« des Sklavenproblems mit der »Status«-Unterscheidung. Viertens könnte man auch die in der Stoa mit eingehandelte und von Vitoria zugelassene apolitische Haltung des Menschen erwähnen.²⁴ Ein solcher Einfluss auf ihn rechtfertigt es meines Erachtens, diese stoische Prägung eigens aufzuführen. Von einer solchen Position aus setzte sich Vitoria mit dem Aristotelismus auseinander.

Der Humanismus: Für ihn wie für andere der Kirche nahestehende Studierenden verband sich mit dem Namen Humanismus²⁵ vor allem das Denken des Erasmus von Rotterdam (1469-1536).²⁶ Vitoria kannte dessen Ansichten, verteidigte sie auch wiederholt und befürwortete seine Schriften²⁷, doch scheute er sich auch nicht, an der einen oder anderen Aussage Kritik zu üben.²⁸ »Vergleicht man Erasmus von Rotterdam und Francisco de Vitoria miteinander, so vertritt Erasmus ohne Zweifel den utopischen, Francisco dagegen den realistischen Typus der Friedensethik.«²⁹ Vitoria fragte nach den notwendigen politischen Institutionen und versuchte, in groben Zügen eine gerechte Politik zu skizzieren. Erasmus hingegen sagte von sich selbst, ihm gehe der Sinn für Politik ab.³⁰ Hans Erich Troje arbeitete schließlich heraus, dass die Humanisten meist kämpferisch, im Alltag engagierte Intellektuelle und keineswegs weltabgewandte Literaten waren.³¹ Diese Haltung dürfte sich auch prägend auf Vitoria ausgewirkt haben.

schon 1529 die erste kritische Ausgabe der Werke Senecas erscheinen konnte, so übte dessen Stoizismus doch auch schon das Mittelalter hindurch einen Einfluss aus (ebd., 344); siehe auch Ricken, 2003, Sp. 262-265.

²² Huwiler 1993, 207-272.

²³ Verbeke 1962, 48-68; ders. 1983.

²⁴ Huwiler 1993, 211.

²⁵ Riccobono 1965, 583-614.

²⁶ Mittelstraß 1980, 565-567; Getino 1914, 57-75.

²⁷ Vitorias *De iure belli* macht Gebrauch von Erasmus' *De bello turcis inferendo*, dem *Adagiorum opus*, der *Querela pacis* und ebenso den Briefen (siehe Association Internationale 1939, 81-114).

²⁸ Villoslada 1938, 320-350 (bes. 349f.).

²⁹ Huber/Reuter 1990, 77. Sie fügen hinzu: »Dass diese beiden Typen auseinandertreten, gehört zu den besonderen Auswirkungen der Machtkonzentration, mit der sich der Übergang zum neuzeitlichen Staat und zum staatlichen Gewaltmonopol verbindet« (ebd.).

³⁰ Huber/Reuter 1990, 79 unter Verweis auf C. J. Burckhardt, der in *Gestalten und Mächte* behauptete, Erasmus habe diese Feststellung über sich getroffen.

³¹ Troje 1993, 67.

1.2 Einschlägige Werke des Vitoria

De potestate civili: Diese *relectio* zählt zu den frühesten, wurde also 1527 oder kurz danach gehalten.³²

De Indis: Diese *relectio* verfasste Vitoria 1532. Er trug sie 1538 auf 1539 zusammen mit der *Relectio De Iure Belli* öffentlich vor. Die *editio princeps* findet sich im von Jacques Boyer in Lyon 1557 hergestellten Druck.³³ Anlass der *relectio* bildete die Zusage Vitorias, ein Gutachten für König Karl I. von Spanien (1516-1556), im Deutschen Reich Kaiser Karl V. (1519-1556), zu verfassen.

De iure belli: Vitoria hielt diese *relectio* am 19. Juni 1539.³⁴

1.3 Methodisches Vorgehen

Statt die ausdrücklichen und versteckten Hinweise auf die *Nikomachische Ethik*, die *Politik* und andere Werke aufzureihen und statistisch auszuwerten, gehe ich den inhaltlichen Stellungnahmen zum aristotelischen politischen Denken nach und suche bejahende, verneinende, umändernde Stellungnahmen.

2. Hauptteil

2.1 Der Mensch ist erbärmlich, seine Natur sozial

Vitoria bettet seine Überlegungen in eine »finale Deutung des Universums«³⁵ ein:

Als erstes ist zu beachten, was Aristoteles in seiner Physik lehrt: Nicht nur in bezug auf alles Materielle, sondern auch im Bereich alles Menschlichen haben wir zu sehen, wie alles notwendigerweise auf einen Zweck hin ausgerichtet ist. Er ist die Ursache der Ursachen. Dieser Grundsatz, egal, ob ihn nun Aristoteles selbst gefunden oder ob er ihn von Platon übernommen hat, war ein wichtiges philosophisches Argument und warf Licht auf alle Fragen [...]. Wir nehmen also fest an, dass nicht nur Himmel und Erde, die übrigen Elemente des Universums und der Mensch selbst, die Krone des Universums, sondern alles, was der Himmel umfängt, auf einen bestimmten Zweck hin existiert. Folglich müssen auch alle Dinge zu einem Zweck geschaffen sein. In ihm ist der Grund ihres Daseins und ihrer Notwendigkeit zu suchen.³⁶

³² Vitoria: *Vorlesungen* (ed. Horst, Bd. 1, 42-49); siehe auch die Einleitung in Schnepf 1992.

³³ Association Internationale 1939, 17f.; Pagden 1987, 79, nennt 1537 als Jahr der öffentlichen Lesung; zum politischen Hintergrund siehe García y García, 1985, 340-371.

³⁴ Vitoria: *Vorlesungen* (ed. Horst, 2. Bd., 604).

³⁵ Truyol Serra 1947, 25.

³⁶ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 2 (ed. Horst, Bd. 1, 118-122; eigene Übers.): »Illud igitur imprimis notare oportet, quod ipse Aristoteles in Physicis docet: Non in naturalibus tantum, sed in omnibus prorsus humanis rebus necessitatem considerandum ex fine utpote causarum omnium et prima et potissima. Quod dogma – seu Aristotelis inventum fuerit, sive a

Vitoria setzt sodann beim einzelnen Menschen an und nicht wie Aristoteles bei Mann und Frau. Vitoria folgt auch nicht genau den Schritten der historisch-genetischen Darstellung des Aristoteles, ihm geht es nicht darum, was das Anliegen des Aristoteles war, aus der Genese die Strukturen zu erklären.³⁷ Sehr stark hebt Vitoria auf das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft ab. In Nr. 4 von *De potestate civili* setzt er fort:

Die Natur gab dem Menschen als einzigem Wesen Vernunft und Sittlichkeit und ließ ihn dann zerbrechlich, schwach, mittellos, hinfällig und ohne jede Hilfe, in einem Zustand allseitiger Bedürftigkeit, nackt und haarlos zurück. Die Natur läßt ihn, ihrem Grundsatz entgegen, aus dem Elend hervorgehen: In sein Leben streute sie nur Leiden, da der Mensch ja gleich von Geburt an nur den Zustand seiner Zerbrechlichkeit beklagen und unter Verwünschungen ausstoßen kann [...]. Damit solchen Nöten abgeholfen werden konnte, war es nun erforderlich, dass die Menschen nicht unstet und nach Art der wilden Tiere in der Einöde schweifend umherzogen, sondern in Gemeinschaft lebten und einander halfen.³⁸

Er verwendet Ciceros Ausführungen aus dem zweiten Buch von *De natura deorum*, bedient sich der Schrift des Lukrez *De rerum natura* sowie der des Thomas von Aquin *De regno ad regem Cypri*, bzw. als *De regimine principum* bekannt.³⁹

Während Aristoteles und Cicero in der Natur eine Kraft sehen, die mit ihrer Dynamik den Menschen stetig zur Vollendung führen will, zeichnet Vitoria ein anderes Bild der Natur: Sie stattet den Menschen aus und entlässt ihn in eine gefährliche Situation, sie kümmert sich zuerst um ihn und zieht sich dann von ihm zurück, ja, sie scheint mit ihm zu experimentieren: Wird er diese La-

Platone receptum – ingens philosophiae argumentum fuit magnamque rebus omnibus attulit lucem [...]. Credamusque non caelum nec terram ac reliquas orbis partes hominemque ipsius orbis principem, sed omnia, quae caelo continentur, alicuius usus et finis gratia stitisse fierique omnia atque ita fieri necesse propter finem, unde ratio et necessitas rerum accipienda est«.

³⁷ Aristoteles: *Politik* I 2, 1252a24f.; Müller 1987, 215.

³⁸ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 4 (ed. Horst, Bd. 1, 122): »Hominem aut un[um] ratione et virtute concessa reliquit fragilem, imbecillem, inopem et infirmum omnique auxilio destitutum, undique indigentem et nudum incrinemque. Contra se ex naufragio producit, in cuius vita miseras sparsit, quippe qui ab ipso statim ortu nihil aliud potest quam fragilitatis suae condicione plorata fletibus [c]om[m]inari, [...]. Ut ergo huiusmodi necessitatibus consulere, necessarium porro fuit, ut homines non vagi errarent et palantes instar ferarum in solitudine, sed in societate viventes invicem sib adiumento essent.« Die mit sich in Spannung stehende, jedoch nicht gespaltene Natur erinnert auch an Rousseaus *Emile*. Sie schafft das Leiden, dem sie abhilft.

³⁹ Zu Ciceros *De natura deorum* und zu seinen Nachwirkungen in der Renaissancezeit vgl. Gawlick/Görler 1994, 1043f. und 1163-1166; zu Lukrez: Erler 1994, 381-490; zur Nachwirkung in Mittelalter und Renaissance: Erler 1994, 478f und 486-488.

ge überstehen oder nicht? Es fällt auf, wie sehr sich dieses Bild der Natur mit dem des *Leviathan* des Hobbes verträgt, den es vorwegzunehmen scheint.

Wenn Vitoria den Menschen im Naturzustand skizziert, geht er nicht auf die erbsündliche Verfasstheit des Menschen ein und argumentiert nicht biblisch oder theologisch, vielmehr zeigt er die Erbärmlichkeit des Menschen mit natürlichem Blick. Die durch die Sünde verkorkste Natur ist eine Sache, eine andere – die Menschennatur. In der Diskussion der Rechtstitel für die Eroberung von Amerika kommt er aber sehr wohl auf die Sünde zu sprechen, in der ihm durch die Zeit aufgezwungene Diskussion mit Wycliffs Thesen.⁴⁰

Vitoria zeichnet den Menschen als ein bedürftiges Wesen. Aristoteles hat mehrfach über die Tierherde, deren »Staaten« und Führersystem geschrieben, so auch in der *Politik*.⁴¹ Dass der Mensch nicht zum Einzelgänger berufen oder ausgestattet sei, war allerdings auch Element stoischer politischer Philosophie.⁴² Dass Menschen aufeinander angewiesen und sie deshalb auch gemeinschaftsfähig seien, ist jedoch nicht nur eine biologische Notwendigkeit, sondern viel mehr; werden sie doch nur zusammen mit anderen Menschen zur Vollkommenheit gelangen.⁴³ Der Mensch kann sich das, was er zum umfassenden Leben benötigt, nicht selbst beschaffen. Mängel und Bedürftigkeit gehören bleibend zu seinem Wesen, wohingegen die einzelnen Bedürfnisse sich auf der Zeitachse abwechseln.

Die Sprache ist ein Mittel, um in Gemeinschaft treten zu können, die nicht lediglich bloße Abhängigkeit schafft. In eigenen Worten greift Vitoria auch den Gedanken des Aristoteles auf, dass es den Menschen zur Mitteilung dränge und dass zum Über- und Gutleben das Sprechen selbst unabdingbar ist. Erst durch die Mitteilung der Bedürfnisse vermag man sie voller zu befriedigen, doch entwickeln sich auch erst durch das Sprechen und Hören Bedürfnisse und entstehen wiederum Abhilfen. Nicht zuletzt kultiviert das Sprechen den Menschen mit seinem und in seinem Gerechtigkeitsvermögen.

Dieses Sprachvermögen veranlasst Vitoria zu der Bemerkung:

Sogar Aristoteles erinnert [...] daran, dass ohne Unterweisung und Erfahrung der Verstand nicht auch nur zum Teil vervollkommenet werden könne; beides ist in der Einöde durchaus nicht zu bekommen [...] (Es) ist die Sprache die Botin des Verstandes, und Aristoteles teilt mit, dass sie einzig zu diesem Zwecke verliehen worden sei. Durch sie überragt der Mensch allein alle übrigen Lebewesen [...].⁴⁴

⁴⁰ Vitoria: *De Indis*. Sectio prima, Nr. 2 (ed. Horst, Bd. 2, 386-393).

⁴¹ Aristoteles: *Politik* I 2, 1253a7-18.

⁴² Forschner 2000, Sp. 1014; Steinmetz 1994, 545 (Zenon aus Kition), 613f. (Chrysipp), 656 (Panaitios).

⁴³ Aristoteles: *Politik* I 2, 1252b27-1253a40.

⁴⁴ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 4 (ed. Horst, Bd. 1, 122): »Aristoteles [...] admonet non sine doctrina et experientia perfici posse ex parte intellectus, quae in solitudine haberi minime potest [...]. Rursum etiam sermo intellectus est nuntius, et in hunc solum usum datum Aris-

Während Aristoteles auf den Unterschied von Nomadenzeit und Ackerbaukultur eher neben her eingeht, spielt für Vitoria das Sesshaftwerden der Menschen eine große Rolle. Denn nun werden Beziehungen stabil, sind auf lange Sicht hin anzulegen und offenbaren damit neue Verpflichtungen, womit sie auch neue Kraft erfordern.

Die Abhängigkeit der Menschen untereinander bildet die Grundlage der Sozialnatur des Menschen. *Politik* VII 8 (1328a25ff.) führt aus, dass die bloß physische Nähe oder Abhängigkeit voneinander noch nicht der Sozialnatur gerecht wird. Es müssen die »Wir-Intention« und das Feld von Aktion und Reaktion, von Erwartung und Erwartung der Erwartung als Element dieser Intention dazutreten, das Wissen um die Gesellschaft und um den eigenen Status in ihr.⁴⁵ Die Vernunft, in allen Menschen vorhanden, will sich gleichsam zu einem einheitlichen Chor mit sich selbst vereinigen, sie will die Beschränkungen aufheben und mit sich, d.h. mit den Vernunftträgern zusammenarbeiten.⁴⁶ Zum gerechten Handeln hat auch bei Vitoria der Wille zur Freundschaft zu treten:

Außerdem ist der Wille, dessen Zierden Gerechtigkeit und Freundschaft sind, außerhalb der menschlichen Gemeinschaften notwendigerweise völlig entstellt und gleichsam mit Mängeln behaftet. Gerechtigkeit kann nämlich nur von der Menge geübt werden [...] und ohne Freundschaft gibt es keine Tugend, gemäß dem Satz des Aristoteles.⁴⁷

2.2 Die Institutionen Haus und Sklaverei

Mit Thomas und Aristoteles kritisiert Vitoria, wenn auch nur noch indirekt, das platonische Modell der Frauen-, Kinder und Sachgemeinschaft.⁴⁸ In solchen Vergemeinschaftungen gehe es den Menschen nicht gut; sie bedürfen der exklusiven ehelichen, familiären und wirtschaftlichen Beziehungen, um in Ehe, Familie und Haus Verantwortung übernehmen zu können. Was die drei Hausgewalten des Aristoteles betrifft, so unterstellt Vitoria die Ehefrau dem Mann. Die Vater-Kind-Beziehung ist noch nicht einer Eltern-Kind Beziehung gewichen. Bei Vitoria fehlt aber die dritte Beziehung, die des Herrn zum Sklaven.

toles tradit, quo uno homo ceteris animalibus antecedit [...].« Der Text verweist auf Aristoteles *EN* II 1 und *Politik* I 2.

⁴⁵ Siehe dazu auch Utz 1958, 116.

⁴⁶ Thomas von Aquin: *Summa contra Gentiles* III 85; *In IV Sent.* d. 26. q. 1. a. 1. sol.; *De regno ad regem Cypri* I 1.

⁴⁷ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 4 (ed. Horst, Bd. 1, 124): »Iam vero voluntas, cuius ornamenta sunt iustitia et amicitia, deformis vero omnino ac velut manca extra hominum consortia sit necesse est. Iustitia quidem nisi a multitudine exerceri non potest, (et) sine [amicitia] nulla virtus est secundum Aristotelis sententiam.«

⁴⁸ Aristoteles: *Politik* II 1-6, 1261a4-1266a30.

Aristoteles sagt im ersten Buch der *Politik*, dass die Gewalt in zweifacher Form bestehe. Einmal im familiären Bereich als Gewalt des Vaters über seine Kinder und als Gewalt des Mannes über seine Ehefrau – dies sei die natürliche Form. Anders die politische Gewalt [...].⁴⁹

Dass in Vitorias Beschreibung des *oikos* die Herr-Sklave-Beziehung fehlt, nehme ich als Indiz dafür, dass »Haus« und »Wirtschaftsbetrieb« sich zu Vitorias Zeiten bereits faktisch stärker getrennt haben und daher auch Vitoria das aristotelische *oikos*-Denken verabschiedet hat. Während die Sicherung des Lebensunterhaltes bei Aristoteles in der und durch die Herr-Sklave-Beziehung erfolgt,⁵⁰ und nicht durch Mann und Frau, lässt Vitoria diese Frage offen. Übrigens spricht er nicht von der Unterordnung der Frau unter den (Ehe-) Mann.

Ob die Sklaverei berechtigt ist, diskutiert Vitoria nicht mit Blick auf das Haus und auch nicht auf den Staat, sondern als völkerrechtliches Problem, aber auch nicht unter dem Aspekt des in allen Staaten geltenden Rechts, des *ius intra gentes*, sondern als eine Frage des *ius inter gentes*. Sein Thema ist, ob ein Staat Menschen außerhalb des eigenen Machtbereichs versklaven darf, die dann mit ihrem Umfeld zum eigenen Machtbereich gehören würden.

Der *Politik* des Aristoteles zufolge sind Sklaven lebende Werkzeuge des Herrn, auch wenn sie Menschen sind und an der Vernunft teilhaben.⁵¹ Für Aristoteles rechtfertigen es verschiedene Gründe, Menschen zu versklaven.

Da gibt es als ersten Titel das Bedürfnis von Menschen nach Leitung und Erziehung, welche einen Herrn und Erzieher nötig machen.⁵² Es handelt sich um Menschen, die zum Sklaven geboren sind, und die nicht Sklaven durch ein späteres Ereignis oder gesellschaftlichen Einfluss wurden. Sie bedürfen der Führung und benötigen Leitung. Eine Natur, welche Sklaven hervorbringt, muss auch für Herren sorgen, denn sonst hätte die Natur ein Bedürfnis ohne Abhilfe gemacht. Und umgekehrt gilt: Wenn Herren, dann Sklaven! Aristoteles sagt sinngemäß: Einige sind von Geburt an Herren, also muss es auch Sklaven von Geburt an geben.⁵³ Für beide »Pole« ist es zuträglich und entspricht ihrer Entwicklung, ihre jeweilige Rolle einzunehmen.⁵⁴ »Die Natur schafft nichts ohne Zwecke«⁵⁵ und »die Natur macht nichts vergeblich«.⁵⁶

⁴⁹ Vitoria: *De indis*, Prima Pars. Sectio secunda. Primus titulus, Nr. 2 (ed. Horst, Bd. 2, 412): »Et Aristoteles 1 Politicorum dicit, quod duplex est potestas: una familiaris ut patris ad filios et viri ad uxorem, et haec est naturalis. Alia est civilis [...].«

⁵⁰ Müller 1987, 216.

⁵¹ Aristoteles: *Politik* I 13, 1259b28. Das 16. Jahrhundert überlas diese Stelle gerne!

⁵² Aristoteles: *Politik* I 3-5, 1253b15-1255a3.

⁵³ Z.B. Aristoteles: *Politik* I 12, 1259a37ff.

⁵⁴ Aristoteles: *Politik* I 5, 1254a22-27; I 6, 1255b9-15; III 6, 1278b33-38.

⁵⁵ Aristoteles: *Politik*. I 2, 1252b1-5; 1253a9.

⁵⁶ Aristoteles: *Politik* I 8, 1256b21f.

Ich flechte hier ein, dass dort, wo Vitoria die gesamte Indiogesellschaft als »sklavisch« bezeichnet, er sich das Problem einhandelt, eine Gesellschaft nur mit Sklaven und ohne Herren denken zu müssen. Er verabschiedet damit dieses Klammerverhältnis des Aristoteles und stützt sich auf römisches Recht, welches von Gesellschaften spricht, die nur Sklaven kennen.⁵⁷

Aristoteles kritisiert Platons Bemerkung, dass die Herren nicht mit ihren Sklaven sprechen sollten;⁵⁸ und jeder Sklave sollte die Hoffnung auf Freilassung haben.⁵⁹ Dass nicht jedem, der einen Sklavenleib hat, auch eine Sklavenseele eingepflanzt ist, sollte nach Aristoteles' Ansicht ebenso zur Vorsicht in der Festlegung auf das Sklavendasein mahnen,⁶⁰ wie der Umstand, dass das Kind eines Sklaven oder einer Sklavin von Natur aus nicht notwendigerweise selbst ein Sklave von Natur aus sein muss.

Grundsätzlich sind für Vitoria alle Menschen Rechtsträger, frei und selbstbestimmt. In ihrer eigenen Entwicklung können sie jedoch der Leitung bedürftig sein. Es gibt Menschen, welche erziehungsbedürftig sind. Im so genannten achten legitimen Titel kommt er darauf zu sprechen.⁶¹ Und wiederum gibt es solche, welche zur Erziehung fähig sind.⁶²

Diese Barbaren sind [...] zwar nicht vollkommen verrückt, aber sie unterscheiden sich nur wenig von Verrückten. Demzufolge sind sie nicht fähig, im Rahmen der menschlichen und bürgerlichen Grenzen ein rechtmäßiges und geordnetes Gemeinwesen zu errichten oder zu führen.⁶³

Es könnte also der spanische König zum Nutzen der Barbaren deren Leitung übernehmen.⁶⁴

Für Vitoria sind solche Sklaven Wesen, die Unrecht erleiden können und daher rechtsfähig sind.⁶⁵ Auch hier treffen wir auf jenes Denken des Vitoria,

⁵⁷ Vitoria: *De Indis*. Sectio prima. (ed. Horst, Bd. 2, 386). Vitoria stützt sich auf die Glosse zu § *de liberali causa*. Si usum fructum (Dig. 40.12. 23) und § *de servorum stipulatione*. Quod servus (Dig. 45. 3. 36).

⁵⁸ Aristoteles: *Politik* I 13, 1260b5-7; Aristoteles dürfte Platon: *Nomoi* VI (777c4ff.) im Blick haben.

⁵⁹ Aristoteles: *Politik* VII 10, 1330a32-33; zum »später« siehe Schütrumpf in Aristoteles: *Politik* (Bd. 9.4, 409).

⁶⁰ Aristoteles: *Politik* I 5, 1254b26-1255a3.

⁶¹ Vitoria: *De indis*. Sectio tertia, Nr. 17 (ed. Horst, Bd. 2, 485).

⁶² Deutlich etwa, wenn auch nuanciert und abwägend, in Vitoria: *De indis*. Prima Pars. Sectio Prima. Nr. 16 (ed. Horst, Bd. 2, 404): »Certum est autem, quod non intelligit, quod tales (qui vigent intellectu) possint sibi arripere imperium in alios illo titulo, quod sint sapientiores, sed quia a natura habent facultatem ad imperandum et regendum.«

⁶³ Vitoria: *De indis*. Prima Pars. Sectio Tertia. Septimus titulus, Nr. 17 (ed. Horst, Bd. 2, 484): »Barbari enim isti licet [...] non omnino sint amentes, tamen parum distant ab amentibus, ita ut non sint idonei ad constituendam vel administrandam legitimam et ordinatam rem publicam etiam inter terminos humanos et civiles.«

⁶⁴ Ebd.: »pro utilitate eorum possent principes Hispani accipere administrationem illorum.«

der immer metaphysische Ordnung und historisch-kontingente Entwicklung miteinander verbindet. Das Grundschema stoischen Denkens dürfte zugrunde liegen: Der Status des Menschen als Mensch, und der Status des Menschen innerhalb der konkreten politisch-rechtlich-wirtschaftlichen Ordnung werden säuberlich unterschieden. Was hilft, um Gleichheit und Ungleichheit zusammen zu denken, sind die verschiedenen »Status« des Menschen. Die stoische Status-Lehre kennt deren vier: Der vernünftige Status und der durch die geistige und körperliche Ausstattung bestimmte Status; der durch die Zufälle des Lebens zugefügte und der durch meinen Willen herbeigeführte Status. War diese Aufteilung nicht attraktiv für de Vitoria?!⁶⁶ »Das Problem der Sklaverei ist folglich eingespannt in die Beziehungen innerhalb der *societas civilis* und somit nicht tangiert durch das *ius naturale*«⁶⁷, und so kann für Ulpian die Sklaverei *contra naturam*, aber gemäß dem *ius gentium* sein! Stimmt diese meine Auslegung, dass Vitoria sich auf diese stoisch-ciceronischen Gedanken stützt, dann gäbe es mehr Klarheit über seine Ausführungen zu Sklaverei und Weltbürgertum; der politische Aristotelismus muss sich vor stoischen Gedanken ausweisen.

Aristoteles habe, so Vitoria, bestimmt nicht gemeint, dass Leute mit schwachem Verstand von Natur aus nicht ihre eigenen Herren sein könnten und ihnen nicht das Recht der Selbstbestimmung und das Eigentumsrecht zustünde.⁶⁸ Dadurch dass die Natur – nicht das Naturrecht! – einige Menschen erziehungs- und führungsbedürftig mache, dürfe man dieses Bedürfnis durch menschliche Gesetzgebung, also nicht *iure naturali*, wohl *iure positivo*, stillen. Zum Vergleich: Auch Kinder sind Rechtsträger, und doch bedürfen sie für eine gewisse Zeit der Leitung. Beides schließt sich nicht aus: Eigentümerin zu sein und politisch unterworfen werden zu dürfen.⁶⁹

Vitoria zweifelte nicht an der Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit solcher Erziehungsverhältnisse. Auch hier will ich eine weitere Abgrenzung vornehmen,

⁶⁵ Vitoria: *De indis*. Sectio prima, Nr. 13 und 14 (ed. Horst, Bd. 2, 400, 29 und 402, 8f.).

⁶⁶ Huwiler 1993, 236.

⁶⁷ Huwiler 1993, 242f.

⁶⁸ Vitoria: *De indis*. Prima Pars. Sectio Prima. Nr. 16 (ed. Horst, Bd. 2, 404): »Certe Aristoteles non intellexit, quod tales, qui parum valent ingenio, sint natura alieni iuris et non habeant dominium et sui et aliarum rerum. Haec enim est servitus civilis et legitima, quia nullus est servus a natura. Nec vult philosophus, quod si qui sunt a natura parum mente validi, quod liceat occupare patrimonia illorum et illos redigere in servitutem et venales facere, sed vult docere, quod a natura est in illis necessitas, qua indigent ab aliis regi et gubernari, et bonum est illis subdi aliis, sicut filii indigent subici parentibus ante adultam aetatem et uxor viro.« – Zu »dominium« siehe Kriechbaum 1996.

⁶⁹ Vitoria: *De indis*. Prima Pars. Sectio Prima. Nr. 16 (ed. Horst, Bd. 2, 404): »Et sic dato, quod isti barbari sint ita inepti et hebetes, ut dicitur, non ideo negandum est habere verum dominium, nec sunt in numero servorum civilium habendi. Verum est, quod ex hac ratione et titulo posset oriri aliquod ius ad subiciendum eos [...].« Gewundener geht es wohl kaum mehr!

Augustinus hielt die Sklaverei insgesamt für eine Ausgeburt des Sündenfalls. Sie war und ist und wird sein – Sünde *und* unnatürlich. Für Vitoria, der nicht der augustinischen Position folgt, ist die Sklaverei in der Form der Erziehungssklaverei weder unnatürlich noch Sünde.

Platons Frage, ob die Sklaven der griechischen Poleis nicht durch die Sklavenhaltung erst zu solchen wurden, eine Frage von *Nomoi* VI, griffen weder Aristoteles noch Vitoria auf. Erst J. G. Herder hielt sie wieder den Freunden der Sklaverei entgegen; oder vielleicht doch schon jemand früher? Für Vitoria sind alle Eingeborenen der neuen Welt Menschen, die von Natur aus zu ihrem Besten versklavt gehören.⁷⁰ Dieser Diskurs von zwei Gruppen von Menschen, deren eine Vitoria beharrlich »Barbaren« nennt, hilft ihm dazu, die Anwesenheit der Spanier in der »Neuen Welt« zu rechtfertigen, wenn auch nicht jeden Umgang gutzuheißen. So beharrt er darauf, dass das Liebesgebot für die Spanier gegenüber den Barbaren gilt.⁷¹

Es ist festzuhalten, dass Vitoria keineswegs die Vorlage des Aristoteles vollständig übernimmt, wie es Ginés de Sepúlveda etwas später tun wird.⁷² Vitorias Worte geben bei aller Gewundenheit doch zu erkennen, dass er die Erziehung der Indios durch die Spanier nur dann für berechtigt hält, wenn sie die Indios als Eigentümer der Bodenschätze, als rechtsfähige Händler und – trotz

⁷⁰ Vitoria: *De indis*. Prima Pars. Sectio Tertia. Septimus titulus, Nr. 17 (ed. Horst, Bd. 2, 486): »[...] quod aliqui sunt natura servi. Nam tales videntur omnes isti barbari, et sic possent ex parte gubernari ut servi.« – Das »ex parte« kann sich einerseits auf die in der nächsten Anmerkung genannten Einschränkungen beziehen, aber auch darauf, dass mit den Indios weiterhin Handel getrieben werden kann. Vitoria versuchte zweierlei zu vereinen: Die Indios müssen einerseits erzogen werden, und: Die Indios sind andererseits Händler und Bürger mit eigenem Recht. Die Erziehungssklaverei ist mit der bleibenden Selbständigkeit als Händler zu vereinen.

⁷¹ Die Übernahme einer Erziehungsherrschaft wäre wegen der großen, berichteten Dummheit der »barbari« gerechtfertigt: »circa barbaros supposita hebetudine, quam de illis referunt, qui apud eos fuerunt. Quae multo maior est, quam apud alias nationes sit in pueris et adolescentibus. Et certe hoc posset fundari in praecepto caritatis, cum illi sint proximi nostri et teneamur bona illorum curare propter bonum [...] illorum et non tantum ad quaestum Hispanorum, barbaris in omnibus vel nihil melius vel peius habentibus, quam prius habebant.« (ed. Horst, Bd. 2, 486f.) Es gilt ihnen gegenüber also das Liebesgebot, da sie unsere Nächsten sind und wir die Verpflichtung haben, uns um ihre Güter zu kümmern. Es muss um ihr Wohl und ihren Nutzen zuerst gehen und nicht nur (*non tantum*) um den Gewinn für die Spanier. Richtschnur dürfe dabei sein, dass es den Indios durch die liebevolle Behandlung durch die Spanier nicht besser [sic!], aber auch nicht schlechter als vor der »Invasion« gehen dürfe.

⁷² Killoran 1987, 87-101 (bes. 93-95). Während Sepúlveda sich auf Thomas: *Stb* II-II, 8, und I, 82, 1, stützt, argumentiert Vitoria mit Thomas (*Stb* I-II, 94, 5; II-II, 57, 3, und 66, 1, sowie *ScG* III, I, 81) gegen die von Sepúlveda verwendeten Thomas-Stellen. Die vier Titel für die rechtmäßige Eroberung Amerikas lauten nach Sepúlveda: 1. Die natürliche Inferiorität der Indios; hier ist bei ihm der aristotelische Einfluss am stärksten; 2. die Sünden der Indios gegen die Natur; 3. die Bewahrung Unschuldiger vor Anthropophagie und 4. die Beschleunigung der christlichen Missionsarbeit; siehe Gillner 1997, 193-206.

einiger Bemerkungen in Nr. 17 des 7. legitimen Rechtgrundes – meiner Ansicht und Auslegung nach auch als Bürger fähig zur Selbstverwaltung und Selbstorganisation behandeln.

Ein zweiter Titel ist der der Kriegsgefangenschaft. Offen diskutiert Aristoteles Einwände gegen diesen Titel, z.B. den Einwand, ob es denn gerecht sei, wenn ausgesprochene Führerpersönlichkeiten nach dem für sie unglücklichen Kriegsausgang versklavt werden oder ob der Titel »Sklave aus Kriegsgefangenschaft« nicht dann völlig unzureichend sei, wenn der Krieg ungerecht war.⁷³ Krieg wuchs sich gelegentlich zu einer (Ab-)Art der Jagd aus, diesmal nicht auf Tiere, sondern auf Menschen.⁷⁴ Vitoria akzeptiert, ohne Probleme zu sehen, die Versklavung der Indios, wenn die Spanier gegen sie einen gerechten Krieg geführt haben.⁷⁵ Dass Vitoria den »reinen« Menschenfang als *iusta causa* für Versklavung ablehnt, ergibt sich aus seinem Schweigen und aus der Grundhaltung, dass physische Stärke kein Recht verschaffe und begründe.⁷⁶

Auf weitere Titel der Sklaverei, wie den freiwilligen Verkauf in die Sklaverei, die Schuldknechtschaft und die Sklaverei durch Abstammung geht Vitoria nicht ein. Im Besonderen thematisiert er überhaupt nicht diesen letztgenannten, aber häufigsten Grund der Versklavung.

2.3 Keine Zwischengewalten oder Zwischeninstanzen

Das Sprichwort »*In medio stat virtus, ac veritas*« empfiehlt, den Mittelstand zu stärken, die Extreme abzubauen und zu schwächen und zu wissen, dass ein Gemeinwesen nicht blühen wird, wenn man sich auf die Habenichtse oder auf die Reichen stützt, sondern dass es jene sind, welche noch um den Kampf um die Existenz wissen und andererseits Kraft und Zeit für das Gemeinwesen aufzubringen vermögen.⁷⁷ Ausführungen zur Mitte, zum Mittelstand, zur die Extreme auseinander haltenden und sie entkräftigenden Mitte fehlen bei Vitoria. Die monarchische Ordnung und nicht ein Stand innerhalb des Gemeinwesens hält und schützt.

⁷³ Aristoteles: *Politik* I 6, 1255a2-b16.

⁷⁴ Aristoteles: *Politik* I 8, 1256b21-26.

⁷⁵ Vitoria: *De iure belli*. Quaestio quarta. II^a pars. Dubium III und VII (ed. Horst, Bd. 2, 589 und 594-600). Dass Vitoria diesen Rechtsgrund der Versklavung bejaht, ergibt sich aus den legitimen Rechtstiteln; siehe den fünften legitimen Rechtstitel (ed. Horst, Bd. 2, 480), wo er sagt, dass man die Rechte der Krieges ihnen gegenüber anwenden dürfe (*iura belli in eos persequi*).

⁷⁶ Sepúlveda hingegen nähert Jagd und Krieg an, und da die Barbaren in der Nähe der Tiere stehen, ist die Jagd auf sie dank der Superiorität der Spanier gerechtfertigt, und somit auch der Krieg gegen sie.

⁷⁷ Aristoteles: *Politik* IV 11-12, 1295a25-1297a13.

2.4 Der Staat ist gott- und naturgewollt, seine konkrete Gestalt erhält er von den Menschen

Vitoria entwickelt seine Staatsphilosophie in der seit dem vorangegangenen Kapiteln bereits erschlossenen Relectio *De potestate civili*. Was den Begriff⁷⁸ angeht, so ist für Vitoria die Stadt, bzw. der Staat nie bloß eine Menge von Bürgern, was auch für Aristoteles zu wenig ist. Doch ist Stadt oder Staat nicht treffend als Gemeinschaft von Menschen, die an *einem* Ort zusammenwohnen, gekennzeichnet? Aristoteles lehnt diese Charakterisierung als unzureichend ab.⁷⁹ Oben (S. 142) zeigte ich, wie sehr Vitoria das Sesshaftwerden und die Dauerhaftigkeit der Beziehungen hervorhob. Dies sei, so R. Müller, eine in der Stoa übliche Definition gewesen.⁸⁰ Wenn Aristoteles die Polis als die Gemeinschaft vom moralisch guten Leben ansah, die in Autarkie lebte,⁸¹ so übertrug Vitoria dieses Merkmal oder dieses Erfordernis auf den Großstaat. Während jedoch die Polis für die menschliche Selbstverwirklichung unerlässlich war, entfällt für Vitoria dieses Ziel mit dem Großstaat. Um die Ziele menschlichen Lebens zu erreichen, ist für Aristoteles die Größe des staatlichen Organismus entscheidend: Die Polis hat ihr Maß.⁸² Ein Staat wie Persien oder Ägypten vermag nicht den Anforderungen gerecht zu werden, die an die Polis zu stellen sind. Vitoria vernachlässigt dieses Problem.

Der Staat, bzw. die politische Organisation ist keine Erfindung der Menschen. Quelle und Ursprung dieser Gemeinschaft ist von der Natur hervorgebracht, und da die Natur von Gott geschaffen ist, ist es Gott, der die Gesellschaft und die politische Gesellschaft will.⁸³ Vitoria bemerkt:

[Es] zeigt Aristoteles auch im ersten Buch seiner »Politik«, dass der Mensch von Natur aus ein für das politische und das gesellschaftliche Leben geschaffenes Wesen ist [...]. Da die menschlichen Gesellschaften zu dem Zweck gegründet sind, dass einer die Last des anderen trage, und da unter allen Gesellschaften die politische Gemeinschaft diejenige ist, in welcher die Menschen ihre Bedürfnisse am besten stillen können, ergibt sich, dass diese Gemeinschaft die Verbindung mit den vollkommen natürlichen und naturgemäßen Beziehungen schafft. Obgleich sich (nämlich) die Mitglieder einer Familie gegenseitig helfen, vermag sich eine Familie nicht zu genügen, zumal dann nicht, wenn es

⁷⁸ Müller 1987, 118; Aristoteles: *Politik* III 1, 1274b41.

⁷⁹ Aristoteles: *Politik* III 3, 1276a24ff.

⁸⁰ Müller 1987, 229.

⁸¹ Aristoteles: *Politik* III 9, 1280b33ff.

⁸² Aristoteles: *Politik* VII 4, 1326a35-1326b24.

⁸³ Da für Vitoria der Staat durch und durch Geschöpf Gottes ist, kann er nicht, wie man es Aristoteles unterstellen darf, den Staat, die Polis, als »unbewegten Bewegten« bezeichnen, um die pointierte Formulierung J. Isensees (1989, Sp.147) aufzugreifen.

notwendig wird, der Gewalt entgegenzutreten und sich der Ungerechtigkeit zu widersetzen.⁸⁴

Es bedarf also zusätzlich einer Gemeinschaftsform.

Respublica [...] nennt man eine vollkommene Gemeinschaft [...]. Tatsächlich nennt man das unvollkommen, dem etwas fehlt, vollkommen dagegen das, dem nichts mangelt. Vollkommen und vollständig sind dasselbe. Vollkommen ist somit die Gemeinschaft, die durch sich selbst ein Ganzes ist, d.h. die nicht Bestandteil einer anderen Gemeinschaft ist, die ihre eigenen Gesetze, ihren eigenen Rat, ihre eigene Selbstverwaltung hat.⁸⁵

Was nun die *potestas* betrifft, welche für diese Gemeinschaft gedacht, gewollt und unabdingbar ist, so dass ohne eine *potestas* keine politische Gemeinschaft bestehen kann, so stammt diese politische Gewalt von Gott als ihrer *causa efficiens*. Wer Menschen will, will auch ihre Gemeinschaft, wer ihre Gemeinschaft will, will auch die ihr nötige Ordnung, will also auch die politische Gewalt.⁸⁶ Vitoria geht induktiv-verallgemeinernd vor und deduziert. Gott will die Gemeinschaft als durch die politische Gewalt geordnet und dass sie von der Gewalt in gerechter Weise geordnet wird. Die politische Gesellschaft ist von göttlichem Recht und verdankt sich nicht der Rechtsübertragung der Menschen.

Die Quelle, der Ursprung der Städte und Staaten, geht nicht auf menschliche Erfindung zurück; sie sind keine künstlichen Schöpfungen, sondern sozusagen Erzeugnisse der Natur, die sie den sterblichen Menschen zu ihrer Verteidigung und ihrer Erhaltung eingegeben hat [...] es kann keine Gesellschaft ohne

⁸⁴ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 4 (ed. Horst, Bd. 1, 124): »Quapropter et in 1 Politicorum Aristoteles ostendit hominem naturaliter esse civilem sociabilemque [...]. Cum itaque humanae societates propter hunc finem constitutae sint, scilicet ut alter alterius onera portaret et inter omnes societates societas civilis ea sit, in qua commodius homines necessitatibus subveniant, sequitur communitatem esse [...] naturalissimam communicationem naturae convenientissimam. Quamquam enim mutua officia sibi praestent, non tamen familia una sufficiens est sibi, et maxime adversus vim iniuriamque propulsandam.« Der Begriff des *ζῶον πολιτικόν* hat sich erweitert.

⁸⁵ Vitoria: *De jure belli*, Quaestio secunda, Nr. 3 (ed. Horst, Bd. 2, 552): »respublica proprie vocatur perfecta communitas [...] quod perfectum est, cui nihil deest, et imperfectum, cui aliquid deest; quod totum est perfectum quid. Est ergo perfecta communitas aut res publica, quae est per se unum totum, in qua non est alterius rei publicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium concilium et proprios magistratus« (Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 31).

⁸⁶ Diese Gewalt selbst ist nicht Frucht und Folge der Sünde, so Vitoria: *Relectio prior De potestate Ecclesiae*. Quaestio 1 und Quaestio 3.

irgendeine Regierungsgewalt, die Verfügungen erlässt und für die Zukunft plant, bestehen.⁸⁷

Ab dem Moment, ab dem die politische Gesellschaft die ihr nötige Gewalt, die *potestas*, durch Gott erhält, ruht diese Gewalt in der politischen Gesellschaft, »*residet in re publicae*«, welche als *causa materialis* bezeichnet wird.⁸⁸ Was bedeutet dies? Indem Gott die Gesellschaft und die ihr nötige Gewalt will, gibt er sie der Gemeinschaft als ganzer, nicht einer Gruppe, einem Gremium oder gar einer bestimmten Person. Allen Mitgliedern ist von Gott eine Gabe anvertraut, um mit ihr umzugehen. Von daher ist der Bürger nie bloß seinem Eigennutz überantwortet, sondern für das Gemeinwohl verantwortlich.

Gleich wie der menschliche Leib seine Integrität nicht ohne eine Ordnungskraft bewahren könnte, die alle Glieder vereinigt, wobei die einen zum Segen der andern und alle besonders zum Nutzen des ganzen Menschen wirken, so wäre es um die Gesellschaft schlecht bestellt, wenn jeder sich nur um seine Sonderinteressen kümmern und dabei das öffentliche Wohl vernachlässigte. Wir haben somit als Ziel- und Hauptgrund der politischen und weltlichen Gewalt einen Nutzen, ja sogar eine Notwendigkeit, der nur Götter widerstehen können.⁸⁹

Diese *potestas* ist nun von den Menschen zu gestalten. Gott ist und bleibt die entferntere Ursache, die Menschen sind die Nah-Ursache. Kein Herrscher kann sich darauf berufen, dass Gott ihn direkt eingesetzt habe, keine Gemeinschaft beanspruchen, der Herrscher habe allein von ihr seine Gewalt. Vitoria verwendet den Begriff *constitutio*. Er meint Gründung und Stiftung, wobei der menschliche Wille nicht die Gemeinschaft »konstituiert«, sondern sich nur zu ihr »erklärt«.⁹⁰

⁸⁷ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 5 (ed. Horst, Bd. 1, 124-126): »Patet ergo fontem et originem civitatum rerumque publicarum non inventum esse hominem neque inter artificia numerandum, sed tanquam a natura profectum, quae ad mortalium tutelam et conservationem hanc rationem mortalibus suggestit [...] societas nulla consistere potest sine vi aliqua et potestate gubernanti et providenti [...]« (Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 32).

⁸⁸ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 7 (ed. Horst, Bd. 1, 128): »Constitutione ergo divina res publica hanc potestatem habet. Causa vero materialis, in qua huiusmodi potestas residet iure naturali et divino, est ipsa res publica, cui de se competit gubernare se ipsam et administrare et omnes potestates suas in commune bonum dirigere.«

⁸⁹ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 5 (ed. Horst, Bd. 1, 126): »Sicut corpus hominum in sua integritate conservari non posset, nisi esset aliqua vis ordinatrix, quae singula membra in usus aliorum membrorum, maxime in commodum totius hominis, componeret, sane ita in civitate contingere necesse esset, si unusquisque pro suarum rerum utilitate sollicitus esset et unusquisque civis publicum bonum negligeret. Habemus igitur finalem et potissimam causam potestatis civilis et saecularis utilitatem, immo potius ingentem necessitatem, cui non nisi dii repugnant« (Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 36 und Stüben).

⁹⁰ Truyol Serra 1947, 33, unterteilt den freien Willen in konstitutiven und deklarativen.

Wenn Gott also den Menschen diese Notwendigkeit und diese Neigung gab, dass sie nur gemeinschaftlich und unter einer lenkenden Gewalt leben können, die nicht mit ihnen identisch ist, muss man dies Gott als Urheber zurechnen.⁹¹

Vier Klarstellungen seien hier versucht.

1) Um aus den Kategorien die für die Sozialphilosophie besonders wichtige Kategorie der Relation hier herauszugreifen, so kommt ihr in der aristotelischen und thomistischen Metaphysik Sein zu, wenn auch ein nur schwaches Sein. Die politische Philosophie des Vitoria, wie die des Aristoteles und des Thomas, sah darin aber kein Hindernis, dass diese Kategorie der Relation zwar ihren Ausgang in den Individuen nimmt, sie jedoch den Aufbau überindividueller Gebilde ermöglicht. Das Soziale als Verdichtung von Relationen existiert nicht getrennt von den Menschen, tritt aber als eine neue eigene Realität gegenüber dem rein Individuellen auf. Das *alia* in dem letztzitierten Text, »Gesellschaft«, »Kirche« und »Staat«, bilden somit eine eigene Wirklichkeit und können nicht restlos von den Individuen abgeleitet werden.⁹² Für Vitoria organisierte, verband und trennte das Recht als ein Bündel an Relationen die Menschen, Bürger, die Einheimischen wie auch die Fremden.

2) Ebenso wie gegen einen Dualismus trat Vitoria auch gegen Lehren an, die behaupteten, Leben bedürfe nicht des Gesetzes und des Rechtes, ja Leben könne ohne sie besser gelingen. Diese Lehren von notwendiger Rechts- und Gesetzlosigkeit entstammten keinem Entfremdungsgedanken, sondern dem Glauben, nur in diesem Verzicht knüpfe man unmittelbar an ein »staatsfreies« Schöpfungs- und Paradiesleben an oder bereite damit schon im Diesseits das Leben aus geschenkter Gnade vor. Eine solche Lehre war unter den Wiedertäufern verbreitet.

Selbst wenn sämtliche Bürger beschließen sollten, auf alle diese Gewalten zu verzichten und frei von Gesetzen und ohne jede Regierung leben zu wollen, so würde dieser Pakt nichtig und wertlos sein, da er dem Naturrecht widerspräche.⁹³

Immer also müssen die Bewohner/Bürger mit dieser Gewalt so umgehen, dass das Gemeinwesen funktioniert. Welche Regierungsform sie wählen, ist ihre, selbst zu verantwortende Sache.

⁹¹ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 6 (ed. Horst, Bd. 1, 128): »Si ergo Deus necessitatem istam atque inclinationem hominibus dedit, ut nisi in societate et sub alia potestate regenti degere non possent, hoc ipsum Deo auctori acceptum referre necesse est.«

⁹² Utz 1958, 37.

⁹³ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 10 (ed. Horst, Bd. 1, 136): »Atque ita si cives omnes in hoc convenirent, ut omnes has potestates amitterent et ut nullis tenerentur legibus, nulli imparent, pactum esse[t] nullum et invalidum utpote contra ius naturale.« (Übersetzung nach Truyol Serra 147, 34).

3) Was Inhalt und Umfang dieser Regierungsgewalt betrifft, so wählt auch zu diesem Punkt Vitoria sorgfältig die Ausdrucksweise: Die Gemeinschaft wählt eine Staatsform oder auch den König oder stimmt der Erbfolge zu. Diese Vorgänge bedeuten aber keine Übertragung der Gewalt, sondern nur eine Übertragung der Vollmacht, der *auctoritas*. Die Gemeinschaft hat die von Gott kommende *potestas* der Selbstverwaltung. Mit der Wahl des Königs durch die Gemeinschaft ist unmittelbar eben diese *potestas* im König – und nicht mehr in der *res publica* vorhanden. Die *potestas* kann immer nur eine sein und verdoppelt sich nicht.⁹⁴ Sie ist eine Einrichtung des Naturrechts und niemals die einer Vereinbarung oder des positiven Rechts.⁹⁵ Auch besitzt die *potestas* der *res publica* Rechte, welche der einzelne nie hatte; die deswegen von Gott kommen müssen.⁹⁶ Nicht alle und jede *potestas* ist aber im König, es verbleibt jedem Menschen die *potestas* der Selbstverteidigung.⁹⁷ Diese Wahl durfte die Gemeinschaft kraft der ihr gegebenen Vollmacht, der *auctoritas*, vornehmen. Was ist nun aber die *auctoritas* genau? Vielleicht hilft auch hier – denn des öfteren legt sich eine Nähe der hobbesschen Gedanken zu denen des Vitoria nahe – das hobbessche Modell des *Leviathan*. *Auctoritas* meint ja nicht die Fähigkeit und die Pflicht, die Regierungsform zu wählen. Lässt sich die *auctoritas* aber nicht als Ermächtigung verstehen, im eigenen Namen zu handeln? Die *translatio* der *auctoritas* würde bewirken, dass der König im Namen der Bürger handeln könnte (und müsste?).

Vitoria ist kein Vorläufer der Vertragstheorie. Die Struktur durch Gott ist durch keinen Vertrag ersetzbar, es bedarf dessen auch nicht. Kein *consensus* kann diese Gewalt beseitigen oder ersetzen. Und sogar, wenn *noster orbis*, wie Vitoria bezeichnend statt für *novus orbis* sagt, sich politisch organisiert, was er darf, so zeigt sich durch die politische Organisation, wer die *potestas* ausübt. Sobald *noster orbis* echte politische Gewalt ausübt, ist diese – von Gott. Und sobald diese Welt-*potestas* genau jene Aufgaben der Einzelstaaten-*potestas* inne hätte, hätten die Einzelstaaten sie verloren.

4) A. Neschke-Hentschke weist in diesem Zusammenhang auf eine – scheinbare? – Unstimmigkeit hin: Alle zusammen seien nicht fähig, sich zu regieren, Recht zu sprechen etc.; wohl aber nehme Vitoria an, dass sie imstande seien, diese *potentia* zu aktualisieren und einen Auswahlakt zwischen Regie-

⁹⁴ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 8 (ed. Horst, Bd. 1, 134): »Quamvis enim a re publica [regia potestas] constituatur – creat namque res publica regem –, non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem transfert, nec sunt duae potestates, una regia, altera communitatis.«

⁹⁵ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 6 (ed. Horst, Bd. 1, 126): »Si enim publicam potestatem ostendimus constitutam iure naturali, ius autem naturale Deum solum auctorem cognoscit, manifestum evadit potestatem publicam a Deo esse nec hominum conditione aut iure aliquo positivo contineri.«

⁹⁶ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 7 (ed. Horst, Bd. 1, 128).

⁹⁷ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 7 (ed. Horst, Bd. 1, 128): »cum quilibet homo iure naturali habeat potestatem et ius defendendi se, siquidem nihil magis naturale quam vim vi repellere.«

rungsformen und einen Übertragungsakt vorzunehmen.⁹⁸ Müssten sie nach letzterem nicht eigentlich selbst für diesen Akt unfähig sein?

Dazu will ich folgende Antwort versuchen. Erstens galt es wohl, einen *regressus ad infinitum* zu vermeiden; denn wenn man eine Organisationsform vor der staatlichen Verfassungssetzung annahm, so musste man wohl wiederum eine Organisationsform vor dieser vorausgehenden annehmen; vielleicht wollte Vitoria dieses Problem umgehen. Zweitens haben sich die Menschen faktisch ja organisiert, das Faktum macht die Nachforschung über das »Wie?« weniger dringlich. Drittens könnte ich mir denken, dass sich Vitoria auch mit jenen Passagen des Lukrez beschäftigt hat, welche genau diese Frage zu beantworten versuchen: Immer gebe es, so Lukrez, hellere, autoritätsbegabtere Menschen, welche eine politische Organisationsform in die Wege leiten, andere stimmen ihnen voll zu, wieder andere enthalten sich, ohne Widerstand zu leisten; dadurch würde der Übergang von dieser Art sich zu organisieren zu dem Mehrheitsprinzip gemildert. Man müsste also nicht streng Einstimmigkeit für die Gründung der politischen Gesellschaft als solcher voraussetzen, wie es die klassische Staatsvertragstheorie tut. Viertens ist die Unfähigkeit, gemeinsam auf derselben Beratungs- und Entscheidungsebene zu einem Ergebnis zu kommen, radikal von der Fähigkeit zu unterscheiden, ein Gegenüber, eine Machtposition zu schaffen, welche für die große Zahl entscheidet.

So bleibt als Fazit zu ziehen: In der *Relectio De potestate civili* arbeitet Vitoria mit der *causae*-Lehre. Quelle und Ursprung dieser Gemeinschaft ist von der Natur hervorgebracht, und da die Natur von Gott geschaffen ist, ist es Gott, der die Gesellschaft und die politische Gesellschaft will: Gott als *causa efficiens*. Vitoria richtet sich an *Politik* I 2 und III 1 des Aristoteles aus. Der Staat, die politische Organisation als solche, ist keine Erfindung der Menschen.⁹⁹ Gott ist zugleich *causa finalis*, ihr wird nachgestrebt, wenn die Gesellschaft nach dem *bonum commune* lebt, bzw. auf es zu lebt, welches damit a priori und nicht a posteriori ist. Gott gibt seine Gewalt der *civitas*, er ist *causa formalis*. Diese Gewalt, *potestas*, macht das Eigentliche der politischen Gemeinschaft aus. Die *causa materialis* ist die Gemeinschaft selbst, welche die »Form der Gewalt« nun sich einprägen lässt. Die Gemeinschaft als *causa materialis* ist als Gemeinschaft angesprochen, sich politisch zu organisieren. Auf die *potestas* haben Gemeinschaft und jeder einzelne einen Anspruch.¹⁰⁰

Diese sozial-politische Gestalt der Gemeinschaft ist jedoch nicht schon vorfindbar, sondern muss erst gegründet werden. Vitoria erinnert an Ham

⁹⁸ Neschke-Hentschke 2002b, 268.

⁹⁹ Siehe oben S. 150 mit Anm. 87.

¹⁰⁰ Siehe unten S. 160 mit Anm. 128.

und Nimrod, welche die ersten Menschen in eine Stadtgemeinde zusammengezogen haben.¹⁰¹

Vitoria erweitert also die aristotelische »Natur« auf Gott den Schöpfer hin. Die *causa*-Lehre ist grundsätzlich brauchbar, schwer ist es allerdings zu vermitteln, dass die *causa materialis*, welche ja passiv ist, zugleich das aktive Selbstorganisationsrecht eben dieser politischen Gemeinschaft enthält.¹⁰² Vitoria geht auf Probleme wie den möglichen Rückfall solcher Gewalt an das Volk nicht ein. Der Herrscher ist dem Volk jedenfalls nicht rechenschaftspflichtig¹⁰³ und die Untertanen haften für die Handlungen des Herrschers.¹⁰⁴

2.5 Der Vorrang der Monarchie

Für Aristoteles ist die Zeit der Monarchen vorbei, außer es gäbe die herausragende Persönlichkeit, die aber schwierig in Hellas »aufzutreiben sein wird«.¹⁰⁵ Die Voraussetzungen für die Monarchie sind ungünstig geworden. – Anders steht es mit den Barbaren! Nicht nur die absolute Monarchie, sondern auch andere der fünf von Aristoteles unterschiedenen monarchischen Verfassungen entsprechen der Mentalität der Barbaren, denn sie haben einen von Natur aus sklavischeren Sinn als die Griechen und können eine *despotikê archê* ohne Widerspruch ertragen.¹⁰⁶ Es besteht für Vitoria hingegen Freiheit in der Wahl dieser Herrschaft.

Da es vom natürlichen und göttlichen Recht her eine Gewalt zur Lenkung des Gemeinwesens gibt und, wenn man das gemeinsame positive und menschliche Recht aufhebt, keine gewichtigere Begründung dafür vorliegt, dass sie eher bei dem einen als bei dem anderen ruht, ist es erforderlich, dass die Gemeinschaft sich selbst genügt und die Vollmacht hat, sich selbst zu lenken.¹⁰⁷

Die Bestellung bedarf nicht der Einstimmigkeit.

¹⁰¹ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 4 (ed. Horst, Bd. 1, 124): »et Cham et Nemrod adduxisse, ut primos homines in civitatem cogerent, ut legitur Gen 10.«

¹⁰² Zur genauen Wortwahl siehe die Kritik Horsts (Vitoria: *Vorlesungen*, Bd. 1, 45, Anm. 83) an Deckers 1991. So berechtigt Horsts Kritik ist, so sehr zeigt sich in Deckers Umgang mit der scholastischen Begrifflichkeit auch, wie unzureichend die *causa*-Lehre eben auch ist. Die politische Gemeinschaft ist empfangend und in diesem Sinne passiv, zugleich ist sie unmittelbar, ohne weiteren Akt zur Selbstorganisation verpflichtet und beauftragt.

¹⁰³ Vitoria: *Relectio de iure belli*. Quaestio quarta, Nr. 8 (ed. Horst, Bd. 2, 574).

¹⁰⁴ Vitoria: *Relectio de iure belli*. Quaestio secunda, Nr. 3 (ed. Horst, Bd. 2, 552); vgl. das Ende der *Relectio* (ebd., 601,30ff.).

¹⁰⁵ Aristoteles: *Politik* V 10, 1313a3ff.; III 13, 1284a3ff., III 16, 1287a8ff.

¹⁰⁶ Aristoteles: *Politik* III 7, 1279a33-b10; III 14, 1285a16ff.; Müller 1987, 228.

¹⁰⁷ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 7 (ed. Horst, Bd. 1, 128): »Nam cum de re naturali et divino sit aliqua potestas gubernandi rem publicam et sublato communi iure positivo et humano, non sit maior ratio, ut potestas illa sit in uno quam in altero, necesse est, ut ipsa communitas sit sibi sufficiens et habeat potestatem gubernandi se.«

Jeder Staat kann sich einen Herrscher geben. Einstimmigkeit ist nicht vonnöten, es erscheint genügend, dass die Mehrheit zustimmt. Denn [...] in bezug auf das Staatswohl hat Gesetzeskraft, was die Mehrheit bestimmt, selbst für jene, die anderer Meinung sind; andernfalls könnte man nichts Nützliches für den Staat tun, da es schwierig ist, dass alle übereinstimmen.¹⁰⁸

Vitoria führt nun eine Reihe von Gründen an, welche zeigen sollen, dass sich die Form der Monarchie nahe legt, wo bei es auch hier Unterschiede zwischen den Monarchien geben dürfte, worauf Vitoria allerdings nicht eingeht. Vitoria zitiert Aristoteles:

Denn auch Aristoteles sagt im ersten Buch der Politik: Es ist von Nutzen, dass in jeder richtig organisierten Volksmenge eine Person die Führung hat, der die übrigen Bewohner gehorchen sollen; darin liegt die Begründung für die Gewalt.¹⁰⁹

Was spricht weiter nach Ansicht des Vitoria für die Monarchie?

Die Freiheit ist in der Monarchie nicht weniger groß als in der Aristokratie und der Demokratie [...]. Da die Gewalt dieselbe ist [...], wenn sie in den Händen eines Einzigen oder vieler liegt, und wenn es besser ist, einem Einzigen als vielen untertan zu sein (es gibt in der Tat ebenso viele Herren als Vorgesetzte), so ist die Freiheit nicht weniger groß, wo alle einem einzigen unterworfen sind, als dort, wo sie vielen untertan sind; dies umso mehr als, wenn viele befehlen, ebenso viele nach der Gewalt streben; was als Folge dieser verschiedenartigen Ansprüche Aufruhr und Streitigkeiten nach sich zieht [...]. Die beste Regierung ist demnach die eines Einzigen, gleich wie das ganze Universum von einem einzigen und unendlich weisen Fürsten und Herrn regiert wird.¹¹⁰

¹⁰⁸ Vitoria: *De Indis*. de titulis legitimis, Sextus titulus (ed. Horst, Bd. 2, 482): »Quaelibet enim res publica potest sibi constituere dominum, nec ad hoc esset necessarius consensus omnium, sed videtur sufficere consensus maioris partis. Quia, sicut alias disputavimus, in his, quae spectant ad bonum rei publicae, illa, quae constituuntur a maiore parte, tenentur etiam aliis contradicentibus. Alias nihil posset geri pro utilitate rei publicae, cum difficile sit, ut omnes convenient in unam sententiam« (Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 39). Die Stelle, auf die Vitoria verweist, dürfte in der *Relectio de potestate civili*, nr. 14 (ed. Horst, Bd. 1, 140) zu finden sein.

¹⁰⁹ Vitoria: *Relectio prior De potestate ecclesiae*. Qu. 1, Nr. 13 (ed. Horst, Bd. 1, 178): »nam et ipse Aristoteles 1 politicorum. Expedire, ait, in omni multitudine recte composita, ut aliquis prior sit, cui ceteri pareant, in quo consistit ratio potestatis« (Übersetzung Stüben leicht geändert).

¹¹⁰ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 11 (ed. Horst, Bd. 1, 138): »Quia cum eadem sit potestas, ut supra probatum est, – sive in uno, sive in pluribus sit – et tantum uni melius sit subici quam pluribus – tot enim sunt domini, quot sunt superiores –, ergo non est minor libertas, ubi omnes uni sunt subditi, quam pluribus – maxime cum ubi sunt plures dominantes, plures sunt, qui potestatem ambient, et necesse est, ut seditionibus et dissensionibus res publi-

Nachgeschoben wirkt der Zusatz über die hervorragende Mischform, von der es ihm scheine, dass sie die der Spanier sei!¹¹¹

Vitoria erspart dem Leser nicht Härten, wenn er schreibt: »Die Monarchie oder die monarchische Regierungsform ist nicht nur gerecht und rechtmäßig; die Könige haben ihre Gewalt aus dem göttlichen und dem Naturrecht und nicht von der Gemeinschaft oder unmittelbar von den Menschen erhalten.«¹¹²

Für den Monarchen galt nach der Lehre des Jacques Almain und des John Mair die Kurzformel: *maior singulis, inferior universis*. Der König ist mehr als jeder Einzelne (an Macht, Würde, Berechtigung zur Führung), er ist aber weniger als die strukturierte Gemeinschaft aller Mitglieder. Vitoria bejaht den ersten Teil und verwirft den zweiten, womit er sich auch klar gegen die nominalistische politische Philosophie entscheidet. Der König ist auch mehr als die verfasste Gemeinschaft. In Nr. 14 der *Relectio De potestate civili* heißt es:

Der also eingesetzte König ist König für die gesamte Gemeinschaft; ich will damit sagen, dass in der monarchischen Regierungsform der König nicht nur über die einzelnen Menschen regiert, sondern vielmehr über die gesamte Gemeinschaft, d.h. über alle zugleich [...]. Wäre die Gemeinschaft dem König übergeordnet, so hätten wir eine demokratische, d.h. volksmäßige Regierung, nicht aber eine Monarchie oder Regierung eines Einzigen.¹¹³

ca saepe laboret propter illorum diversas sententias [...]. Optimum ergo regnum unius, sicut totus orbis ab uno principe et domino sapientissimo gubernatur. Verum est autem, quod tutissimus principatus et administratio videtur esse mixtus ex tribus, qualis esse videtur Hispaniarum« (Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 42).

¹¹¹ Die drei Verfassungen (Monarchie, Aristokratie und Volksherrschaft) zu mischen, bezweckte, dem zyklischen Entstehen und Untergehen der Verfassungen zuvorzukommen, zumindest deren Untergang zu verzögern. Die Mischung sollte die Verfassung stabil machen (siehe Isensee, 1989, 156). Meiner Einschätzung nach verfolgt Vitoria bei seiner Empfehlung der Mischverfassung nicht ausdrücklich diesen Zweck; es geht ihm um die Steigerung der Qualität der Verfassung durch die Verbindung aller dreier Verfassungen.

¹¹² Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 8 (ed. Horst, Bd. 1, 130): »Ideo nos cum omnibus sapientibus melius dicimus monarchiam sive regiam potestatem non solum iustam esse et legitimam, sed, dico, reges etiam a iure divino et naturali habere potestatem et non ab ipsa re publica aut prorsus ab hominibus« (Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 40). Vitoria sei in seinen Worten weiter gegangen, als sein Ansatz zuließ, sagt Truyol Serra, ebd., 41, um gegen Autoren zu polemisieren, welche die naturrechtliche Legitimität der Monarchie bestritten).

¹¹³ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 14 (ed. Horst, Bd. 1, 140): »Item res publica potest dare potestatem alicui non solum supra singulos, sed etiam supra omnes simul [...]. Quia si res publica esset supra regem, ergo esset principatus democraticus, id est popularis, et sic non est monarchia et principatus unius« (Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 41).

Wer in die Geschichte blickt, sieht die Monarchie am häufigsten von den Völkern gewählt.¹¹⁴ Auch halte man sie landauf landab für eine gerechte Form; was zudem vor der Zeit der Offenbarung durch Jesus Christus erlaubt und erwünscht, als rechtlich verstanden war, kann danach nicht verwerflich geworden sein.¹¹⁵ Sie ist, so das metaphysische Argument, durch die Einheit und den einen »Führer« stark, um den Widerwärtigkeiten zu trotzen.¹¹⁶

Dass es einen antidemokratischen Affekt des Kirchenmanns Vitoria gegeben habe,¹¹⁷ scheint mir allenfalls für den politischen Bereich zu gelten, denn als Dominikaner bejahte er demokratische Verfahren. In Abgrenzung von Konziliaristen und aus der kastilischen Erfahrung heraus mag er dem Republikanismus oder der Demokratie reserviert gegenübergestanden haben. Galt ihm das Staatsvolk als bloße Potenz der Könige?¹¹⁸ Für schuldhaftes Handeln des Königs haftet das Staatsvolk, dies betont Vitoria eigens.¹¹⁹ Zeichen für eine bloße Potenz oder für eine bleibende Selbstständigkeit?

Fazit ist, dass Aristoteles unter den Staatsformen den Vorrang der Herrschaft der Gleichen in Freiheit, der Freien in Gleichheit gab; allerdings sah er zugleich – und dies muss kein Widerspruch sein – in der Aristokratie die herausragende politische Form.¹²⁰ Die Monarchie kommt für jene Völker in Betracht, welche an die Sklaverei, besser: an ihr Untertansein, gewöhnt sind. Eine solche Wenn-dann-Beziehung stellt Vitoria nicht auf. Zudem verwehrt er sich dagegen, wie obiges Zitat aus *De potestate civili*, Nr. 11 zeigt, dass Monarchie mit geringerer Freiheit der Bevölkerung zusammenhänge.

Was jedoch gänzlich in den beiden Schriften Vitorias ausfällt, ist ein Diskurs über die Erziehung der Staatsbürger. Von Bürgererziehung ist nicht die Rede. War sie also nicht notwendig? Selbstverständlich war sie notwendig, jedoch nicht gefragt. Die Monarchie verlangt um der effektiveren Regierungsweise willen nicht nach dem mündigen aufgeklärten Bürger. Bei »großen« Fra-

¹¹⁴ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 7 (ed. Horst, Bd. 1, 128-130): »haec potestas principaliter est in regibus, quibus res publica commisit vices suas.«

¹¹⁵ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 8 (ed. Horst, Bd. 1, 130-134). Kant: *Zum ewigen Frieden*. 1. Definitivartikel (Akad. Ausgabe VIII, 352f.) hielt die Monarchie für eine gerechte Staatsform.

¹¹⁶ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I 11, 3: »Viele Dinge werden leichter und sicherer von einem Einzigen geordnet als von vielen. Denn Ursache des Einen ist grundsätzlich das Eine, und die vielen können nur zufällig Ursache des Einen sein, sofern sie nämlich selbst wieder irgendwie eins sind«; s. auch: »quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans sive regens, alia regulata sive recta.« Zitiert in: Thomas Deutsch, Bd. 1 ³1934, 320f.; *Politik* I 5, 1254a28-32; Thomas so auch im Prolog seines Metaphysikkommentars.

¹¹⁷ Neschke-Hentschke 2002b, 268.

¹¹⁸ Neschke-Hentschke 2002b, 269.

¹¹⁹ Vitoria: *De iure belli*, Nr. 19, 56 und 57: »Ist es erlaubt, den besiegten Feinden Tribute aufzuerlegen? Ohne Zweifel – nicht nur als Schadensersatz, sondern auch als Strafe und Sühne.« (Übersetzung: Trullo Serra: Vitoria, 91).

¹²⁰ Aristoteles: *Politik* III 7, und IV 2 und 7.

gen wie »Krieg – ja oder nein?« fordert Vitoria nicht die Meinungsbildung *aller* Betroffenen.¹²¹

Die Frage nach der Verantwortung der Herrscher wird nicht mehr vom Standpunkt innerstaatlichen Rechts, sondern vom Völkerrecht her gestellt. Denn auch wenn die Fürsten an ihre Gesetze gebunden sind, einklagbar ist ihr Rechtsbruch nicht. Wohingegen im Völkerrecht klare Gründe für einen Verteidigungskrieg oder Offensivkrieg genannt werden.

2.6 Der Mensch und der Bürger

Die Rechtsfähigkeit des Menschen

Für Aristoteles hing die Rechtsfähigkeit von natürlichen Anlagen ab. Wer über sich selbst in Verantwortung zu bestimmen vermochte, war rechtsfähig, wer nur Werkzeug der Bestimmung anderer war, entbehrte der Rechte. Sklaven, Kinder, Frauen ließ die griechische Kultur in diesen Raster fallen, wobei Kinder im Laufe ihrer Entwicklung in den Rechtsstatus gelangten, und den Ehefrauen nur die politischen Rechte fehlten, nicht jedoch die zivilen. Ein Eigentumsrecht der »Barbaren« nahm Aristoteles wie eine Selbstverständlichkeit an: »Denn durch die Einfuhr dessen, was man entbehrte, und die Ausfuhr des Überschusses dehnte sich die Hilfeleistung über die Landesgrenzen hinaus aus«, zudem sprach er vom Tauschverkehr unter Barbarenstämmen.¹²² Eine der wenigen »polistranszendenten« Äußerungen.

Vitoria wird in jedem menschlichen Wesen, oder anders gesagt, jedem Wesen, dem Unrecht und nicht nur ein Schaden zugefügt werden kann, die Rechtsfähigkeit antreffen, auch in den Kindern, auch in den geistig Behinderten.¹²³ Behinderung oder Versklavung vermögen die Rechtsfähigkeit nicht zu nehmen, welche das Naturrecht einem jeden Wesen mitgibt, dem Unrecht zugefügt werden kann.¹²⁴ Die Rechtsfähigkeit beeinträchtigen nicht Hautfarbe, Geschlecht, nicht Religion und auch nicht ihr Fehlen. Abwegig erschien Vitoria auch die Wycliff'sche These, dass die schwere Sünde die Rechtsfähigkeit raube: »Die Todsünde ist ohne Einfluss auf die zivilen und politischen Rechte

¹²¹ Vitoria: *De iure belli*. Quaestio quarta, Nr. 6 (ed. Horst Bd. 2, 567).

¹²² Aristoteles: *Politik* I 9, 1257a24f. und 31f.

¹²³ Siehe dazu Becker 1999, 159–169.

¹²⁴ Vitoria: *De Indis*. Prima Pars. Sectio Prima. Nr. 13 (ed. Horst, Bd. 2, 400): »Pueri ante usum rationis possunt esse domini«. – Insofern Wahnsinnige (*amentes*) Unrecht erleiden können, haben sie auch Rechte; vgl. ebd. Nr. 14 (ed. Horst, Bd. 2, 402): »Videtur quod possint esse domini, quia possunt pati iniuriam. Ergo habent ius«. Allerdings gilt es für Vitoria als ausgemacht, dass diese Rechtsfähigkeit durch das Naturrecht gegeben ist; das von Menschen gemachte Recht, das *ius civile*, kann diese Rechtsfähigkeit auch unter Umständen versagen.

[...]. Ein Ketzer verliert nach göttlichem Recht wegen der Ketzerei, die er beging, nicht die Herrschaft über seine Güter.«¹²⁵

Beide Sphären, welche Wycliff vereinigen wollte, sind auseinander getreten und würden nur zum Schaden der Menschen und um den Preis verkehrter Ordnung wieder verkoppelt werden.¹²⁶ Es dürfte die Lehre vom *opus operatum* Vitoria zur Antwort mitverholfen haben, die Lehre also, dass ein Priester, der sich in Todsünde befindet, trotzdem einen gültigen Akt setzen könne. Diese Abkoppelung war auch deswegen erfolgt, damit sich die Gläubigen darauf verlassen können, dass ihnen gültige Sakramente gespendet werden. Im Grunde bezieht Vitoria bereits eine Position, welche über Locke hinausgehend Pierre Bayle einnimmt, nämlich auch den Atheisten Menschenrechte und Heimatrecht gewährleisten zu wollen.¹²⁷

Damit genießen die Menschen im – von Europa aus gewertet – entdeckten Amerika Schutzrechte gegen jene, welche ihnen dieses Eigentum entreißen wollen. Die gesamte Haltung zu Gott, zu Kirchen und Konfessionen sowie das Glaubens- und Sittenleben selbst werden – mit der naturrechtlichen Tradition zusammen – von Vitoria für völlig unerheblich und unmaßgeblich unter der Rücksicht erklärt, dass der Mensch Rechtsträger ist. Es ist eine im Menschen gleichsam befindliche Tiefen-, eben Rechtsschicht ausfindig gemacht, welche der eigenen wie der fremden Verfügung entzogen und ihr gegenüber unempfindlich ist.

Der Mensch – ein Teil des Ganzen?

Der Mensch ist für Vitoria nicht nur Teil des politischen Ganzen der Polis, sondern auch unverrechenbare eigenständige Einheit, wofür er den Begriff Person einsetzt. Die Polis ist *natura prior*, wenn auch nicht *tempore prior*, ebenso wie für Aristoteles. Vitoria unterscheidet mit Thomas allerdings: In der irdischen Ordnung ist das *bonum commune* höherrangiger als das *bonum individuale*, in der höherrangigen Gnadenordnung ist das Wohl des einzelnen Menschen vorrangig vor dem öffentlichen Wohl. Woraus auch folgt, dass Gott mehr als den Menschen zu gehorchen ist, und es über die Verweigerung hinaus ein Widerstandsrecht gegen staatliche Anordnungen gibt, welche diese Rangordnung verletzen. Rechtlich heißt dies, dass der Mensch auf seinem Weg zum Bürgersein bestimmte Rechte nie und nimmer abzutreten vermag: »Wenn der

¹²⁵ Vitoria: *De Indis*. Prima Pars. Sectio Prima. Nr. 3 (ed. Horst, Bd. 2, 388): »Peccatum mortale non impedit dominium civile et verum dominium [sc. indifeliū]«; und Nr. 5 (ed. Horst, Bd. 2, 392): »Stando in iure divino haereticus non amittit dominium bonorum.«

¹²⁶ Vitoria: *De Indis*. Prima Pars. Sectio Prima. Nr. 2, 3 und 4 (ed. Horst, Bd. 2, 386-392). Gegen Wycliffs These spricht bereits, dass kein Mensch durch welche Tat auch immer das Eigentum (*dominium*) über seine eigenen Handlungen und über seine Glieder verliert. Also hat auch der Sünder ein Recht auf Notwehr: Nr. 3 (ed. Horst, Bd. 2, 390): »non perdit dominium super proprios actus et super propria membra. Ergo habet peccator ius defendendi propriam vitam.«

¹²⁷ Brieskorn 2003, 87-115.

Mensch nämlich Recht und Befugnis, sich zu verteidigen und seine eigenen Glieder zu seinem Vorteil zu benutzen, nicht abtreten kann, dann gilt dies folglich auch für die Gewalt, da es sich um etwas handelt, das ihm nach dem natürlichen und göttlichen Recht zukommt.«¹²⁸

2.7 Die *iustitia legalis*

Um die Unterschiede gegenüber dem oder innerhalb des Politischen Aristotelismus herauszuarbeiten, ist es auch angebracht, den Begriff der *iustitia legalis*, des Gesetzesgehorsams, genau zu untersuchen. Doch muss ich mich auf einige Hinweise beschränken.

Es wäre zu fragen, ob zwei konträre Abgrenzungen bzw. Akzentsetzungen den Begriff für die Zeit nach Thomas klären helfen: Eine Position will das *bonum commune* durch ein tugendhaftes Leben des Einzelnen erreichen, wobei sie diese Ausrichtung um eine bejahende Haltung gegenüber den Institutionen und Gesetzen erweitern will. – Die zweite Position betont, dass die *iustitia legalis* nicht bloß den nackten Gehorsam gegenüber dem Gesetz einfordere, sondern verlange, dass sich die *iustitia legalis* an dem Gemeinwohl orientiere.

Meine Vermutung ist, dass Vitoria das Verhältnis von sittlichem und politischem Handeln anders als Aristoteles auffasst, dass es nicht mehr so eng und so selbstverständlich wie bei dem Stagiriten miteinander verbunden ist. Der Ausdifferenzierungsprozess zwischen sittlichem und politischem Leben zeigt im 16. Jahrhundert Spuren und der Prozess der Verselbständigung des politischen Handelns fordert die Ethik zu Stellungnahmen heraus. Die Vermutung wäre dann, dass die zweite Position die aktuellere, ist, die an dem gelebten Zustand ansetzt und ihn zu korrigieren versucht. Das Privatleben ist weitgehend ausgegliedert, die Politik in die Hände von Fachleuten gelegt.

2.8 Die Weitung des *bonum commune* auf ein *bonum commune orbis*

Der Einstieg ist bei dem Begriff des Völkerrechts zu suchen.

Völkerrecht nennt man, was die natürliche Vernunft in alle Nationen gelegt hat [...]. Es gibt vieles, das aus dem Völkerrecht zu fließen scheint, und das, da es sich unschwer aus dem Naturrecht ableiten lässt, offenkundig Gesetzeskraft und -verpflichtung hat. Aber auch wenn es nicht immer aus dem Naturrecht hervorgeht, so scheint es infolge seines Ursprungs aus der Zustimmung der Mehrheit des Menschengeschlechts zu genügen, zumal wenn es das allgemeine Gemeinwohl anstrebt.¹²⁹

¹²⁸ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 10 (ed. Horst, Bd. 1, 137): »Si enim homo cedere non potest iuri et facultati se defendendi propriisque membris ex commodo suo utendi, ergo nec etiam potestati, cum hoc illi naturali et divino iure competat.«

¹²⁹ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Primus titulus, Nr. 2 und Nr. 3 (ed. Horst, Bd. 2, 460/466): »quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium [...] quod

Die Weltgemeinschaft und ihr Wohl

Vitoria spricht hier von dem »allgemeinen Gemeinwohl. Was er damit meint, ist zu verdeutlichen.

Die ganze Welt, die gewissermaßen eine einzige politische Gemeinschaft darstellt, besitzt die Gewalt, gerechte Gesetze zu geben, die, wie jene des Völkerrechts, auf alle anwendbar sind [...]. Es ist daher keiner Nation erlaubt, sich vom Völkerrecht zu befreien, da dieses durch die Autorität der ganzen Welt eingesetzt worden ist.¹³⁰

Eine solche Weltgemeinschaft existierte, existiert und wird für Vitoria existieren; Menschen brauchen sie nicht mehr herzustellen. Sie ist allerdings – vergleichbar dem, was wir oben über die *potestas* gelesen haben – durch menschliche Anstrengung in Gesetze und eine Regierung umzusetzen; ein Zweites: Diese Weltgemeinschaft ist nicht mehr an die Wertgemeinschaft »Christenheit« gebunden und von ihr abhängig; drittens muss sich heute und überall diese Weltgemeinschaft der existierenden Nationalstaaten (*gentes*) bedienen. Sie sind Delegaten dieser Weltgemeinschaft.

Die Fürsten haben nicht nur Autorität über ihre Untertanen, sondern auch über die Ausländer, um sie zu verpflichten, sich jedes Unrechts zu enthalten und dies sowohl kraft des Völkerrechts, als kraft der einhelligen Meinung des Menschengeschlechts. Es scheint sogar, dass dies zum Naturrecht gehört, denn die Welt könnte nicht bestehen, hätten nicht einige wenige die Macht und die Autorität, die Schlechten zu erschrecken und sie daran zu hindern, Guten und Unschuldigen zu schaden. Nun gehört alles, was zur Regierung und zur Erhaltung des Menschengeschlechts notwendig ist, zum Naturrecht; einen andern Beweis, dass der Staat kraft des Naturrechts die Gewalt besitzt, leichte und schwere Strafen über jene zu verhängen, die ihm schaden, gibt es nicht. Besitzt nun der Staat diese Gewalt über seine Angehörigen, so besitzt die Welt ohne Zweifel Gewalt über jene, die ihr schaden und Böses zufügen wollen, und diese Gewalt kann sie nur durch die Fürsten ausüben. Es muss demnach als gewiss angesehen werden, dass die Fürsten die Feinde, die dem Staate Unrecht zugefügt haben, bestrafen können, und dass in einem gerecht

si ius gentium derivatur sufficienter ex iure naturali, manifestam vim habet ad dandum ius et obligandum. Et dato, quod non semper derivetur ex iure naturali, sequi videtur consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium« (Übersetzung Truyol Serra 1947, 50). Suárez hat einen anderen Völkerrechtsbegriff, er zieht das *ius gentium* gänzlich auf die Seite der *lex humana* hinüber.

¹³⁰ Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 21 (ed. Horst, Bd. 1, 156): »Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una res publica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium [...] neque licet uni regno nolle teneri iure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate« (Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 51).

und ordentlich geführten Krieg die Feinde dem Fürsten als ihrem Richter übergeben werden.¹³¹

Soweit erkennbar, denkt Vitoria nicht an einen Weltstaat, der unter sich nur entmachtete Gebilde hätte, sondern an ein »Netzwerk« von Staaten, den damaligen und heutigen Nationalstaaten, welche über sich einen Monarchen gesetzt haben.

Gleichwie die Mehrheit der politischen Gemeinschaft trotz der Opposition der Minderheit, einen König über die gesamte Gemeinschaft einsetzen kann, so vermag es die Mehrheit der Christen, trotz der übrigen, einen Monarchen einzusetzen, dem alle Fürsten und Provinzen Gehorsam schulden würden.¹³²

Jeder Staat strebt bei Vitoria im aristotelischen Sinne erst einmal zur Autarkie und ist um *sufficientia* bemüht, welche ihm im *ius gentium* Souveränität verleiht. Zugleich ist er aber immer auch unabstreifbar und unverzichtbar Mitglied dieser Weltgemeinschaft, *membrum orbis totius*. Dies sind nicht die einzelnen Menschen. Bewusst hat Vitoria *homines* aus der Definition des Völkerrechts bei Gaius herausgenommen und *gentes* eingesetzt, so wie allerdings Isidor von Sevilla es bereits vorgemacht hatte. Selbstverständlich gründet diese Weltgemeinschaft der Staaten in einer Art von Verwandtschaft aller Menschen mit allen.¹³³

Damit übernimmt Vitoria nicht die Sicht des Aristoteles auf die Polis: So intensiv sich das demokratische Leben im Innenraum abspielte, so sehr isolierte sich die Polis nach außen. Polis stand gegen Polis, und eine jede war unfähig, ihre Autonomie an eine übergeordnete Einheit, an einen Föderalstaat

¹³¹ Vitoria: *De iure belli*, Quaestio quarta. Nr. 5 (ed. Horst, Bd. 2, 564; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 73f.): »notandum, quod princeps non tantum habet auctoritatem in suos, sed etiam in extraneos ad coercendum illos, ut abstineant se ab iniuriis, et hoc iure gentium et orbis totius auctoritate. Immo videtur, quod etiam iure naturali, quia videtur, quod aliter orbis stare non posset, nisi esset penes aliquos vis et auctoritas deterrendi improbos, ne bonis noceant. Ea autem, quae necessaria sunt ad gubernationem et conservationem orbis, sunt de iure naturali. Nec alia ratione probari potest, quod res publica iure naturali habeat auctoritatem afficiendi supplicio et poenis cives suos, qui sunt rei publicae perniciosi. Quod si res publica hoc potest in suos, haud dubium, quin hoc possit orbis in quoscumque perniciosos homines, et hoc non nisi per principes. Ergo sine dubio principes possunt punire hostes, qui iniuriam fecerunt rei publicae; et omnino postquam bellum rite et iuste susceptum est, hostes obnoxii sunt principi tanquam iudici proprio.«

¹³² Vitoria: *De potestate civili*, Nr. 14 (ed. Horst, Bd. 1, 140; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 54): »Sicut maior pars rei publicae regem supra totam rem publicam constituere potest aliis invitis, ita pars maior christianorum reliquis etiam renitentibus monarcham unum creare iure potest, cui omnes principes et provinciae parere teneantur.«

¹³³ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Primus titulus (ed. Horst, Bd. 2, 460; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 60): »Primus titulus potest vocari naturalis societatis et communicationis.«

oder an einen Fürsten abzugeben. Der Preis der Polisidentität bestand in der Kriegsbereitschaft gegenüber der anderen Polis. Nicht so Vitoria! Ein Staat versteht sich nur dann in angemessener Weise, wenn er sich als Mitglied der Völkergemeinschaft begreift.

Eine Organisation dieser Welt führt Vitoria nicht vor. Doch gibt er indirekt in *De Indis* sowohl in seiner Behandlung der illegitimen wie auch in der Bepreisung der legitimen Titel eine Reihe von Auskünften.

Zu den illegitimen Titeln¹³⁴

Welche Titel erlauben nicht die politische Herrschaft der Spanier über die Indios, oder sagen wir, irgendeines selbsternannten Hegemons über ein anderes Land oder andere Länder? Kein Titel kann ihn legitimieren, der auf der

1. Weltherrschaft des Kaisers oder der
2. Weltherrschaft des Papstes beruhte, denn diesen steht sie nicht zu.
3. Das *ius inventionis*, das Recht, diese Länder »gefunden zu haben«, ist ebenso untauglich wie
4. die Verweigerung der Annahme des christlichen Glaubens; wir könnten heute einsetzen: einer bestimmten Weltanschauung oder Verfassungsform.
5. Die Verbrechen der Barbaren,
6. der unterstellte, aber nicht tatsächliche freiwillige Konsens zur Regierungsübernahme durch den Hegemon sowie
7. der in den Bullen Alexanders VI. enthaltene besondere Auftrag sind keine berechtigten Gründe.

Es gibt rechtlich gesehen – und auch nicht faktisch, was aber bei dieser Erörterung unerheblich ist – keine Weltherrschaft des Papstes. Jesus Christus hat eine solche nicht beansprucht, ja von sich gewiesen. Er hat sie auch nicht mit dem Papsttum entstehen lassen. »Der Papst ist nicht der politische oder weltliche Gebieter der ganzen Welt [...]«¹³⁵

Ebensowenig besteht ein Recht des Kaisers auf die gesamte Welt. »Der Kaiser ist nicht der Herr der Welt.«¹³⁶ Vitoria folgt also nicht der von Dante in seiner *De Monarchia* bezogenen Position, der zufolge die eine Welt unter dem *einen* Herrscher stehen sollte. Und selbst wenn beide, Papst und Kaiser,

¹³⁴ Eine eindringlichere kritische Bewertung dieser Titel, als ich sie hier geben kann, erstellt Hernández 1984, 345-381. Er kreidet Vitoria 1) den Wechsel von hypothetischer zu thetischer Ausdrucksweise an, 2) dass auch die legitimen Titel nicht die Okkupation rechtfertigen, da sich Vitoria die damals schon bekannten Fakten zurechtbiege, ein Vorwurf, den bereits Las Casas erhebt (Gillner 1997, 246f.); 3) Minderheiten wie die Gesamtzahl der Konvertierten werden zum Anlass genommen, um gegen den Willen der Mehrheit vorzugehen etc. Zu den Titeln insgesamt siehe die Arbeiten von Justenhoven, Deckers, Gillner.

¹³⁵ Vitoria: *De Indis*. De titulis non legitimis, Secundus titulus, Nr. 7 u. Nr. 8 (ed. Horst, Bd. 2, 424-428; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 58).

¹³⁶ Vitoria: *De Indis*. De titulis non legitimis, Primus titulus, Nr. 2 (ed. Horst, Bd. 2, 412; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 57).

Herrscher der Welt wären, hätten sie nicht das Recht, die *barbari* mit Gewalt zu bedrängen. Was allerdings Vitoria dem Papsttum als eine Vollmacht zubilligt – übrigens nicht dem Kaiser! – ist eine schiedsrichterliche Kompetenz.

Wenn sich die Fürsten über ihr Recht auf ein Königreich streiten und sich für den Kampf rüsten, so kann der Papst ihr Richter sein, die Rechte der Parteien prüfen und einen Schiedsspruch fällen, den die Fürsten anzunehmen haben; dies deshalb, um die vielen geistigen Übel zu verhüten, die notwendigerweise aus Kriegen zwischen christlichen Fürsten entstehen.¹³⁷

Wenn nun aber weder Kaiser noch Papst ein solches Recht verbuchen können, so ist damit aber auch kein Dritter für eine solche Rechtsstellung ausfindig zu machen. Was bleibt? Die einzelnen Staaten! Sie haben ein Recht auf das Land, haben ihre Einwohner, und sie stehen als Staaten in einem ihnen vorgegebenen Verhältnis untereinander. Anders gesagt: Die Welt kennt keinen Hegemon von Natur aus und aus Naturrecht.

Zu den legitimen Titeln

Was die Strukturen dieser *einen* Welt betrifft, so ergeben sich Grundzüge aus den Abschnitten Vitorias zu den legitimen Titeln. Legitim machen sie nicht in jedem Fall den Krieg, sondern rechtfertigen nach Ansicht Vitorias die Ansiedlung der Spanier in der Neuen Welt.

Es ist jegliche Macht dem Recht unterzuordnen. Und das Recht der Staaten ist überall gleich, so dass es kein »Recht des Stärkeren« gibt, das sich am Erfolg zeigt. So folgt aus

1. der universellen Gemeinschaft des Menschengeschlechts ein natürliches Kommunikationsrecht,¹³⁸ welches es rechtfertigt, in andere Länder einzuwandern und sich dort niederzulassen; diesem Recht entspricht die Pflicht zur gastlichen Aufnahme von seiten der Eingeborenen. Vitoria spricht auch hier – unbedacht? – von den Barbaren. Die Gäste müssen in friedlicher Absicht kommen und dürfen kein Unrecht tun. Den Eingeborenen steht für Vitoria kein Recht zur Abweisung zu; sie dürfen die friedliche Ansiedlung nicht verweigern.¹³⁹ Sämtliche Völker haben die Freiheit der Schifffahrt und des Handels zu respektieren. Auch die eigenen Herrscher dürfen ihre Völker an einem solchen Handel nicht hindern, konkret: Die spanischen Könige dürfen nicht – was sie trotzdem taten! – den eigenen Leuten Handelsbeschränkungen aufer-

¹³⁷ Vitoria: *De Indis*. De titulis non legitimis, Secundus titulus, Nr. 7 (ed. Horst, Bd. 2, 426; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 58): »Et hac etiam ratione discordantibus principibus de iure alicuius principatus et in bella ruentibus potest esse iudex et cognoscere de iure partium et sententiam ferre, quam tenentur recipere principes, ne scilicet eveniant tot mala spiritualia, quot ex bello inter principes christianos necesse est oriri.«

¹³⁸ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Primus titulus (ed. Horst, Bd. 2, 461-473).

¹³⁹ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Primus titulus, Nr. 2-4 (ed. Horst, Bd. 2, 464-468).

legen.¹⁴⁰ Insofern die »Gäste« sich auch an den Lasten des Gemeinwesens beteiligen und sich auf Dauer einrichten, sind sie gleich zu behandeln. Die Eingeborenen dürfen ihnen nicht die staatsbürgerlichen Rechte und auch sonstige Vorteile nicht verweigern, welche die Eingeborenen genießen.¹⁴¹

2. Aus dem Kommunikationsrecht folgt der Titel allgemeiner Redefreiheit und im besonderen das Recht auf Verkündigung des Evangeliums.¹⁴² »Die Christen haben das Recht, das Evangelium in den Provinzen der Barbaren zu predigen und zu verkündigen.«¹⁴³ Doch wo bleibt der an Spanien ergangene Missionsauftrag? Um diesem Recht des Staates gerecht zu werden, geht Vitoria so vor: Die Gesandten eines Staates sind anzuhören und genießen Immunität; Gesandte zu verletzen, ist Kriegsgrund; die Verkündigung des Evangeliums steht dem Staat zu, der den Boten des Evangeliums Gesandtschaftsstatus verleiht; hören die Eingeborenen sie nicht an oder verletzen sie die Boten des Evangeliums, setzen sie einen Kriegsgrund.

Die Reaktion der Barbaren kann nun entweder sein: »Wenn die Barbaren den Spaniern erlauben, das Evangelium frei und ohne Hindernisse zu predigen, mögen sie sich nun bekehren oder nicht, so ist es weder erlaubt, sie mit Krieg zu überziehen, noch sich ihrer Länder zu bemächtigen.«¹⁴⁴ Vitoria hält unbeugsam an dem Grundsatz fest, dass der Glaube nur freiwillig angenommen werden könne, anders als Ginés de Sepúlveda.

Die andere Reaktionsmöglichkeit, auf den mehr oder weniger friedlich vorgetragenen Wunsch der Spanier zu missionieren, ist:

Wenn die Barbaren auf Befehl ihrer Anführer oder aus eigenem Antrieb die Spanier an der freien Verkündigung des Evangeliums hindern, so können diese, nach dem Versuch, ihnen Vernunft beizubringen und um ein Ärgernis zu verhüten, dennoch predigen, sich für die Bekehrung dieser Länder einsetzen und diesen, wenn nötig, den Krieg erklären, bis sie die Möglichkeit, das Evangelium in aller Sicherheit zu verkünden, erlangt haben.¹⁴⁵

Man versteht, weshalb Las Casas Vitorias Linie nicht zu folgen vermochte. Las Casas sah in solcher Zudringlichkeit, die Vitoria für erlaubt hielt, eine schlimme Verletzung der Rechte der Indios.¹⁴⁶ Doch weiter mit Vitoria: »Dasselbe gilt, wenn die Barbaren zwar die Verkündigung erlaubten, die Be-

¹⁴⁰ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Primus titulus, Nr. 5 (ed. Horst, Bd. 2, 468-470).

¹⁴¹ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Primus titulus, Nr. 4 (ed. Horst, Bd. 2, 466-468).

¹⁴² Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus secundus (ed. Horst, Bd. 2, 472-476).

¹⁴³ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus secundus, Nr. 8 (ed. Horst, Bd. 2, 472).

¹⁴⁴ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus secundus, Nr. 10 (ed. Horst, Bd. 2, 474; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 64).

¹⁴⁵ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus secundus, Nr. 11 (ed. Horst, Bd. 2, 474-476; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 65).

¹⁴⁶ Las Casas: *Apología*, 626; *Historia de las Indias* I 1194; *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, 32; *De thesauris*, 70f. Nachweise in: Gillner 1997, 246-248.

kehrungen jedoch verhinderten, indem sie die Bekehrten töteten oder ihnen andere Strafen zufügten oder die noch nicht Bekehrten bedrohten oder einschüchterten.«¹⁴⁷

3. Der Titel einer ›humanitären Intervention‹¹⁴⁸ ist hier bereits mit angesprochen, das Recht nämlich, zum Schutz der zum Christentum übergetretenen Indios tätig werden zu dürfen. Vitoria schränkt allerdings ein:

All dies muss aber mit Vernunft und Maß geschehen, damit man, was notwendig ist, nicht überschreite; eher muss man einen Teil seines Rechts preisgeben, als mehr zu tun, als erlaubt ist. Und alle Handlungen sind nicht auf den eigenen Vorteil, sondern auf das Wohl der Barbaren auszurichten [...]. Kriege, Massaker und Plünderungen können vielleicht eher bewirken, dass die Bekehrung der Barbaren eher verhindert als gefördert und erleichtert wird.¹⁴⁹

4. Vitoria erwähnt sodann noch das Recht zur Einsetzung eines christlichen Fürsten, sobald Bekehrungen in ansehnlicher Weise stattfanden; die ›aufrichtige und freiwillige Wahl‹ des spanischen Könighauses zu ihrem Protektor¹⁵⁰ ist notfalls durch Krieg durchzusetzen.

5. Unschuldige Einwohner dürfen durch Krieg vor Mißbrauch und gewaltsamem Tod geschützt werden.

Ein anderer Rechtstitel könnte die Tyrannei der Anführer der Barbaren und ihrer Gesetze sein, die Unschuldigen Gewalt antun; wenn z.B. Unschuldige als Menschenopfer oder in der Absicht, ihr Fleisch zu essen, getötet würden. Ich bekräftige ebenfalls, dass die Spanier, sogar ohne die Autorität des Papstes anzurufen, den Barbaren jenen unheilvollen Brauch oder Ritus verbieten können; denn sie dürfen die Unschuldigen vor ungerechtem Tod bewahren.¹⁵¹

6. Das Recht zur freien Wahl der Könige wie auch der Untertanen darf letztlich auch mit Gewalt wahrgenommen werden.¹⁵²

7. Ein Staat darf zum Schutz seines Bündnispartners Gewalt einsetzen. Der Hilferuf einer kriegführenden oder unterdrückten Indiogruppe an die spanische Macht, ihr zu helfen, ist ernst zu nehmen.¹⁵³

¹⁴⁷ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus secundus, Nr. 11 (ed. Horst, Bd. 2, 476; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 65).

¹⁴⁸ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus tertius (ed. Horst, Bd. 2, 478).

¹⁴⁹ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus secundus, Nr. 11 (ed. Horst, Bd. 2, 476; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 65).

¹⁵⁰ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus quartus (ed. Horst, Bd. 2, 478-480).

¹⁵¹ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus quintus (ed. Horst, Bd. 2, 480; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 65).

¹⁵² Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus sextus (ed. Horst, Bd. 2, 482).

¹⁵³ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus septimus, Nr. 16 (ed. Horst, Bd. 2, 482-484): »Alius titulus posset esse ex causa sociorum et amicorum«.

Nun fügt Vitoria einen achten Titel an, vorsichtig, sich fast entschuldigend, die Intervention aus Unfähigkeit der Barbarenherrschaft. Sie ist mit dem Recht verbunden, eine Art Vormundschaft über die Indio-Staaten zu übernehmen. Vitoria ist sich über die Rechtsqualität dieses Titels unsicher.

Ich für meinen Teil möchte ihn weder ganz billigen noch ganz verwerfen. Dieser Rechtstitel lautet: Die Barbaren sind [...] nicht ganz ohne jede Vernunft; indessen besitzen sie sie nur in sehr geringem Maße; auch scheint es, dass sie weder fähig sind, einen rechtmäßigen Staat zu gründen und zu verwalten, noch menschliche und bürgerliche Sitten zu beobachten [...]. Man könnte daher sagen, dass die spanischen Fürsten im eigenen Interesse der Barbaren deren Verwaltung übernehmen [...].¹⁵⁴

Wird hier nicht in Frage gestellt, was zu Beginn von *De Indis* verkündet wurde, nämlich die wesentliche Gleichheit der indianischen Bevölkerungen und Staaten mit denen Europas? Mit diesem ›Titel‹ lieferte er ebenso der Kolonisation einen Rechtsgrund wie der Versklavung der Indios eine Legitimation.

Bei Vitoria finden sich jedoch keine Aussagen darüber, dass die Spanier berufen seien, über diese Barbaren zu herrschen, dass sie durch die göttliche Vorsehung ausersehen worden seien, zu entdecken, zu erobern und zu herrschen, allerdings nicht ohne zu missionieren – solche Aussagen sind jedoch in der *Politik* bezüglich der Hellenen anzutreffen.¹⁵⁵ In *De Indis* ist allerdings zu lesen:

Da die spanischen Herrscher außerdem auf eigene Initiative und Kosten als erste von allen diese Schiffsreise unternahmen und auf so glückliche Weise die Neue Welt entdeckten, ist es folglich rechtens, dass diese Reise anderen untersagt wird und die Spanier selbst allein in den Genuss dessen kommen, was sie entdeckt haben.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Vitoria: *De Indis*. De titulis legitimis, Titulus septimus, Nr. 17 (ed. Horst, Bd. 2, 484; Übersetzung nach Truyol Serra 1947, 66): »Alius titulus posset non quidem asseri, sed revocari in disputationem et videri aliquibus legitimus, de quo ego nihil affirmare audeo, sed nec omnino condemnare. Et est talis: Barbari enim isti licet [...] non omnino sint amentes, tamen parum distant ab amentibus, ita ut non sint idonei ad constituendam vel administrandam legitimam et ordinatam rem publicam etiam inter terminos humanos et civiles. Unde nec habent leges convenientes nec magistratus [...]. Posset ergo dicere, quod pro utilitate eorum possent principes Hispani accipere administrationem illorum [...].«

¹⁵⁵ Aristoteles: *Politik* VII 7, 1327b23; I 2, 1252b5, und Kap. 3-4.

¹⁵⁶ Vitoria: *De indis*. Pars Prima. Sectio tertia. Titulus secundus, Nr. 9 (ed. Horst, Bd. 2, 474): »Praeterea cum principes Hispani suis auspiciis et sumptibus primi omnium eam navigationem susceperint et tam feliciter novum orbem invenerint, iustum est, ut ea peregrinatio aliis interdicatur et ipsi soli fruantur inventis.«

3. Resümee

Auch wenn Vitoria in einer vom christlichen Glauben durchtränkten Gesellschaft lebt und selbst Ordensmann ist, denkt er seine politische Philosophie nicht von der Sünde und der Gnade, sondern von der Natur her. Damit setzt er sich von den Positionen Wycliffs wie auch von theokratischen Positionen radikal ab. Die wycliffische These, dass wer in Todsünde lebe, weder Eigentums- noch politisches Organisationsrecht innehave, ist für Vitoria ebenso unannehmbar wie die Lehre, dass erst der Glaube an Jesus Christus, der der Herr der Welt sei, die politische Macht begründe und rechtfertige. Indem Vitoria von der »Natur« her seine Philosophie aufbaut, reiht er sich in die über Thomas von Aquin auf Aristoteles zurückgehende Linie ein.

»Natur« als Ausgangspunkt zu nehmen, verlangt von Vitoria in dem christlichen Kontext seiner Zeit, Stellung zu einer Frage zu nehmen, die als solche Aristoteles völlig fremd ist, wie man zu prä- und postlapsarischer Natur, zu »Natur« vor und nach dem Sündenfall, und zu ihrem beidseitigen Verhältnis stehe. Vitoria sieht zwischen beiden »Naturen« keinen Bruch, der es rechtfertigen würde, den Eingeborenen wie allen anderen Menschen das Herrschaftsrecht über sich, das Eigentums- und politisches Organisationsrecht abzusprechen. Diese Rechte verblieben ihnen. Natürlich können sie missbraucht werden. Auch insoweit folgt Vitoria den Ansätzen des Thomas wie des Aristoteles.

Vitoria überschreitet den aristotelischen Ansatz, der in der Polis die oberste Organisationsform anerkennt, auf die Weltgemeinschaft hin, auf den *orbis totus noster*. Wie für die Polis, so sind auch für den Staat sowie die Weltgemeinschaft konstituierende Akte zur Ausgestaltung nötig. Die sieben legitimen Titel skizzieren Basisrelationen, bzw. Grundrechte dieses weltweiten Zusammenlebens, das Vitoria unter dem Ziel eines *bonum commune orbis totius* als eine Kommunikations- und Hilfsgemeinschaft skizziert.

Auch wenn Vitoria eine Menschennatur annimmt, muss er in seinem Kontext auf die Frage antworten, inwieweit diese Natur die Menschheit in Herren und Sklaven gliedert; ob es also *physei douloi* gebe. Ohne ihnen die oben erwähnten Rechte aberkennen zu können, sieht er es als möglich an, dass es Menschen gibt, welche dem ihnen durch die Rechte ermöglichten Gestaltungsauftrag kaum und nur schlecht gerecht werden. Insofern bejaht er eine Erziehung und erachtet eine Art Protektorat, über den eigenen Fürstentümern der Eingeborenen errichtet, als gerechtfertigt an. Er dürfte sich bewusst gewesen sein, dass diese philosophische Überlegung die Eroberung und das Verbleiben in Amerika rechtfertigt.

Während Augustinus die Sklaverei als Sünde ansieht und als gegen die Natur gerichtet, stellt für Vitoria – wie für Thomas von Aquin – die Erziehungssklaverei eine von der Natur gutgeheißene Einrichtung und auch keine Sünde dar.

Bei der Durchsicht der Gedanken Vitorias zeigte sich, wie er in einer Reihe von Fragen von der politischen Philosophie des Aristoteles abweicht: Schon in der Sicht des Menschen, dem Überschreiten der Polis sowie der Annäherung an Rechte, die man später die Menschenrechte nennen wird; was Vitorias Denken über die Weltgemeinschaft und den Sklaven als Rechtsträger betrifft, so stelle ich die Hypothese auf, dass stoischer Einfluss in Vitorias Gedanken wirksam wurde. Auch wird man eine Auseinandersetzung Vitorias mit epikureischen Überlegungen, zumal mit Lukrez, nicht schnell von der Hand weisen dürfen.¹⁵⁷

Nicht mehr der Kaiser oder der Papst, sondern das Recht selbst ist die *auctoritas*. Nicht mehr eine Person, eine Rolle, nicht mehr deren Weihe oder Ausgewähltheit, sondern das Recht selbst, also eine *relatio*, lenkt, verbindet, schafft Distanz und Einheit. Vitoria denkt vom *ius naturale*, *ius divinum* oder *ius humanum* her und auf die Gesellschaft, die Institutionen und die Amtsträger zu.

Nicht mehr das Oben und Unten, das sich klassisch ausdrucksvoll, im Verhältnis von Richter und Angeklagtem widerspiegelt, ist nun die Grundform des Rechts, sondern das Verhältnis zweier Gleichberechtigter, über deren Streitigkeiten ein Dritter richtet. Damit ist das moderne Völkerrecht gefunden.

Bibliographie

Quellen

- Francisco de Vitoria: Vorlesungen. Völkerrecht-Politik-Kirche, 2 Bde., hg. v. U. Horst/H.-G. Justenhoven/J. Stüben, Stuttgart 1995/1997.
 Aristoteles: Politik, Buch I, übers. und erläutert von E. Schütrumpf (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 9.1-9.4), Berlin 1991-2005.
 Las Casas, Bartolomé: Obras Completas, 14 Bde., hg. v. P. C. Delgado, Madrid 1988ff.

Sekundärliteratur

- Association Internationale Vitoria-Suárez (Hg.) 1939: Vitoria et Suárez. Contribution des théologiens au Droit International Moderne, Préface de J. B. Scott, Introduction par Y. de la Brière, Paris.
 Becker, H. J. 1999: Spuren des kanonischen Rechts im Bürgerlichen Gesetzbuch, in: R. Zimmermann (Hg.): Rechtsgeschichte und Privatrechtsdogmatik, Heidelberg, 159-169.
 Berrouard, M.-F. 1986-94: Bellum, in: C. Mayer (Hg.): Augustinus-Lexikon, Bd. I, Basel, Sp. 638-645.
 Binder, K. 1960: Die Theologenschule von Salamanca und das Aufblühen der Scholastik unter Kaiser Karl V., in: Religion, Wissenschaft, Kultur 11, 221-251.
 Blum, P. R. 1993: Aristotelismus. V. Renaissance u. Neuzeit, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 1. Bd., Sp. 979-980.

¹⁵⁷ Ausdrücklich ist Lukrez' *De rerum natura* in der *Relectio De potestate civili*, Nr. 4 verwendet Nr. 16 (ed. Horst, Bd. 1, 122, 23f.).

- Bormann, K. 2001: Stoa Stoizismus/Neustoizismus, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, Berlin/New York, 179-190.
- Brieskorn, N. 2003: Pierre Bayle oder der neue Blick auf Atheismus, Toleranz und Frieden, in: ders./M. Riedenauer (Hg.): Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit III. Stuttgart, 87-115.
- Broadie, A. 2004: Mair [Major], John (c. 1467-1550), in: H. C. C. Mathew/B. Harrison (Hg.): Oxford Dictionary of National Biography, Bd. 36, 182b-184a.
- Burns, J. H. (Hg.) 1988/1991: The Cambridge History of Medieval Political Thought, 2 Bde., Cambridge.
- Carlyle, R. W. 1936: A History of Medieval Political Thought, Bd. VI: Political Theory from 1300 to 1600, Edinburgh/London.
- Deckers, D. 1991: Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546), Freiburg/Uechtland.
- Delgado, L. F. (Hg.) 1995: Francisco de Vitoria. La Ley (De lege – Commentarium in Primam Secundae, QQ 90-108). Estudio preliminar y traducción, Madrid.
- Dreitzel, H. 1970: Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die »Politica« des Henning Arnisäus (ca. 1575-1636), Wiesbaden.
- Erler, M. 1994: Lukrez, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Antike 4/1, Basel, 381-490.
- Forschner, M. 2000: Stoa, Stoizismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg, Sp. 1010-1014.
- García y García, A. 1985: Iglesia, Sociedad y Derecho, Salamanca.
- Gawlick, G./Görler, W. 1994: Cicero, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Antike 4/2, Basel, 991-1168.
- Getino, L. G. A. 1914: El Maestro Fr. Francisco de Vitoria y el Renacimiento Filosófico Teológico del siglo XVI, Madrid.
- Giacón, C. 1943-50: La seconda scolastica, 3 Bde., Milano.
- Gillner, M. 1997: Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten, Stuttgart.
- Hera, A. de la 1994: La Etica colonial española ante el Pensamiento europeo anterior a Francisco de Vitoria, in: C. Alzati (Hg.): Christianità ed Europa. Miscellanea di Studi in Onore di Luigi Prosdocimi, Bd. I/2, Roma, 683-718.
- Hernández, R. 1984: La hipotesis de Francisco de Vitoria, in: Ramos u.a. (Hg.) 1984, 345-381.
- Huber, W./Reuter, H. R. 1990: Friedensethik, Stuttgart.
- Huwiler, B. 1993: Homo et res. Skizzen zur hellenistischen Theorie der Sklaverei und deren Einfluss auf das römische Recht, in: A. Cannata u.a. (Hg.): Mélanges Felix Wubbe, Fribourg, 207-272.
- Isensee, J. 1989: Staat, in: Staatslexikon der Görresgesellschaft, Bd. 5, Freiburg, Sp. 133-170.
- Justenhoven, H.-G. 1991: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden, Köln.
- Kersting, W. 1990: Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, Stuttgart, 901-945.
- Kipp, H. 1935: Moderne Probleme des Kriegsrechts in der Spätscholastik. Eine rechtsphilosophische Studie über die Voraussetzungen des Rechtes zum Kriege bei Vitoria und Suárez, Paderborn.

- Killoran, J. B. 1987: Aquinas and Vitoria: Two Perspectives on Slavery, in: H. J. Johnson (Hg.): *The Medieval Tradition of Natural Law*, Kalamazoo, 87-101.
- Kriechbaum, M. 1996: *Actio, ius und dominium in den Rechtslehren des 13. und 14. Jahrhunderts*, Ebelsbach.
- Landau, P. 1996: Die Bedeutung des kanonischen Rechts für die Entwicklung einheitlicher Rechtsprinzipien, in: H. Scholler (Hg.): *Die Bedeutung des kanonischen Rechts für die Entwicklung einheitlicher Rechtsprinzipien*, 23-47.
- Lohr, C. H. 1999: Aristotelismus, in: *Der Neue Pauly. Rezeptions- und Wirkungsgeschichte*, Bd. 13, Stuttgart/Weimar, Sp. 251-262.
- Miethke, J. 1969: *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin.
- Mittelstraß, J. 1980: Erasmus, in: ders. (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, 565-567.
- Müller, R. 1987: *Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdanken*, Weimar.
- Neschke-Hentschke, A. 2002a: Politische Theorie II. Platonische Tradition im Lateinischen Westen, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 15/2, Stuttgart, Sp. 444-461.
- Neschke-Hentschke, A. 2002b: Vom Staat der Gerechtigkeit zum modernen Rechtsstaat. Die Theorie der Volkssouveränität bei Francisco Suárez und das Erbe des Plato, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 255-285.
- Ottmann, H. 2004: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 2/2: *Das Mittelalter*, Stuttgart/Weimar.
- Pagden, A. 1987: Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians, in: ders. (Hg.): *The languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, 79-98.
- Ramos, D. u. a. (Hg.) 1984: *La Etica en la conquista de America*. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, Madrid.
- Riccobono jr., S. 1965: L'idea di «humanitas» come fonte di progresso del diritto, in: *Studi in onore di biondo Biondi*, Bd. II, Milano, 583-614.
- Ricken, F. 1994: *Naturrecht*. I., in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 24, Berlin/New York, 132-153.
- Ricken, F. 1999: Aristotelismus, in: *Der Neue Pauly. Rezeptions- und Wirkungsgeschichte*, Bd. 13, Stuttgart/Weimar, Sp. 262-265.
- Ricken, F. 2003: Stoizismus, in: *Der Neue Pauly. Rezeptions- und Wirkungsgeschichte*, Bd. 15/3, Stuttgart/Weimar, Sp. 262-265.
- Rivera de Ventosa, E. 1998: Der Stoizismus und weitere Strömungen (§ 3), in: J.-P. Schobinger (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 17. Jahrhundert 1/1, Basel, 344-351.
- Schnepf, R. (Hg.) 1992: Francisco de Vitoria. Über die staatliche Gewalt. *De potestate civili*. Lat.-dt. Übers., Berlin.
- Sedley, D. 1998: Stoicism, in: E. Craig (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 9, London/New York, 141-161.
- Steinmetz, P. 1994: Die Stoa, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Hellenismus 4/2, Basel, 491-716.
- Troje, H. E. 1993: *Humanistische Jurisprudenz. Studien zur europäischen Rechtswissenschaft unter dem Einfluss des Humanismus*, Goldbach.
- Truyol Serra, A. (Hg.) 1947: *Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria*, Zürich (span: *Los principios del Derecho Publico en Francisco de Vitoria*, Madrid 1946).

- Utz, A.-F. 1958: *Sozialethik. I. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg.
- Verbeke, G. 1962: Saint Thomas et le Stoicisme, in: P. Wilpert (Hg.): *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin, 48-68.
- Verbeke, G. 1983: *The Presence of Stoicism in Medieval thought*, Washington.
- Villoslada, R. G. 1938: *La universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, Roma.
- Villoslada, R. G. 1975: Vitoria, in: Q. A. Vaquero u.a. (Hg.): *Diccionario de Historia Eclesiastica de Espana*, Bd. IV, Madrid, 2276-2778.

Deutsche Reformation: Philipp Melanchthon

Noah Dauber

Philipp Melanchthons Kommentar zu den ersten drei Büchern von Aristoteles' *Politik* war Teil einer allgemeinen Antwort auf die Herausforderungen, die sich aus dem Bauernkrieg von 1525 ergaben.¹ Melanchthon behauptete, dass er das Problem des Dissenses zwischen den Bürgern lösen könne, indem er mittels des politischen Aristotelismus die Ursprünge und Ansprüche weltlicher Herrschaft klar aufzeige. Dabei nutzte Melanchthon seinen *Kommentar zu Aristoteles' Politik* von 1530 als eine Gelegenheit, die Diskussion über weltliche oder zivile Obrigkeit fortsetzen, was Hauptinhalt politischen Denkens der Reformation war. Der *Kommentar* bot ihm auch die Möglichkeit, die einzelnen politischen Programme der Bauern aus dem Jahre 1525 und der Wiedertäufer zu kritisieren, deren Eintreten für die Gütergemeinschaft und für neue Institutionen er in überraschender Nähe zu Platons politischer Theorie sah. Melanchthons Kritik an den Bauern und Wiedertäufern, bei der er sich auf Aristoteles stützte, erlaubt uns, auf diese Weise die Frage nach dem angeblichen Konservatismus und Anti-Utopismus von Aristoteles' *Politik*, die normalerweise mit seiner Platon-Kritik in Verbindung gebracht wird, wieder aufzunehmen. Vergleicht man Melanchthons Anwendung der aristotelischen Beweisführung im *Kommentar* mit seinen anderen Schriften, so zeigt sich außerdem, wie er die *Politik* neu interpretierte, um das Konzept der Obrigkeit zu bestätigen.

Melanchthon (1497-1560), einer der Wegweiser der Reformation, war der führende Vertreter des Aristotelismus in Deutschland. Als enger Freund Luthers ist er heute am besten bekannt für die Systematisierung der Lutherischen Theologie in seinen *Loci Communes* von 1521 und der *Confessio Augustana* (Augsburger Bekenntnis) von 1530. Melanchthon war ebenso sehr Altphilologe und Literat wie Theologe und hatte eine hervorragende Ausbildung in klassischer Literatur und der neuesten humanistischen Lehre erhalten. Als Griechisch-Professor in Wittenberg, Geburtsstadt der protestantischen Reformation, an deren Universität Martin Luther Theologie-Professor war, wurde Melanchthon eine der wichtigsten Kapazitäten für protestantische Erziehung und behandelte in einer Reihe von Reden die Notwendigkeit altphilologischer

¹ Dass Melanchthon sich in seinem Kommentar eher mit aktuellen Realitäten befasste als mit antiker Philosophie, hat Kisch 1967, 91f., zutreffend beschrieben.

Studien und humanistischer Lehre. Er wurde bekannt als *praeceptor Germaniae*, als Lehrer Deutschlands.

Obwohl Melanchthon sich dem Studium alter Sprachen und der Altphilologie widmete, waren seine Studien nicht allein auf die Wissenschaft ausgerichtet. Es gibt viele Anhaltspunkte in Melanchthons Kommentar zur *Politik*, die darauf hindeuten, dass das Werk zum Ziel hatte, die Herausforderungen, mit denen man sich durch die Bauern, Wiedertäufer und in geringerem Maße durch die Zwinglianer konfrontiert sah, zu bewältigen. Der Bauernkrieg von 1525 und das Programm der Bauern, die *Zwölf Artikel*, waren die Hauptangriffsziele des Kommentars.² Melanchthon bezog sich in seinem Kommentar ausdrücklich auf die *Zwölf Artikel* mit den Worten »pietätloses und hetzerisches kleines Buch«, in dem behauptet werde, dass die Christen ihre eigenen Pfarrer selbst ernennen können und Steuerfreiheit³ genießen. Die Revolte bestand aus einer Reihe von Aufständen hauptsächlich in Schwaben, Franken und Thüringen. Die Forderungen einer Gruppe dieser Bauern aus der Stadt Memmingen in Schwaben waren in einer Schrift mit dem Titel *Die Zwölf Artikel* zusammengefasst. In diesem Pamphlet forderten die Bauern folgende Rechte und Reformen ein: das Recht auf die Wahl des eigenen Pfarrers, die Selbstverwaltung des Zehnten, die Abschaffung der Leibeigenschaft, das Recht der Jagd, des Fischfangs und der Holznutzung, die Reform feudaler Dienst- und Arbeitsverpflichtungen, die Neufestsetzung des Pachtzinses, die Aufrechterhaltung des Gewohnheitsrechts und das Verbot willkürlicher Rechtsänderungen, die Rückgabe von Gemeindefeldern, die enteignet worden waren, und die Abschaffung des Todfalls, eine Art Erbschaftssteuer.⁴

Die Tatsache, dass Melanchthon durch das Verfassen eines Kommentars zu Aristoteles' *Politik* eine Gelegenheit nutzte, die Bauern zu kritisieren, stimmt überein mit Darstellungen des Bauernkrieges aus den letzten dreißig Jahren, die nicht nur die wirtschaftliche Bedeutung der Aufstände herausstellen, sondern auch ihre politische Dimension – dazu gehörten die Ausbreitung feudaler Kräfte, das Aufkommen des Territorialstaates, die Absicherung bürgerlicher Autonomie in den Städten und neue politische Organisationsformen bei den Bauern.⁵ Melanchthon behandelte jedoch nicht die politischen Forderungen der Bauern und Wiedertäufer, die die Auffassung vertraten, dass konstitutionelle Regelungen republikanischer Art zu bevorzugen seien.⁶ Das heißt, dass er die Fragen der politischen Theorie *per se* nicht aufnahm, obwohl sie in den Pamphleten zur Zeit des Aufstandes und seiner Folgezeit gegenwärtig

² Als Beweis, dass die Wiedertäufer sein Hauptanliegen bildeten, vgl. Kusakawa 1997, 349, und 1995, 70.

³ Melanchthon: *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis*, CR XVI, 441.

⁴ Der Originaltext der *Zwölf Artikel* ist gedruckt in Laube/Seiffert 1975, 26-31.

⁵ Vgl. z.B. Blickle 1981, 76f., 86.

⁶ Zum Republikanismus der Bauern vgl. Blickle 1981, 237, und das anonyme Pamphlet *An die Versammlung gemeiner Bauernschaft* (Hoyer/Rüdiger 1975, bes. Kap. 5, 98-104).

waren und sogar, obwohl er das führende Werk über Verfassungsformen der antiken Welt kommentierte. Sein Mangel an Interesse an derartigen Fragen zeigt sich an der Tatsache, dass sein Kommentar nur Buch 1 bis 3 der *Politik* umfasst und dadurch viele der Fragen konstitutioneller Regelungen beiseite lässt.⁷

Der Zweck seines Kommentars war eher, die Grundlagen weltlicher Herrschaft nach Aristoteles' wissenschaftlicher Methode aufzuzeigen: »Wie nämlich die Gründe, die uns dahin führen, die Gesellschaft zu fördern, in der Natur liegen, so sollte uns auch bewusst sein, dass die Gründe, die uns dazu führen, die Herrschaft aufzubauen und den Amtsträgern zu gehorchen, in der Natur des Menschen liegen.«⁸

Wenn bei Melanchthon das Prinzip der Naturgegebenheit der Gesellschaft als Deduktion vom Zweck des Menschen aufgestellt wird, dann kann auch das Prinzip politischer Verpflichtung deduktiv als naturgegeben aufgezeigt werden. Das Ziel der politischen Theorie ist es dann, diese Prinzipien und die Art und Weise, wie sich daraus deduktiv Aussagen über die Obrigkeit folgern lassen, zu lehren. Wie Melanchthon es ausdrückt: »Und das ist die Pflicht des Philosophen, die Gesetze und allgemeinen Prinzipien, die in der Natur liegen, zu erkennen und zu erklären.«⁹ Darüber hinaus wollte Melanchthon nicht nur belegen, dass es eine generelle Pflicht zur politischen Verbindlichkeit gab, sondern vielmehr, dass die jeweils geltenden Gesetze mit diesen Prinzipien in Zusammenhang standen. Er nannte die Gesetze die »Hypothesen« allgemeiner Prinzipien, indem er auf die alte Bedeutung von »Hypothese« als einer gesonderten oder untergeordneten These, die einer generelleren folgt, zurückgriff.¹⁰ Das Ziel der politischen Theorie ist es, die natürlichen (und so verbindlichen) Grundlagen politischer Autorität aufzuzeigen.

⁷ Die Tatsache, dass Melanchthon und Luther die gesamte Politikwissenschaft dem Kapitel Herrschaft zuordneten, mag ein Ergebnis ihres Unwillens sein, eine Diskussion über die Eigenschaften bestimmter Regierungsformen zu führen, solange sie nur nicht gegen das göttliche Gesetz verstoßen. Diese Weigerung, konstitutionelle Regierungsformen zu diskutieren, war während des Aufstandes nicht nur für Thomas Müntzer und andere Pamphletisten offensichtlich irritierend, sondern auch für moderatere Beobachter wie Hermann Mühlpfort, Bürgermeister von Zwickau und ehemaliger Freund Luthers, der in einem Brief darauf hinwies, dass diese neue Art der politischen Theorie politische Kritik und Diskussion unmöglich machte: »Wer di nottdorft sagen und vortragen wirt, der wirt vor ein ufrurischer geacht werden, wirt iderman aus forcht der tyrannen schweigen müssen, und werden sagen, man redt wider di oberkeit.« (Franz/Fuchs/Merx 1923-34, II, 438, zitiert in Scott/Scribner 1991, 322f.).

⁸ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 424: »Ut igitur impressae sunt in naturam causae, quae nos ad societatem colendam ducunt, ita sciamus etiam impressas esse causas naturae hominis, quae nos ducant ad imperia constituenda, et ad parendum magistratibus.«

⁹ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 424: »Atque hoc est philosophi officium, tales leges, seu communes sententias in natura scriptas animadvertere et explicare.«

¹⁰ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 424.

Es ist interessant, dass Melanchthon es lohnend fand, mittels der aristotelischen Argumentation auf die politischen Ideen von 1525 zu antworten. Als es einer Antwort auf die Argumente der Bauern bedurfte, und eine Rechtfertigung der Pflicht zur Unterordnung unter eine weltliche Autorität nötig war, regte dies zur Reflexion an, ja rief sogar Erstaunen hervor. Luther, der Anfang 1525 die Diskussion um die Forderungen der Bauern in den *Zwölf Artikeln* aufnahm, hatte die Stichhaltigkeit ihrer Beschwerden anerkannt.¹¹ Er hatte lediglich – gestützt auf naturrechtliche und biblische Argumente – angeführt, dass Waffengewalt verboten ist. Sie sei gegen die Meinung der Heiligen Schrift, nach *Römer* 13,1: »Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat.«¹² Ihre Forderungen verstießen auch gegen das Naturrecht, da sie darauf bestünden, auch in eigenen Fällen zu richten, was der allgemeinen Definition eines unparteiischen Richters widerspreche und verboten sei.¹³ Seine generelle Beweisstrategie war es zu behaupten, dass die Bauern weder gute Christen waren, da sie das Leiden nicht mit Geduld ertrugen, noch gute Heiden, da sie dem Naturrecht nicht folgten und darauf bestanden, in eigenen Fällen zu richten. Immer wieder machte er geltend, die Autoren der *Zwölf Artikel* würden das Christsein fehlinterpretieren. Luther erklärte mit Nachdruck, dass christlicher Glaube nicht darin bestehe, die Besitztümer des örtlichen Herrschers an sich zu nehmen, selbstsüchtig zu sein oder zu versuchen, in dieser Welt ein himmlisches Königreich von gleichermaßen freien Christen zu schaffen. Daher wies er die Forderung nach Abschaffung der Leibeigenschaft zurück. Viele andere Forderungen verwies er an die Juristen, indem er bei seiner allgemeinen Anerkennung des Rechts und der Rechtswissenschaft blieb.¹⁴

Luthers Tonfall wurde schließlich in dem Maße ungeduldiger, in dem er das Interesse daran verlor, sich mit den Forderungen der Bauern auseinanderzusetzen. Später im Jahr antwortete er auf die Kritik, dass er die Bauern zu hart verurteile, mit den Worten:

Dunckt sie solch antwort zu hart and geben fur, es sei mit gewallt geredt and das maul gestopfft, Sage ich, das ist recht, denn eyn auffrurischer ist nicht werd, das man ihm mit vernunfft antworte, denn er nympts nicht an, Mit der faust mus man solchen meulern antworten, das der schweys zur nasen ausgehe. Die baurrn wollten auch nicht hören, liesen yhn gar nicht sagen, da must man yhn die ohren auffkneüffeln mit buchsen steynen, das die köpffe ynn der lufft springen, zu solchen schulern gehört eyne solche rute, Wer Gotts wort nicht will hören mit güete, der mus den hencker hören mit der scherpfte.¹⁵

¹¹ Luther: *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben*, WA XVIII, 279-334.

¹² Nach der Luther-Übersetzung von 1545.

¹³ Luther: *Ermahnung zum Frieden*, WA XVIII, 291ff.

¹⁴ Shoenberger 1979, 3-20.

¹⁵ Luther: *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, WA XVIII, 386.

Während Luther offensichtlich die Diskussion mit den Bauern für zwecklos hielt, brachte ein Mönch sein Erstaunen darüber zum Ausdruck, dass es notwendig sei, den Bauern gegenüber die Besitzansprüche der Herrschaften nachzuweisen. Der Mönch bemerkte,

so seltsam, und fremd die Pöbelsforderungen waren, daß sich der schwäbische Bund mit den Bibelauslegungen abgeben, und die Rechte der Fürsten und der Herren aus der Schrift beweisen sollte, mit welchem Beweise selbst jeder Bauer zur Vertheidigung seiner Eigenthumsrechte für sein einzelnes haus gewiß schwer gethan hätte [...].¹⁶

Bevor nun Melanchthon mittels der aristotelischen Argumentation 1530 die Pflicht zum Gehorsam gegenüber einer derartigen Autorität zu rechtfertigen suchte, antwortete er den Bauern 1525 auf der Grundlage seiner Lektüre der Heiligen Schrift. Diese Arbeit ist für das Verständnis von Melanchthons Haltung gegenüber den Forderungen der Bauern und gegenüber der Obrigkeit entscheidend. Melanchthon schrieb die Antwort auf Wunsch des Kurfürsten von der Pfalz im Mai 1525 inmitten der Revolte, nachdem die Residenz des Kurfürsten in Neustadt belagert worden war.¹⁷ Wie nicht anders zu erwarten, kritisierte Melanchthon wie Luther die Forderungen der Bauern. Melanchthon schrieb den Aufsatz speziell mit Nachweisen aus der Bibel und insbesondere aus den Evangelien, da alle Argumente der *Zwölf Artikel* aus der Bibel abgeleitet sind.¹⁸ Insbesondere in diesem Essay sehen wir, wie wichtig der Begriff der weltlichen Herrschaft oder *Obrigkeit* für Melanchthon geworden war.

Einige Jahre zuvor schien es in einem Briefwechsel mit Luther nicht einmal sicher, dass für Melanchthon weltliche Herrschaft unerlässlich war. Da wir nur Luthers Antwort auf einen Brief von Melanchthon und nicht den Brief selbst vorliegen haben, ist es schwierig, seine Meinung mit Sicherheit zu rekonstruieren. Es scheint aber, dass Melanchthon in diesem Schreiben Luther seine Ansicht mitteilen wollte, dass im Evangelium weltliche Herrschaft unter Christen als gänzlich unnötig angesehen werde. Luther antwortete in einem Brief vom 13. Juli 1521: Wenn es auch für Christen im strengen Sinne keiner weltlichen Herrschaft bedürfte, weil sie miteinander in brüderlicher Liebe leben müssen, ist es doch eine Tatsache, dass die meisten Menschen, sogar jene, die sich selbst Christen nennen, keine Christen im höchsten vollkommenen Sinne sind und dass daher Obrigkeit unbedingt notwendig sei und sie sogar in der Heiligen Schrift gepriesen werde.¹⁹ Spätestens bis Dezember 1521, als

¹⁶ Feyerabend 1813-16, Bd. III, 44, zitiert in Sreenivasan 2001, 57f.

¹⁷ Scott/Scribner 1991, 49. Zum Antrag des Kurfürsten vgl. CR I, 742, zur Antwort Melanchthons vgl. CR XX, 641ff. Die verwendete Ausgabe ist Melanchthon: *Eyn schriftt ... wider die artickel der Bawrschafft* (1525), WA I, 190-214.

¹⁸ Melanchthon: *Widder die artickel der Bawrschafft*, WA I, 191.

¹⁹ Luther an Melanchthon, 13. Juli 1521, Luther WA Briefwechsel II, 356-361.

Melanchthon die erste Ausgabe der *Loci Communes*, seiner Kodifizierung der protestantischen Theologie, in Druck gab, hatte er seine Einstellung derjenigen Luthers angenähert, obwohl er das Thema nur kurz abhandelte. Dennoch gibt es sogar in diesen wenigen Sätzen Hinweise auf die Ernsthaftigkeit, mit der er sich in der Folgezeit in dieser Angelegenheit auf das Evangelium beziehen würde und die Tiefgründigkeit, mit der er angefangen hatte, darüber zu reflektieren.

Vor allem hatte Melanchthon einen Vers entdeckt, der für sein Nachdenken über die Obrigkeit von großer Bedeutung wurde. Er unterschied in den *Loci* zwischen den Befehlen von Magistraten, die gegen den Willen Gottes waren und jenen, die auf das Allgemeinwohl gerichtet waren.

Ferner, wenn sie [die Magistraten], etwas befehlen, was von öffentlichem Nutzen ist, muss man ihnen nach Römer 13 [5]: gehorchen. Man soll *nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen* gehorchen. Denn die Liebe verpflichtet uns zu allen staatlichen Aufgaben.²⁰

Das waren bereits die Anfänge von Melanchthons späterer Interpretation des Verses. Wenn man erkenne, dass ein Befehl zu allgemeinem Nutzen ist, dann könne man, so meinte er, der Autorität wohlwollend gegenüberstehen, so wie dies in den Evangelien gefordert wird.

Melanchthon entwickelte diesen Gedanken zur richtigen Geisteshaltung gegenüber der Obrigkeit in seiner Antwort auf die *Zwölf Artikel* fort. Er vertrat weiterhin beharrlich die lutherische Auffassung, dass die Evangelien »insbesondere Gehorsam gegenüber der Obrigkeit verlangen«²¹, weitete aber auch das Konzept aus *Römer* 13,5 aus:

So soll man nu der oberkeit gebot also fürchten, als hette es Gott gebotten, und in diensten auff Gottes willen sehen, nicht allein des Fürsten augen hofieren, wie S. Paulus den knechten gebotten hat, das sie nicht allein den augen der herrn hofieren, sonder aus herzen dienen, etc. [...].²²

Melanchthon führte diesen Gedanken weiter aus, indem er erklärte, dass die richtige Geisteshaltung des Untertanen gegenüber dem Fürsten die der Dankbarkeit und Ehrerbietung dafür seien, dass Bedingungen geschaffen wurden, die es ihm ermöglichten, in Frieden zu leben, seinem Lebensunterhalt nachzugehen und seine Kinder aufzuziehen. Die Evangelien verlangen nicht nur

²⁰ Melanchthon: *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes*, WA II/1, 159: »Deinde, si imperarint, quod ex utilitate publica, obtemperandum est iuxta illud Rom. XIII.: Obediendum esse *non solum propter iram, sed et propter conscientiam*. Nam caritas nos obstringit ad omnia onera civilia.«

²¹ Melanchthon: *Widder die artickel der Bawrschafft*, WA I, 194: »Und sonderlich foddert das Evangelium gehorsam gegen der oberkeit [...].«

²² Melanchthon: *Widder die artickel der Bawrschafft*, WA I, 197.

Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, sondern auch die Haltung gegenüber der weltlichen Herrschaft, d.h. Ehrerbietung.²³

Wenn man über Melanchthons *Kommentar zur Politik* reflektiert, ist es notwendig, diesen Hintergrund nicht zu vergessen. Melanchthon war nicht nur daran interessiert, die Ursachen weltlicher Herrschaft aufzuzeigen, um den Gehorsam gegenüber der zivilen Autorität zu sichern, sondern auch um die richtige Geisteshaltung gegenüber der Obrigkeit zu garantieren. Die Herausbildung von Geisteshaltungen ist eine traditionelle Aufgabe der Philosophie, und Melanchthon setzte seine grundsätzliche Absicht fort, die klassische Philosophie für geistliche Zwecke zu nutzen, indem er sich mit Aristoteles' *Politik* befasste. Er betonte den geistlichen Zweck seines politischen Denkens nicht, weil er, wie Luther, meinte, substantielle politische Fragen wie die Verfassungsformen müssten in weltlichen Debatten entschieden werden. Hier aber passt, so wie anderswo in Melanchthons Werk, etwa in seiner Naturphilosophie, das weltliche Denken in einen spirituellen Rahmen.²⁴ Sogar in seinen religiösen Werken, wie in den oben erwähnten *Loci Communes*, stellt Melanchthon klar, dass die Voraussetzungen dafür, dass Autoritäten der Hochachtung und des Wohlwollens würdig sind, in der Natur gegeben sind. Die Regierung ist es wert, geachtet zu werden, weil sie zum Wohle der Allgemeinheit handelt, und weil sie Frieden und Ruhe sichert. Auch wenn man ihr aus Furcht gehorcht, so sollte man ihr wohlwollend gegenüberstehen, weil sie gut und nützlich ist.

In den Pamphleten im Bauernkrieg der 1520er-Jahre basierten die meisten Argumente beider Parteien auf der Bibel. Wie wir gesehen haben, löste die Tatsache, dass es überhaupt einer Diskussion bedurfte, einiges Erstaunen aus. Gegen Ende des Jahrzehnts hatte Melanchthon anhaltendes Interesse am Zusammenhang von intellektueller Auseinandersetzung und zivilem Widerspruch entwickelt.²⁵ Er spürte, dass Aristoteles' wissenschaftliche Argumentationsmethode sowohl gesellschaftlichen als auch philosophischen Zwecken dienen konnte. Dies zeigt sich unter anderem in seinem Kommentar zu Aristoteles' *Politik*. Er schreibt hier, dass, zumindest im ersten Buch, Aristoteles' Methode jener der Geometrie gleiche:

Ich habe oft darauf hingewiesen, dass die Methode des Aristoteles sorgfältig angewandt werden muss. Es gibt nämlich keinen größeren Künstler der Methode als Aristoteles. Daher muss man ihn allein schon aus diesem Grund lesen, um daraus Beispiele für die Methode zu ziehen, das heißt, die richtige

²³ Melanchthon: *Widder die artickel der Bawrschafft*, WA I, 198: »Also foddert das Evangelium nicht allein gehorsam gegen der Oberkeit, sonder auch ehrerbietung.«

²⁴ Zu diesen Themen vgl. Kusakawa 1995.

²⁵ Zu diesem Thema vgl. Kusakawa 1997.

Weise, etwas zu lehren. Wie auch andere Künste von allgemeinen Naturprinzipien ausgehen, wie sie in der Geometrie gefunden werden.²⁶

Melanchthon argumentierte weiter, dass auf dieselbe Weise, wie sich Geometrie aus der Deduktion von allgemeinen Prinzipien weiterentwickle, sich auch die Politik deduktiv aus grundsätzlichen Prinzipien entfalte. So schloss er z.B. aus »Der Mensch ist von Natur aus auf die Gesellschaft ausgerichtet« auf »In einer großen Gesellschaft müssten einige befehlen und andere gehorchen.«²⁷ Diese politischen Prinzipien sind keine empirischen Verallgemeinerungen, sondern haben ihren Ursprung in »der Natur oder dem Ziel des Menschen«²⁸. Sie leiten sich rational oder deduktiv aus einem teleologischen Verständnis der Natur des Menschen ab.

Dieser Zusammenhang von Methode und politischem Frieden wird ebenso in Melanchthons methodologischen Schriften reflektiert. Das wird deutlich in der Einleitung zu seinen *Erotemata dialectices*. Hier schrieb er an Johannes Camerarius, den Sohn seines guten Freundes Joachim Camerarius: »[...] die Dialektik soll nicht nur ein Licht auf die Theorie werfen, sondern auch ein Band der Eintracht sein.«²⁹ Derselbe Gedanke tauchte in seinem *Vorwort zur Geometrie* auf, das er irgendwann vor 1541 geschrieben haben muss. In diesem Vorwort argumentierte Melanchthon, dass es der richtigen Methode bedürfe, um Einverständnis und zivilen Frieden zu schaffen, weil sie Meinungsverschiedenheiten und Dissense ausschalte. Die scholastische Philosophie des vorangegangenen Zeitalters, beklagte Melanchthon, führe zu »dummen Sophistereien«. Es sei heute mehr als jemals zuvor notwendig, solide vorzugehen:

Denn unsere Zeit erinnert uns daran, wie nötig eine vollkommene Theorie für den Staat ist, weil viele Leute immer wieder, entweder aus Unverständnis, oder weil sie nichts erklären können, absurde und verwirrende Meinungen verbreiten oder verteidigen, woraus in der Kirche großer Unfrieden und Streitigkeiten entstanden. Und es wird kein Ende dieser Übel geben, wenn die Jugend nicht in die richtige und gelehrte Methode der Studien zurückgerufen wird.³⁰

²⁶ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 423: »Saepe admonui in Aristotele diligenter observandam esse methodum. Nullus enim melior est artifex methodi, quam Aristoteles. Itaque vel ob hanc solam causam legi debebat, ut ab eo sumeremus exempla methodi, hoc est, iusto ordine docendi aliquid. Ut autem aliae artes incipiunt a quibusdam communissimis principiis natura notis, qualia sunt apud geometras.«

²⁷ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 423: »Homo est ad societatem natura conditus [...]. In societate multorum necesse est alios praeesse, alios parere.«

²⁸ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 423: »Ad hunc modum et ars sua habet principia, a natura seu fine hominis sumpta.«

²⁹ Melanchthon: *Erotemata dialectices*, CR VI, 655: »Imo Dialectica opus est, non solum ut doctrina lucem habeat, sed etiam ut sit concordiae vinculum« (zit. bei Kusakawa 1997, 352).

³⁰ Melanchthon: *Praefatio in Geometriam*, CR III, 110: »Nam haec nostra aetas satis commonefacit nos, quantum opus sit Reipublicae perfecta doctrina, quia multi passim, tum inopia iudicii, tum quia diserte explicare nihil possunt, sparserunt aut defendunt opiniones absur-

Wenn wir drei der wichtigsten Themen in den ersten drei Büchern von Aristoteles' *Politik* und Melanchthons *Kommentar* untersuchen, bekommen wir ein besseres Gespür für die Art und Weise, wie sich Melanchthon der aristotelischen Argumentation bediente, um die Notwendigkeit von Obrigkeit zu belegen. Hierbei handelt es sich um die Art und Weise, wie Melanchthon zur Beibehaltung der Leibeigenschaft den aristotelischen Begriff der naturrechtlich legitimierten Sklaverei in Anspruch nahm, die Art, wie er die Aristotelischen Argumente gegen die Gütergemeinschaft in Platons *Politeia* übernahm, um die Praktiken der Bauern und Wiedertäufer zu kritisieren und wie er sich zur Aufrechterhaltung des *status quo* Aristoteles' Kritik an übertriebenen Gesetzesänderungen bediente.

Melanchthon wandte sich gegen die Forderung der Bauern in den *Zwölf Artikeln*, wonach Leibeigenschaft abgeschafft werden solle. Luther hatte 1525 argumentiert, dass Leibeigenschaft in der Heiligen Schrift gutgeheißen werde und mit dem Christentum völlig vereinbar sei:

Es soll keyn laybeygener seyn, weyl uns Christus hat alle befreyt [...]. Drumb ist dieser artickel stracks widder das Evangelion und reubisch, Da mit eyn iglicher seynen leyb, so eygen worden ust, seynem herren nympt, Denn eyn leybeygener kan wol Christen seyn und Christliche freiheyth haben, gleich wie eyn gefangener odder krancker Christen ist und doch nicht frey ist.³¹

In seiner Antwort von 1525 war Melanchthon im allgemeinen Luthers Abhandlung zum Thema Leibeigenschaft gefolgt, indem er argumentierte, dass die christliche Freiheit mit Leibeigenschaft vereinbar sei, so wie sie es mit vielen Formen politischer Ordnung sei. Desweiteren wiederholte Melanchthon, die Bibel fordere, dass Bedienstete ihren Herren freiwillig dienen, als ob sie Gott dienten. Melanchthon fügte jedoch hinzu, dass es nicht nur mit christlicher Freiheit vereinbar sei, sondern manchmal sogar für Untertanen besser sei, unter strenger Disziplin zu leben:

Darumb hat das zumutten der bauern kein schein. Ja es wer von nöthen, das ein solch wild ungezogen volck, als teutschen sind, noch weniger freiheit hette, dann es hat. Josph hatt Aegypten hart beschwert, das dem volck der zaum nicht zu weit gelassen wurde. Aber unsere herschafften gestatten dem volck allen muttwillen, nehmen nur gelt von ihm, da neben halten sie inn keiner zucht, daraus volgt großer unradt.³²

das et confusaneas, ex quibus in Ecclesia magna certamina, magnae dissensiones extiterunt. Nec finis horum malorum erit ullus, nisi ad veram et eruditam studiorum rationem iuventus revocata fuerit.« (zit. bei Methuen 1998, 90).

³¹ Luther: *Ermahnung zum Frieden*, WA XVIII, 326f. (Text nach dem Urdruck).

³² Melanchthon: *Widder die artickel der Bawrschafft*, WA I, 206.

Melanchthons Argument, dass Disziplin und Herrschaft für Untertanen und Bedienstete eigentlich positiv seien, griff seiner späteren Rezeption von Aristoteles' Begriff der »natürlichen Sklaverei« vor, um Leibeigenschaft in seinem *Kommentar zur Politik* zu legitimieren. Im *Kommentar* nahm er Aristoteles' Behauptung, dass es von Natur aus Sklaven gebe, wieder auf. »Er [Aristoteles] zeigt nämlich, dass es in der Natur Gründe gibt, insbesondere geistige Schwäche, die es für die Menschen, bei denen sie auftreten, notwendig machen, durch den Rat eines anderen geleitet zu werden.«³³ Er hoffte, dass ein derartiges Argument in Verbindung mit der biblischen Vollmacht jene »fanatischen Menschen unserer Zeit, die die Evangelien auf volkstümliche Art lesen und nach Freiheit rufen und die Abschaffung der Leibeigenschaft fordern«, widerlege.³⁴ Wenn Melanchthon 1530 noch genauso über die Forderungen der Bauern dachte, wie er es 1525 tat, dann ist klar, dass er die Argumente von Aristoteles, die die naturgegebene Sklaverei legitimierten, als Grundlage für Herrschaft und Autorität im allgemeineren Sinn ansah. Aristoteles selbst glaubte nicht, dass die Lehre von der naturgegebenen Sklaverei die Grundlage politischer Führung bilde, da er grundsätzlich zwischen politischer Herrschaft und Haushaltsführung unterschied.

Dies ist einer der wichtigsten Unterschiede zwischen Aristoteles und Melanchthon und kennzeichnet eine der wichtigsten Neuinterpretationen von Aristoteles seitens Melanchthons und vieler anderer vorheriger Leser der *Politik* seit dem 13. Jahrhundert. Bei Aristoteles bedeutete politische Herrschaft ein Regieren unter Seinesgleichen, die abwechselnd herrschen und beherrscht werden. Führung eines Haushalts oder Führung einer Regierung sind zwei völlig verschiedene Spielarten einer Machtbeziehung. Folglich rechtfertigt Aristoteles politische Herrschaft als ein aktives Handeln, Politik, die einem erlaubt, die Tugend der Klugheit an den Tag zu legen. Haushaltsführung oder die Herrschaft des Herren über den Sklaven erhält ihre Legitimation aufgrund der Schwäche des Sklaven. Indem Melanchthon Aristoteles' Argumentation bezüglich Herren und Sklaven auf die politische Herrschaft anwandte, verwandelte er die Politik von einer Praxis in eine Beziehung unter Ungleichen. Dies stimmt mit der Tatsache überein, dass Melanchthon weit mehr damit befasst war, Autoritätsbeziehungen zu etablieren als über die Praxis der Politik zu diskutieren.

Es ist unklar, ob Aristoteles' Doktrin der naturgegebenen Sklaverei den Zeitgenossen Melanchthons als plausible Beschreibung von Leibeigenschaft erschienen wäre. In gewisser Weise hängt dies von der jeweiligen Interpreta-

³³ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 426: »Ostendit enim quod habeat causas in natura positas, scilicet imbecillitatem ingenii, quae cum nascatur cum hominibus, necesse est eos regi alieno consilio.«

³⁴ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 426: »fanaticos homines nostri temporis, qui praetextu Evangelii vulgus ad pileum, hoc est, ad libertatem vocarunt, et contenderunt servitutem contra Evangelium esse.«

tion des Aristoteles ab. Einige Interpreten vertraten die Ansicht, dass die Beschreibung der Sklaverei bei Aristoteles letztlich unrealistisch war, so dass sie nicht auf die Praxis angewandt werden konnte. Jedoch gab es zu Melanchthons Zeiten bereits eine lange Tradition, Aristoteles' Doktrin von der naturgegebenen Sklaverei als Erklärung und Legitimation von Leibeigenschaft und Autorität im allgemeineren Sinn zu interpretieren³⁵. Gewiss war Melanchthon darauf angewiesen, auf traditionelle Charakterisierungen der Bauernschaft zurückzugreifen, die diese als wild und eigensinnig (in seiner Antwort auf die *Zwölf Artikel* 1525) und begriffsstutzig und ungebildet (im Kommentar zur *Politik*) beschrieben. Jüngere Studien über die Bauernschaft der 1520er Jahre lassen die Vorstellung von einer höher entwickelten und differenzierteren Gesellschaft aufkommen, die einerseits aus Bauern, die größere Ländereien bewirtschafteten, und andererseits aus Tagelöhnern bestand.³⁶ Wenn der Bauernkrieg tatsächlich vor allem von Bauern initiiert wurde, die größere Ländereien bewirtschafteten, um mit den Feudalherren bessere Bedingungen auszuhandeln, dann scheint Melanchthons Charakterisierung der Bauernschaft, wenn überhaupt plausibel, extrem veraltet und nicht sehr überzeugend zu sein.

Obwohl im Text von Melanchthons Kommentar die Rezeption der Aristotelischen Argumente aus der *Politik* gegen die Gütergemeinschaft nicht gerade auffallend eng mit dem Thema Obrigkeit in Bezug stand, wird aus Melanchthons anderen Schriften klar, dass er größtenteils, wenn nicht ausschließlich, die Gütergemeinschaft ablehnte, weil er sie mit Rebellion und ziviler Unruhe in Verbindung brachte. Bei diesem Thema dachte er fast sicher sowohl an die Forderungen in den *Zwölf Artikeln* nach dem Recht zu fischen, zu jagen, Holz zu sammeln und Felder zu benutzen, die der Gemeinde gehörten, als auch an die Gütergemeinschaft der Wiedertäufer. Die Gütergemeinschaft gab es bei den Schweizer Wiedertäufern vor dem Krieg von 1525, und sie wurde 1527 in schriftlicher Form gefordert. Sie existierte bei allen Wiedertäufern bis weit in die 1540er Jahre und bestand in einem Versuch, die Botschaft der Kapitel 2, 4 und 5 der *Apostelgeschichte* zu verwirklichen, nämlich alle Dinge in der Gemeinschaft zu teilen.³⁷

Aristoteles beschrieb neben der Position Platons aus der *Politeia* mehrere unterschiedliche Meinungen zu privatem und gemeinschaftlichen Eigentum. Er behandelte auch Positionen, die denen der Verteidigung der gemeinschaftlichen Felder und Jagdrechte der Bauern in den *Zwölf Artikeln* und der Gütergemeinschaft der Wiedertäufer glichen. Er kannte eine Praxis, ähnlich der Verfahrensweise der Allmende in mittelalterlichen Europa, bei welcher näm-

³⁵ Vgl. Aegidius Romanus: *De regimine principum* 2.3.15.

³⁶ Sreenivasan 2001.

³⁷ Stayer 1991, 7, 9.

lich Ackerland der Gemeinschaft gehörte und die Produkte an die Individuen verteilt wurden.³⁸

Aristoteles verwarf, wie Melanchthon nach ihm, diese Position, entschied sich aber anders als Melanchthon für eine Haltung, die die Gütergemeinschaft nicht gänzlich ablehnte. Er argumentierte, dass Eigentum zwar im Prinzip privat sein solle, aber dass es geteilt werden solle, so wie die Lakedaimonier ihre Sklaven, Pferde und Hunde teilten.³⁹ Der Gesetzgeber sollte die Förderung dieser Praxis zum Ziel haben. Melanchthon lässt diese Forderung beiseite und bezieht sich ausschließlich auf Aristoteles' Verteidigung des Privateigentums. Aristoteles wies den radikaleren Vorschlag des Phaleas von Chalkedon zurück, der den Standpunkt vertrat, dass Bürger gleichviel besitzen sollten.⁴⁰ Statt dessen vertrat er die Meinung, dass es Begierden waren, die unter Kontrolle gebracht werden mussten und nicht Besitztümer, was, wie er glaubte, einer guten Erziehung und Gesetzen bedurfte, die mehr auf die Begierden als auf die Besitztümer ausgerichtet werden sollten.⁴¹

Aristoteles war bekanntermaßen gegen den gemeinschaftlichen Lebensstil, den Platon der Wächter-Klasse seiner idealen Gesellschaft in der *Politeia* auferlegte. Aristoteles' Hauptargument gegen die Gütergemeinschaft in Platons politischer Theorie war, dass Platon eine übertriebene Einheitlichkeit im Staat gutheiße, die für eine Gemeinschaft, welche sich aus vielen verschiedenen Individuen und kollektiven Interessen zusammensetze, ungeeignet sei.⁴² Dies ist jedoch kein Gesichtspunkt, der von Melanchthon hervorgehoben wurde, vermutlich weil die Tatsache, dass er sich zum Patriotismus bekannte, eine Kritik an der Einheit des *bonum commune* ausschloss.⁴³ Eine Argumentation für den Individualismus und gegen einen gemeinschaftlichen Lebensstil hätte seiner Betonung der Bedeutung der *patria* und des allgemeinen Wohls andernorts widersprochen.

In ihren Antworten zum Bauernkrieg von 1525 widersetzten sich Luther und Melanchthon den Forderungen der Bauern nicht aus Gründen, die mit dem Kommunismus zusammenhingen, sondern weil sie der Meinung waren, die Forderungen der Bauern stellten eine Bedrohung für die Obrigkeit dar. Ihrer Meinung nach war die Verteilung von Eigentum eine Sache der Obrigkeit und des positiven Rechts. Luther hatte in seiner Kritik der *Zwölf Artikel* die Gütergemeinschaft nicht speziell abgelehnt, außer dass er die Bauern des selbstsüchtigen Materialismus, die Herren der selbstsüchtigen Grausamkeit bezichtigte und so die Sache wieder an die Juristen zurückgegeben hatte. Me-

³⁸ Aristoteles: *Politik* II 5, 1263a5.

³⁹ Aristoteles: *Politik* II 5, 1263a35.

⁴⁰ Aristoteles: *Politik* II 7, 1266a38.

⁴¹ Aristoteles: *Politik* II 7, 1266b31.

⁴² Aristoteles: *Politik* II 2, 1261b1, und Susemihl/Hicks 1894, 221.

⁴³ Für Melanchthons Bekenntnis zum Patriotismus vgl. seine *Oratio de Legibus* in Kisch 1967, 189-209, hier: 195, Friedeburg 2005 und 2002.

lanchthon vertrat in seinem Pamphlet die Meinung, dass das Römische Recht das Eigentum des Individuums schütze⁴⁴ und dass die Obrigkeit das Recht habe, die allgemeinen Güter für eigene Zwecke einzuziehen.⁴⁵ Bauernführer wie Thomas Müntzer waren ebenfalls der Ansicht, dass Privateigentum ein Werkzeug der Obrigkeit sei, sie dachten aber, entsprechend ihrer negativen Haltung gegenüber der Obrigkeit, dass es ein weiteres Mittel der Unterdrückung sei.

Sich zû, die grundtsuppe des wüchers der dieberey und rauberey sein unser herrn und fürsten, nemen alle creatures zum aygentumb [...]. Darüber lassen sy dann gottes gepot außgehen unter die armen und sprechen: »Got hat gepoten, du solt nit stelen.«⁴⁶

In seiner Ablehnung der Gütergemeinschaft im *Kommentar zur Politik* zog Melanchthon immanente oder wirtschaftliche Gründe in Erwägung. Die Tatsache, dass eine Auseinandersetzung über den Zusammenhang von Eigentum und Obrigkeit nicht stattfand, mag seinen Grund darin finden, dass Melanchthon sich mehr mit den Praktiken der Schweizer Wiedertäufer als mit offener Revolte befasste, oder vielleicht, weil er darauf bedacht war, sich näher an Aristoteles' Text zu halten. Melanchthon suchte sich aus Aristoteles zwei Argumente heraus, die belegten, dass eine Gütergemeinschaft unnatürlich sei. Erstens argumentiert er, dass, wenn alle Güter der Gemeinschaft gehören, der Faule nicht für seinen Anteil arbeiten werde. Als zweites behauptete er, dass dort, wo es eine Eigentumsgemeinschaft gibt, Menschen, die sich Ruhm und Macht ersehnen, die es, so ist darin impliziert, in jedem System gibt, mit schwächeren Menschen kämpfen werden müssen, welche auf einige der Besitztümer Anspruch erheben; dies werde zu Gewalt und Aufruhr führen. Melanchthon ging davon aus, dass es natürlich sei, dass man für sein Hab und Gut arbeite und dass einige Menschen Sehnsucht nach Ruhm und Macht haben.⁴⁷ Er kommentierte vielleicht auch zeitgenössische Verfechter des Kommunismus und eines sozialen Ausgleichs. In einem Pamphlet, das 1527 vielleicht von Hans Hergot veröffentlicht wurde, wurde vertreten, dass die Angleichung der Lebensbedingungen zu Frieden führen könne:

Do seyn kommen die von dem überflüssigen tisch unnd wolten nemen von dem wenigsten tische das brodt. Hieraus erhebt sich der kampf und das Gott

⁴⁴ Melanchthon: *Widder die artickel der Bawrschafft*, WA I, 206.

⁴⁵ Melanchthon: *Widder die artickel der Bawrschafft*, WA I, 207: »Auch mag oft ein oberkeit ursach haben, das sie gemeine gütter einnimmt, sie zu hegen, oder auch sonst, und ob schon gewalt wer, ist unrecht, solche mit affrenen zu foddern.«

⁴⁶ Müntzer: *Hochverursachte Schutzrede*, PSMB 149.

⁴⁷ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 431.

wird umbstossen den überflüssigen tisch und den geringen tisch und bestetigen den mitteln tisch.⁴⁸

Melanchthon wies diese Behauptung entschieden zurück, da nach seiner Auffassung der Kommunismus solche Kämpfe nur verschlimmere.

Ebenfalls übernahm Melanchthon Aristoteles' Kritik an zu häufigen Gesetzesänderungen, um die Obrigkeit zu verteidigen. Aristoteles hatte, nachdem er die Empfehlungen eines Politikwissenschaftlers, Hippodamos, geprüft hatte, Folgendes beklagt:

Ist die Korrektur unbedeutend, dagegen bedenklich, die Menschen daran zu gewöhnen, daß die Gesetze leicht aufgehoben werden können, so ist es klar, daß man einzelne Fehler der Gesetzgeber und der Regenten auf sich beruhen lassen soll. Denn der Nutzen bei der Veränderung ist geringer als der Schaden, wenn die Gewohnheit beginnt, den Regierenden nicht zu gehorchen.⁴⁹

Melanchthon argumentierte gleichermaßen, dass die Prediger, die die alten Gesetze abschaffen, weil sie nicht verstünden, warum sie überhaupt erst eingeführt wurden, sich mit der Aufgabe konfrontiert sähen, eine unendlich größere Anzahl einzuführen. Außerdem behauptete er, dass jeder Staat mit dem Evangelium konform gehe, solange sein Handeln mit der Vernunft vereinbar sei. Er forderte, dass wir uns Friedrich von Sachsen zum Beispiel nehmen sollten, der sich allen Anzeichen von Veränderung mit den Worten widersetzte: »Es macht Bewegung.«⁵⁰ Nach Melanchthon

erläuterte er mit diesem Satz, dass die Regierenden mit großer Sorgfalt darauf achten sollten, ob Gelegenheiten oder Gründe für eine Veränderung entstünden. Denn wenn einmal Unruhen beginnen, werden sie für viele Jahrhunderte nicht mehr beruhigt werden können.⁵¹

Trotz dieser Textpassage kann Melanchthons Verteidigung der Obrigkeit nicht mit Konservatismus gleichgesetzt werden. Dies zeigt sich sowohl an seiner Kritik an den Forderungen der Bauern nach Aufrechterhaltung ihrer traditionellen Rechte als auch an seiner Verteidigung der Einführung des Römischen Rechtes anstelle des Gewohnheitsrechtes in Deutschland. Wie erwähnt, kritisierte Melanchthon die Bauern, die sich für ihre traditionellen Anrechte auf Wälder und Flüsse einsetzten, indem er behauptete, die Herrschaf-

⁴⁸ Hergot: *Von der neuen Wandlung eines christlichen Lebens*, in: Laube/Seiffert 1975, 547-57, hier: 557, zitiert bei Blickle 1981, 232. Stayer 1991, 59, betrachtet dieses Pamphlet als erstes literarisches Statement in dieser Zeit des offenen Kommunismus

⁴⁹ Aristoteles: *Politik* II 8, 1269a14 (Übersetzung Gigon).

⁵⁰ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 420.

⁵¹ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 421: »Hac voce significabat summa cura providendum esse his qui tenent respublicas, ne sererentur ullae occasiones aut causae motuum. Semel excitati tumultus, postea multis seculis non consulescunt.«

ten könnten mit diesem Eigentum machen, was sie wollten. In dieser Hinsicht befürwortete er eher den neuen Kapitalismus (oder zumindest die Enteignung der Allmende) als die traditionellen Werte in den ländlichen Gebieten Deutschlands. Desweiteren verteidigte er die Einführung des Römischen Rechtes in Deutschland, entgegen den Behauptungen der Bauern, dass dieses neue Recht eine unlautere Kontrolle über ihr Leben schaffen und ihnen harte Strafen auferlegen sollte. Melanchthon argumentierte, dass das Recht des Römischen Reiches Unparteilichkeit und Gerechtigkeit verkörpere und Deutschland helfe, sich zu einer zivilisierten Nation zu entwickeln.

Während nämlich andere Nationen mit Recht ihre Gesetze in Zweifel gezogen haben, haben die Deutschen zur Zeit überhaupt keinen Grund, sich zu beklagen, denn wir wenden Römisches Recht an, das voll von Menschlichkeit und Gerechtigkeit ist, und das von staatsklugen Männern geschrieben wurde, so dass dieser Nation, die früher den Höhepunkt der Barbarei darstellte, der Weg zu einem ruhigen und menschlicheren Leben gewiesen wurde.⁵²

Als Fazit ist festzustellen, dass Obrigkeit nicht immer konservativ sein muss, so wie sie es zu Melanchthons Zeiten nicht war, und damit ist die Verteidigung der Obrigkeit nicht immer gleichbedeutend mit einer Rechtfertigung des Konservatismus.

Schwieriger ist es, festzustellen, ob Aristoteles' politische Theorie in Bezug auf seine eigene Zeit konservativ war. Aristoteles befasste sich nicht mit der Verteidigung der Herrschaft, obwohl Melanchthon sein Werk dazu benutzte, und so stellt sich eher die Frage, ob Aristoteles' Standpunkte (zur naturrechtlich legitimierte Sklaverei, zum Gemeinschaftseigentum, zur Demokratie, usw.) zu seiner Zeit konservativ waren. Es genügt vielleicht zu sagen, dass Aristoteles an einen moderaten sozialen Wandel glaubte,⁵³ aber abrupten Veränderungen gegenüber feindlich eingestellt war.⁵⁴ Melanchthon und Aristoteles teilten sicherlich beide eine feindselige Haltung gegenüber radikalem oder schnellem sozialen Wandel. In diesem Sinne sind sie beide anti-utopisch. Melanchthon, der ein Anhänger von Aristoteles war, setzte sich für keinerlei Politik ein, die einen grundlegenden Wandel der menschlichen Natur voraussetzte. Somit stellte er sich allen apokalyptischen Ansichten der Prediger entge-

⁵² Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 446: »Iam ut alias nationes aliquando de suis legibus iure quæstæ sint, certe hoc tempore Germanos minime decet queri, quum Romano iure utimur, quod est plenum humanitatis atque æquitatis, quod ab hominibus reipublicæ regendæ peritissimis scriptum est, quod hanc gentem, cuius olim summa barbaries fuit, ad mitiorem ac humaniorem vitam traduxit.«

⁵³ So dachte Aristoteles (*Politik* II 8, 1268b37), dass es in der Politik wie in anderen Wissenschaften Fortschritt gab, was aus der Tatsache zu erkennen sei, dass die altertümlichen Gesetze besonders grausam und barbarisch gewesen seien.

⁵⁴ Dies sieht man auch bei seiner oben erwähnten Kritik an schnellen Änderungen des Rechts.

gen, die phantasierten, das Evangelium sei nichts anders als eine politische Theorie, nach der Staaten gegründet werden sollen.⁵⁵ Es mag seltsam erscheinen, dass Melanchthon, einer der führenden Reformatoren, diejenigen, die das Evangelium als Vorbild für ihre Politik benutzten, als Träumer (*qui somniant*) bezeichnete. Die Gründe dafür waren aber, dass er erstens, wie oben erwähnt, politische Fragen auf weltliche Debatten beschränken wollte, und zweitens die extreme Politik von Männern wie Thomas Müntzer im Sinn hatte, die ihre revolutionäre Politik mit einer apokalyptischen gewalttätigen Auslegung der Heiligen Schrift kombinierten. Müntzer vertrat die Meinung, dass es der Zweck von Politik war, das Evangelium in die Praxis umzusetzen, und dass die Umsetzung des Evangeliums es erfordere, die Gottlosen brutal zu bestrafen. Überall benutzte er eine apokalyptische Sprache und redete davon, dass es notwendig sei, Gewalt anzuwenden, um das »gelobte landt« und die »zceyt der erndten« wann »man muß das unkraut außreuffen auß dem weingarten gottis«⁵⁶ zu erreichen.

Die Rechtfertigung der Obrigkeit bei Melanchthon stand im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Territorialstaates. Etliche der Positionen, die er verteidigte, darunter ein klares Bekenntnis zur Leibeigenschaft, zum Recht der Herrschenden auf willkürliche Verteilung von Eigentum, und insbesondere zur Einführung des Römischen Rechts und der Etablierung entsprechender Bürokratie von Juristen, stehen in einem plausiblen Zusammenhang mit dem Entstehen des modernen Territorialstaates.⁵⁷ Ferner wurde in vielen traditionellen Darstellungen die Zentralisierung der Herrschaftsgewalt, die hier im weiten Sinne als entscheidungstragende Macht verstanden wurde, als Herzstück des modernen Staates angesehen. Soweit es sich bei Melanchthons Vorstellung von der Obrigkeit ungeachtet der konstitutionellen Form um die Zentralisierung der entscheidungstragenden Macht handelte,⁵⁸ kann er als Befürworter des frühneuzeitlichen modernen Staates betrachtet werden.

War dies somit die politische Theorie des frühen modernen Territorialstaates? Bildete eine politische Theorie der Obrigkeit, ohne Theorie der Verfassungsformen, die die späteren Bücher von Aristoteles' *Politik* ignorierte, die Staatstheorie des frühgeschichtlichen modernen Territorialstaates? In gewissem Sinn ja. Die Botschaft von Melanchthons einleitendem Textmaterial und seinen methodologischen Schriften wurden in die moderne Schule des Naturrechts übernommen. Mithin wurde sein Konzept einer politischen Wissen-

⁵⁵ Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 417: »qui somniant Evangelium nihil esse aliud nisi politicam doctrinam, iuxta quam civitates constituendae sint.«

⁵⁶ Müntzer: *Auslegung des anderen Unterschieds Danielis*, PSMB 69f., mit Anklang an Matth. 13, 24-30.

⁵⁷ Vgl. Strauss 1986, bes. Kap. 5, 136-164, und 224-229.

⁵⁸ Melanchthon war ein Befürworter der Monarchie, jedoch vielen Arten der Politik gegenüber aufgeschlossen, einschließlich der Aristokratie, wie in Nürnberg, und gegenüber vielen verschiedenen Formen der gewählten und auferzwungenen Monarchie; Melanchthon: *Commentarii in politicos*, CR XVI, 436.

schaft als deduktive Wissenschaft analog der Geometrie im darauf folgenden Jahrhundert zur Vorlage für Hobbes und Pufendorf. Diese Autoren hatten sogar denselben Beweggrund, nämlich die Bedrohung durch zivile Unruhe, und brachten der Obrigkeit dieselbe Aufmerksamkeit entgegen.⁵⁹ Dennoch waren es hauptsächlich die Italiener in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die die politische Theorie der Staatsbildung schufen. Es war die Staatsräson, aus der sich ergab, welche Steuern der Fürst (oder allgemeiner: Herrschende) eintreiben dürfte, wie er das Militär aufbauen wollte, wie er den Adel behandeln wollte, und alle anderen Voraussetzungen des Territorialstaates schaffen wollte. Spätere Leser von Aristoteles' *Politik* sollten herausfinden, dass derartige Ratschläge der von der Staatsräson beeinflussten Autoren der Lehre des Aristoteles in den mittleren Büchern des Werkes entsprachen und somit von Melanchthon vernachlässigt worden waren. Die politische Theorie zur Staatsbildung, wenn nicht der Staat selbst, erforderte Politik und politische Wissenschaft in einem Umfang, den Melanchthon außer Betracht ließ.

Obwohl Melanchthons methodischer Ansatz in der Politik in äußerstem Maße einflussreich werden sollte, schien sein Kommentar zur *Politik* weniger unmittelbare Wirkungen zu haben. Melanchthon verwendete das Werk offensichtlich nicht im Unterricht, denn es gibt keinen Hinweis darauf, dass er Vorlesungen dazu gab, und in der Tat wurde Aristoteles' *Politik* lediglich acht Jahre lang in Wittenberg gelehrt – und dies erst etwa sechzig Jahre, nachdem Melanchthons Kommentar geschrieben wurde.⁶⁰ Dafür kann es mehrere Gründe geben. Melanchthon und Luther⁶¹ waren 1530 gerade dabei, ihre Meinung über die Möglichkeit des Widerstands gegenüber der Obrigkeit zu ändern, und vielleicht wollte sich Melanchthon von den starken Positionen, die er in seinem Kommentar vertrat, distanzieren. Außerdem wurde ihm vielleicht immer deutlicher, dass viele seiner Kritikpunkte an den Bauern bereits überholt waren. Viele der Verhandlungen zwischen der Herrschaft und den Bauern waren bereits abgeschlossen und, wie zuvor erwähnt, war dies sogar manchmal auf der Grundlage der *Zwölf Artikel* geschehen. Das Gesamtergebnis dieser Verhandlungen war, dass in einigen Teilen Deutschlands die älteren Strukturen der Gemeinden für etwa ein weiteres Jahrhundert beibehalten wurden.⁶²

⁵⁹ Die Verbindung zwischen Melanchthon und der modernen Schule des Naturgesetzes wurde von vor-neuzeitlichen und neuzeitlichen Gelehrten erkannt; indirekt bei Thomasius 1719, Kap. IV, §§ X-XI, 46-7, ausdrücklich bei Brucker 1766-67, IV, 752; ebenso bei Kaltenborn 1848, Scattola 1999.

⁶⁰ Die *Politik* wurde von Friederich Tileman zwischen 1595 und 1598 und von Hieronymus Valentinus de Cantoral zwischen 1598 und 1603 »außerordentlich« an der philosophischen Fakultät gelehrt. Im Gegensatz dazu wurde Ethik einige Jahre nach Gründung der Universität »ordentlich« und regelmäßig an der Fakultät unterrichtet. Vgl. Kathe 2002, 457f., 469.

⁶¹ Shoenberger 1979.

⁶² Blicke 21981, 273.

Melanchthon bediente sich der aristotelischen Argumentation zur Unterstützung eines Konzeptes der Obrigkeit und einer Art Politik ohne Politik, die näher am Absolutismus des ausgehenden 17. oder des 18. Jahrhunderts war als an den Realitäten seiner Zeit, geschweige denn, gegen Ende 1530, an seinen eigenen Ansichten. Weit mehr als ein Entwurf für eine besondere Form der Politik oder der politischen Theorie, bot sich die *Politik* für Melanchthon als ein Mittel, seine Gegner zu kritisieren. In der Kritik der Bauern wirkte die Verwendung der *Politik* zuweilen etwas gezwungen; dagegen ist es bemerkenswert, mit welcher Selbstverständlichkeit er die aristotelische Argumentation gegen die Wiedertäufer benutzen konnte. Sein *Kommentar* zeigt uns, wie wichtig Aristoteles' *Politik* als Werkzeug der Kritik sein konnte, ähnlich wie Burkes *Reflections on the Revolution in France* oder Marx' *Deutsche Ideologie*.

Aus dem Englischen übersetzt von Heidi Engelmann

Bibliographie

Quellen

- Aegidius Romanus: De regimine principum, Rom 1607.
 Aristoteles: The Politics of Aristotle. Books I-V. A revised Text ed. F. Suhsehl/R. D. Hicks, London 1894.
 Brucker, J.: Historia critica philosophiae, 6 Bde., Leipzig 1766-67 (erste Ausg. 1742-44).
 Feyerabend, M. (Hg.): Des ehemaligen Reichsstiftes Ottenbeuren Benediktinerordens in Schwaben sämtliche Jahrbücher, Ottenbeuren 1813-16.
 Franz, G./Fuchs, W. P./Merx, O. (Hg.): Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland, 2 Bd., Leipzig 1923-34.
 Hoyer, S./Rüdiger, B. (Hg.) 1975: An die Versammlung gemeiner Bauernschaft. Eine revolutionäre Flugschrift aus dem Deutschen Bauernkrieg (1525), Leipzig.
 Laube, A./Seiffert, H. W. (Hg.) 1975: Flugschriften der Bauernkriegszeit, Berlin.
 Luther, M.: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 63 Bde., Weimar 1883-1987 (zitiert als Luther WA).
 Melanchthon, P.: Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia, hg. v. K. G. Bretschneider/H. E. Bindseil, 28 Bde., Halle/Braunschweig 1834-60, Nachdr., New York 1963 (zitiert als CR).
 Melanchthon, P.: Werke in Auswahl, hg. v. R. Stupperich, Gütersloh 1951 (zitiert als Melanchthon WA).
 Müntzer, T.: Politische Schriften, Manifeste, Briefe 1524/25, hg. v. M. Bensing/B. Rüdiger, Leipzig 1970 (zitiert als PSMB).
 Scott, T./Scribner, B. (Hg.) 1991: The German Peasants' War. A History in Documents, New Jersey.
 Thomasius, C.: Historia juris naturalis, Halle 1719 (Nachdr. Stuttgart 1972).

Sekundärliteratur

- Blickle, P. 1981: Die Revolution von 1525, München.

- Friedeburg, R. von 2002: Civic Humanism and Republican Citizenship in Early-Modern Germany, in: Q. Skinner/M van Gelderen (Hg.): *Republicanism. A shared European Heritage*, Cambridge, 127-145.
- Friedeburg, R. von 2005: The Making of Patriots. Love of Fatherland and Negotiating Monarchy in Seventeenth-Century Germany, in: *Journal of Modern History* 77, 881-916.
- Kaltenborn, C. von 1848: *Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des ius naturae et gentium sowie der Politik im Reformationszeitalter*, Leipzig.
- Kathe, H. 2002: *Die Wittenberger philosophische Fakultät 1502-1817*, Köln.
- Kisch, G. 1967: *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin.
- Kusukawa, S. 1995: *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melanchthon*, Cambridge.
- Kusukawa, S. 1997: *Vinculum concordiae. Lutheran Method by Philip Melanchthon*, in: D. A. Di Liscia/E. Kessler/C. Methuen (Hg.): *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature*, Aldershot, 337-354.
- Methuen, C. 1998: Zur Bedeutung der Mathematik für die Theologie Philipp Melanchthons, in: G. Frank/S. Rhein (Hg.): *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*, Sigmaringen, 85-103.
- Scattola, M. 1999: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht*, Tübingen.
- Shoenberger, C. G. 1979: Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority, in: *Journal of the History of Ideas* 40, 3-20.
- Sreenivasan, G. P. 2001: The Social Origins of the Peasants' War of 1525 in Upper Swabia, in: *Past and Present* 171, 30-65.
- Stayer, J. M. 1991: *The German Peasant's War and Anabaptist Community of Goods*, Montreal.
- Strauss, G. 1986: *Law, Resistance, and the State. The Opposition to Roman Law in Reformation Germany*, Princeton.

Frankreich im Zeitalter der Religionskriege: Jean Bodin

Ada Neschke-Hentschke

1. Bodin und der politische Aristotelismus

1.1 Das Ziel der *Six livres de la République*

Der Titel des Werkes von Jean Bodin *Les six livres de la République* enthält den tradierten Ausdruck der *res publica*, der auf die antike Bürgergemeinschaft verweist. Der Leser des Werkes sieht sich jedoch zu seinem Erstaunen dem Faktum gegenüber, dass Bodin diesem Ausdruck nicht nur einen neuen, sondern einen konträren Begriffsinhalt zuweist: Die traditionelle Interpretation der *res publica* als »Bürgergemeinschaft« muss der Deutung Bodins weichen, die die *res publica* mit der den Untertan und den öffentlichen Raum regierenden absoluten Monarchie gleichsetzt.

Das Werk Bodins bildet daher eine entscheidende historische Zäsur. Es beendet die antike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Tradition des Republikanismus und Konstitutionalismus, dessen eine Wurzel in der politischen Theorie des Aristoteles zu finden ist.¹ Zu diesem revolutionären Ergebnis gelangt Bodin, indem er die Begriffe und Doktrinen der zeitgenössischen Rechtswissenschaft in die politische Philosophie einführt, d.h. die Kategorien der praktischen Philosophie und des Handelns durch die Kategorien der Rechtswissenschaft ersetzt. Dennoch will Bodin sein Werk als Beitrag zur politischen Philosophie verstanden wissen; darauf verweist eben der Titel des Werkes. Mit den *Sechs Bücher über die Republik* knüpft Bodin an die antike heidnische politische Philosophie an, deren letzter Autor, Cicero, ebenfalls *Über die Republik* geschrieben hatte.² Ferner zirkulieren zur Zeit Bodins humanistische Kommentare zur aristotelischen Politik unter der Überschrift: *Aristotelis octo libri de re publica*.³ Bodins Titel knüpft daher ausdrücklich zugleich an die Tradition des frühneuzeitlichen Aristotelismus an, der in der mittelalterlichen und humanistischen Kommentierungsliteratur seinen Niederschlag gefunden hatte.⁴

¹ Zu beiden Begriffen s.u. 204.

² Dieses Werk war zwar verloren, aber in seinen Hauptthesen bekannt, da sich Augustin im 19. Buch seines *Gottesstaates* mit Cicero auseinandersetzt. Vgl. Neschke-Hentschke 2003, 58-64.

³ Vgl. Martianus Rota: *Aristotelis Stagiritae Politicorum*.

⁴ Vgl. in diesem Band die Beiträge von Miethke, Gregorio, Brieskorn und Dauber.

In einer Geschichte des politischen Aristotelismus darf somit Bodins Werk nicht fehlen: Es liefert in der Form einer sachlich begründeten Kritik die stärksten Einwände, die man im 16. Jahrhundert gegen Aristoteles und seine Anhänger machen konnte. Bodins Auseinandersetzung mit Aristoteles läuft darauf hinaus, das aristotelische Staatsmodell außer Kraft zu setzen und an seiner Stelle den frühneuzeitlichen Obrigkeitsstaat, dessen Verfassung in der absoluten Monarchie besteht, zu propagieren.

Ein Indiz für diesen Umbruch stellt die Terminologie Bodins dar. In seinem Werk alternieren die Ausdrücke Republik (*république*) und Staat (*état*) laufend.⁵ Das Phänomen zeigt an, dass das Werk ein Schwellenwerk ist: Hier überschreitet das europäische Denken die Grenze von den antiken und vor-modernen Formen politischer Gemeinschaften zum modernen Staat.⁶

1.2 Konstruktion und Ziel der Schrift Bodins⁷

Die hohe Frequenz der Hinweise auf Aristoteles⁸ lässt sich darauf zurückführen, dass Bodin den Stagiriten bewusst als »Reibungsfläche« gewählt hat. Der Bezug zu Aristoteles ergibt sich zunächst daraus, dass es beiden Denkern um dieselbe Sache geht, d.h. um die politische Gemeinschaft (*polis*, *res publica*, *république*, *état*); jedoch hat Bodin diesen Bezug auch formal dadurch sichtbar gemacht, dass er die gemeinsame Sache in gleicher Reihenfolge behandelt. In der Tat entspricht der Aufbau von Bodins Werk im Umriss dem Aufbau des aristotelischen Politiktraktates, wie er in der handschriftlichen Tradition überliefert war und von den frühneuzeitlichen Editionen übernommen wurde.⁹ Auf einen analytischen Teil, der das Verhältnis von Staat und Familie, Staat und Bürger, untersucht (*Politik* I und III; *SLR* I), folgt die Abhandlung über die Staatsformen (*Politik* III-IV; *SLR* II-III). Die analytisch-synchrone Betrachtungsweise wird dann durch die Frage der Genese und Entwicklung fort-

⁵ B. Wimmer hat dieses Phänomen sichtbar gemacht, indem er jeweils in der Übersetzung angibt, ob Bodin »état« oder »république« benutzt.

⁶ Es sei hier angemerkt, dass wir zwecks Vereinfachung der Interpretensprache in der Regel den Ausdruck »Staat« verwenden, den wir als Gattungsname jedweder souveräner politischer Gemeinschaft behandeln: er umfasst daher die griechische Polis, die römische Republik, das römische Imperium, das mittelalterliche Imperium und den modernen Territorialstaat. Bodin ist der erste, der Letzteren zu denken unternimmt, da Frankreich früher als jeder andere Staat auf dem Kontinent aus den feudalen Verhältnissen herausgewachsen war.

⁷ Wir zitieren Bodins Schrift mit *SLR*, gefolgt vom Buch (I), Kapitel (1) und der Seitenzahl der deutschen Übersetzung (d 1), wenn nötig gefolgt von der Seitenzahl der französischen Ausgabe von 1583 (Nachdr. 1977) mit (f) unterschieden.

⁸ Vgl. den Nachweis im Index von B. Wimmers Übersetzung. Die Kritik Bodins an Aristoteles behandelt zuerst Weber 1976.

⁹ Zu den Aristoteles-Editionen vgl. Cranz 1971.

gesetzt (*Politik* V und VI; *SLR* IV-V), schließlich das Ganze von der Behandlung der idealen Verfassung gekrönt (*Politik* VII-VIII; *SLR* VI, besonders VI, 4-6). Der Traktat des Aristoteles stellt somit Bodin das formale Muster bereit, wie eine Abhandlung über den Staat auszusehen hat; hierin ist Bodin ein *comes Aristotelis*. Gerade die Wahl der gleichen Themen in der gleichen Reihenfolge macht aber die *Abweichung* Bodins in der Behandlung dieser Themen besonders deutlich. Es darf vermutet werden, dass Bodin diese Strategie gewählt hat, weil er damit ein gebildetes Publikum in Frankreich erreichen konnte.

Bezüglich der Rezeption der aristotelischen *Politik* in Frankreich *vor Bodin* ist daran zu erinnern, dass diese Schrift des Stagiriten hier – im Unterschied etwa zu England¹⁰ – schon früh, d.h. in den Jahren 1370-77 von Nicolas d'Oresme im Auftrag des französischen Königs Karl V. ins Französische übersetzt worden war.¹¹ So konnte Bodin die Kenntnis dieses Textes auch bei einem nur gebildeten, nicht schon gelehrten, lateinlesenden Publikum voraussetzen. In der Tat wollte Bodin, dass sein Werk von jedermann, der die französische Sprache beherrschte und *lesen* konnte, zur Kenntnis genommen würde. Die Wahl des Französischen geht daher auf eine überlegte Strategie Bodins zurück, der sich im Vorwort des Werkes auf Platons Bild vom Staatsschiff bezieht, das im Sturm einen starken Ratgeber braucht. Bodin stellt sich seinem Publikum als einen Passagier vor, der in der Not Rat weiß.¹² Als solcher schreibt er als Untertan des französischen Königs für die Untertanen des Königs, um ihnen den Respekt vor dem Kapitän nahe zu bringen, den dieser laut weltlicher und göttlicher Ordnung verdient:

Da es auf Erden nichts Höheres gibt als die souveränen Fürsten und weil sie von Gott als seine Stellvertreter berufen sind, den übrigen Menschen zu gebieten, muss man sich ihres Rangs bewusst sein, um ihrer Majestät in aller Ergebenheit die ihr gebührende Achtung und Ehrerbietung zu erweisen und ihnen in Gedanken und Worten jegliche Ehrerbietung entgegenzubringen. Wer nämlich seinen souveränen Fürst schmäht, der schmäht Gott, dessen Ebenbild auf Erden er ist. Deshalb sprach Gott zu Samuel, von dem das Volk einen neuen Fürsten gefordert hatte: »Nicht Dich haben sie verstoßen, sondern mich verwerfen sie.«¹³

Erst zehn Jahre später (1586) veröffentlicht Bodin seine eigene lateinische Übersetzung des Werkes, um auch die gelehrte Öffentlichkeit des Kontinents zu erreichen, d.h. die Humanisten und Rechtsgelehrten. In Frankreich hatten sich als Kommentatoren der aristotelischen Schrift Jacques Lefèvre d'Estaples

¹⁰ Luscombe 1996.

¹¹ D'Oresme: *Le livre des Politiques d'Aristote*. Dazu grundlegend Babbitt 1985, in diesem Band Gregorio.

¹² *SLR* Vorwort, d 93, f aij.

¹³ *SLR* I, 10, d 284, f 212.

und Louis le Roy ausgezeichnet.¹⁴ Ihre Schriften folgten nicht den älteren italienischen Kommentaren, die, wie z.B. L. Martianus Rota, den politischen Aristotelismus im Geiste des Thomismus zu erneuern suchten.¹⁵ Im Gegenteil, auf Le Roy haben die Lehren Machiavellis einen großen Einfluss ausgeübt.¹⁶ Machiavelli aber ist der zweite Schatten, gegen den Bodin kämpft.¹⁷ Die *Six livres de la République* stellen somit den großangelegten Versuch dar, den zwei herausragenden Strömungen politischer Ideen entgegenzutreten. Bodin möchte verhindern, dass das ältere, von Aristoteles geprägte Staatsverständnis durch den Machiavellismus ersetzt wird. Zugleich geht es ihm darum, dieses ältere Staatsverständnis gründlich zu erschüttern. Seine Anstrengungen waren erfolgreich: Bodin bahnte der aufkommenden absoluten Monarchie den Weg und brachte die Verteidiger der alten republikanischen Ideen im Gefolge des Aristoteles auf die Seite der Verlierer.

1.3 Die Voraussetzungen von Bodins Aristoteleskritik

Bodins Kritik an Aristoteles entspringt aus zwei Quellen: seinem durch ausge dehnte Studien erworbenen Kenntnisstand und seiner tief verankerten Überzeugung von der Korruption des Menschen.

Der intellektuelle Horizont Bodins

Betrachtet seien zunächst die Kenntnisse Bodins. An erster Stelle muss man die Vertrautheit des Humanisten Bodin mit dem Text des Stagiriten feststellen; dieser ist Bodin bis in den Wortlaut stets präsent. Für Bodin besteht einer der Mängel des Aristoteles darin, viel zu knapp zu sein, viele Fragen gar nicht behandelt zu haben.¹⁸ Einen anderen Mangel des Stagiriten bildet für Bodin dessen offene Gegnerschaft zu Platon, aus der bisweilen Unklarheiten,¹⁹ häufiger aber Ungerechtigkeiten gegenüber Platon entstehen.²⁰ Grundsätzlich geht es jedoch dem Juristen und Staatsdenker aus Anger darum zu zeigen, dass Aristoteles *irrt*. Auf welche Grundlage aber stützt Bodin die Feststellung vom Irrtum des Stagiriten? Diese Frage zu beantworten verlangt, die vier Quellen zu unterscheiden, die Bodins enzyklopädisches Wissen speisen.

Die erste Quelle bildet sein humanistisches Wissen, das sich auf die Schriften der Alten, vor allem auf die Historiographen und politischen Denker der

¹⁴ Faber Stapulensis: *Introductio in Politicā*; Le Roy: *Les Politiques d'Aristote*.

¹⁵ Martianus Rota: *Aristotelis Stagiritae Politicorum*.

¹⁶ Zu Le Roy vgl. Guillemain 1976, 167-168; zu Stapulensis vgl. Stegmann 1973, 303-312.

¹⁷ Zu Bodin und Machiavelli vgl. Weber 1985, 231-239; ferner Barcia 1997, 350-354.

¹⁸ *SLR* I, 10, 284.

¹⁹ *SLR* I, 1, 104.

²⁰ *SLR* II, 1, 330.

Antike stützt. Ferner hat Bodin intensiv das Studium der Universalgeschichte betrieben; es hat ihm einen weiten, die Welt umspannenden Horizont und damit die Kenntnisse aller jeweils gewesenen politischen Zustände (der ferne Osten inklusive) vermittelt.²¹ Die entscheidende Grundlage des Wissens Bodins bildet dagegen die französisch-humanistische Rechtswissenschaft (der *mos gallicus*), die das Studium des römischen Rechts neuen Kriterien unterworfen hatte.²² Letztlich aber versteht sich Bodin auch als Philosoph und Platoniker. Die Platonische Philosophie liefert ihm einmal das Instrument der Dialektik und der Definitionen, die das theoretisch systematische Gerüst des Werkes bildet. Hier ist Bodin Schüler von Pierre Ramée, der die Platonische Dialektik als Definitionskunst erneuert hat.²³ Platons Philosophie bietet ihm aber auch den großen onto-theologischen Rahmen, ohne den seine Souveränitätslehre unverständlich bleiben muss. Dabei hat Bodin seinen Platon mit den Augen Augustins und Marsilio Ficinos gelesen, d.h. ist einer neuplatonisch-christianisierenden Interpretation Platons verpflichtet. In dieser Tradition stehend konzipiert Bodin das Universum als ein hierarchisch aufgebautes Ganzes, das unter Gott als seinem absoluten Souverän steht. Gott liefert daher das Modell echter Herrschaft.²⁴

Bodins politische Anthropologie

Bodins intellektuelles Rüstzeug erlaubt es, argumentativ Aristoteles' Theorien aus den Angeln zu heben. Es dient ihm als Mittel, seine Gegnerschaft zu dem Stagiriten sachlich zu begründen. Letztere speist sich jedoch aus tieferen Wurzeln als bloßen Kenntnissen und Argumenten. Bodins Staatstheorie, wie jede anspruchsvolle politische Doktrin, beruht auf seiner politischen Anthropologie, die allerdings im Unterschied zu Hobbes nicht systematisch entwickelt wird. Bodin stimmt mit dem späten Augustin und mit den Reformatoren Luther und Calvin darin überein, dass die Natur des Menschen zutiefst verdorben ist und einer starken Zwangsgewalt bedarf, die ihm eine, dieser seiner Natur fremde, aber heilsame Ordnung einprägt. Damit stellt sich Bodin diametral der aristotelischen Auffassung entgegen, dass die Natur des Menschen vernünftig, gut und daher imstande sei, ohne Zwangsgewalt ein Gemeinwesen zu gründen. Bodins Anthropologie verbirgt sich in seinem Gründungsmythos des Staates und wird dort näher zu betrachten sein.²⁵

Im Folgenden wird es darum gehen, Bodins Rolle als den schärfsten Widersacher des Stagiriten (und seiner frühneuzeitlichen Anhänger) *auf der Ebene der politischen Theorie* aufzuzeigen. Daher konzentrieren wir unsere Analysen auf

²¹ Seine berühmte *Methodus* zur Geschichtsschreibung ist ein Epochewerk im Studium der Geschichte. Vgl. dazu Franklin 1963; Couzinnet 1996 und 1997; Muhlack 1991 passim.

²² Bodin und das Recht behandeln Franklin 1963; Giesey 1973; Reulos 1973.

²³ Zum Ramismus Bodins vgl. McRae 1955 und Desan 1987.

²⁴ Vgl. Couzinnet 1990.

²⁵ Siehe unten S. 204: *Der Ursprung der Staatsgewalt*.

das Herzstück der politischen Philosophie Bodins: seine Staatsdefinition. Diese Wahl bringt es mit sich, drei zentrale Begriffe Bodins zu erläutern: neben dem des Staates selber (*république*) den des Souveräns (*souverain*) und des Untertanen (*sujet*). Diese Begriffe bilden zweifellos den Kern der Staatslehre Bodins und erlauben es daher, die Kriterien sichtbar zu machen, denen gemäß Bodin den politischen Aristotelismus kompromisslos zu verwerfen sucht.

2. Staat, Souveränität, Untertan und Bürger zwischen Bodin und Aristoteles

2.1 Der Staat (*république*)

Die Definition des Staates (état – république)

Hier sei Bodins Staatsdefinition in ihren zwei ersten Fassungen wiedergegeben:

La république est un droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine.²⁶

Res publica est legitima plurium familiarum ac rerum inter se communium cum summa potestate gubernatio.²⁷

Unter dem Staat (*république*) versteht man die am Recht orientierte, souveräne Regierungsgewalt über eine Vielzahl von Haushaltungen und das, was ihnen gemeinsam ist.²⁸

Bodins Staatsdefinition folgt den formellen Regeln der ramistischen Dialektik, gemäß derer eine Definition nur essentielle Elemente enthalten darf, d.h. solche, die eine Sache von jeder anderen Sache unterscheiden und damit eine echte Spezies erzeugen. Insbesondere soll sie die vier »Ursachen« des Aristoteles aufzeigen.²⁹ Diesem Gesichtspunkt folgend geht Bodin von der Gattung »Regierungsgewalt« (*gouvernement*) aus und unterscheidet innerhalb der Gattung die *species* »Staatsgewalt« (*république*) von der *species* »Haushaltsgewalt« (*ménage*); denn auch der Haushalt gehört in die Gattung »Regierungsgewalt«:

Unter Haushalt versteht man eine rechtmäßige *Regierungsgewalt* über die dem Familienoberhaupt zum Gehorsam verpflichteten Untertanen und das, was ihnen gehört.³⁰

²⁶ SLR I, 1, f 1.

²⁷ Version der ersten lateinischen Übersetzung von 1586.

²⁸ SLR I, 1, d 98.

²⁹ Zur *Dialectica* des Pierre Ramée (Petrus Ramus) vgl. McRae 1955; Desan 1987, 65–89.

³⁰ SLR I, 2, d 105. Ich setze »Regierungsgewalt« kursiv, da Wimmer hier *gouvernement* mit »Herrschaft« übersetzt, was jedoch verschleiern würde, dass *gouvernement* die gemeinsame Gattung bildet.

Die Definition enthält die drei Hauptmerkmale des Staates: die Regierung als die Form des Staates (*causa formalis*), die Souveränität als die *causa efficiens*, die Familien in einer Vielzahl³¹ und die den Familien gemeinsamen Sachen als die *causa materialis*. Man könnte das »Recht« (*droit*) als viertes Element nennen; dem aber kommt Bodin zuvor, indem er augenblicklich nach der Mitteilung der Definition unterstreicht, dass eine souveräne Gewalt, die nicht am Recht orientiert ist, keinen Staat, sondern, dem Wort Augustins folgend, nur eine Räuberbande darstellt.³² Mit anderen Worten, hier liegt gar keine »Regierung« (*gouvernement*) vor. Der Ausdruck »am Recht orientierte Regierungsgewalt« bildet somit eine gedankliche Einheit; sie zeigt die Grundlage *aller* echten Regierungen (*gouvernement*) auf.³³

Gegenüber seiner Definition erweist sich für Bodin die »Definition der Alten, d.h. hier ungenannt die des Aristoteles, als null und nichtig:

Die Alten nannten daher Staat (*république*) eine gesellschaftliche Verbindung von Menschen, die sich zusammen finden, um ein Leben in Wohlstand und Glückseligkeit zu führen. Diese Definition enthält aber einerseits Überflüssiges und entbehrt andererseits Notwendiges. Denn die drei Hauptkriterien, nämlich die Familie, die Souveränität und das, was in einem Gemeinwesen der Gemeinschaft gehört, fehlen in ihr, während umgekehrt der Begriff der Glückseligkeit, so, wie ihn die Alten verstanden, entbehrlich ist.³⁴

Bodin polemisiert hier gegen das Herzstück der aristotelischen Lehre, die die Polis als τελεία κοινωνία definiert; das ist die *communitas perfecta* der scholastischen und humanistischen Kommentatoren wie etwa Thomas und Victorius.³⁵ In der Tat hatte der Stagirit die Polis als eine spezifische Form der Gattung »Gemeinschaft« dadurch kenntlich gemacht, dass er sie am Kriterium ihrer Zielsetzung, d.h. der wirtschaftlichen und sittlichen Autarkie qua *causa finalis*, von den unvollkommenen Gemeinschaftsformen der Familie und des Dorfes abgegrenzt hatte.³⁶ Dieses Vorgehen des Stagiriten macht deutlich, was es heißt, dass die Theorie der Polis einen Teil der *praktischen* Philosophie bildet; denn es geht um die gemeinschaftsbildende, am Guten orientierte *Pra-*

³¹ Genau genommen die Minimalzahl von drei Haushalten (*SLR* I, 2, d 109, f 13).

³² *SLR* I, 1, d 98-99.

³³ Zur Bedeutung der »Regierung« als Einheitsmacht vgl. Neschke-Hentschke 2003, 267-271.

³⁴ *SLR* I, 1, d 100.

³⁵ Vgl. Thomas in Martianus Rota: *Aristotelis Stagiritae Politicorum*, 1: »[...] communitates cum diversi sunt gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientiam vitae humanae. Unde est inter omnes communitates humanas ipsa perfectissima.« Im gleichen Sinn noch Victorius: *Commentarii in VIII libros Aristotelis*, 10-11.

³⁶ Aristoteles: *Politik* I 2, 1252a24-b3.

κίς des Menschen; das »Gute« ist vorerst eine Kategorie des Handelns, da es dessen Ziel bildet.³⁷

Aristoteles' Definition beruht einerseits auf seinem vorausgesetzten Begriff der »Gemeinschaft« (κοινωνία),³⁸ ferner auf der historischen Anschauung, dass sich *in illo tempore* freie und gleiche Menschen zwecks eines gemeinschaftlich verfolgten Zieles zusammenfanden und ihrer Verbindung zielentsprechend eine politische Form, eine Verfassung, gaben:

Da es sich aber traf, dass viele Menschen da waren, die in ihrer Tüchtigkeit einander glichen, blieben sie nicht mehr unter der Königsherrschaft, sondern suchten eine gewisse Form der Gemeinsamkeit und gaben sich deshalb eine Verfassung (ἐξήτουν κοινόν τι καὶ πολιτείαν καθίστασαν).³⁹

Bekanntlich erhält bei Aristoteles die so begründete politische Gemeinschaft ihre bestmögliche Form, dass alternierend eine jeweilige Gruppe von Mitgliedern der Gemeinschaft die öffentlichen Angelegenheiten im Rat bzw. im Gericht bzw. als gewählte Beamte verwalten. Diese Gruppe wird als »Bürger« (πολίται – »Aktivbürger«) definiert und die entsprechende Verfassung heißt die πολιτεία, d.h. sie ist als *species* (»Bürgerverfassung«) identisch mit dem Gattungsbegriff (»Verfassung«).⁴⁰ Den Gattungsbegriff πολιτεία definiert Aristoteles als die Regelung der politischen Herrschaft (ἀρχή);⁴¹ die spezifische »bürgerverfasste Herrschaft« (πολιτικὴ ἀρχή) kann nur, wegen der Gleichheit der von der Herrschaft Betroffenen, die alternierende Herrschaft zum Zweck des guten Lebens sein.⁴²

Ich nenne – im Sinne eines epochenübergreifenden Idealtyps – dieses Modell das *republikanische* Modell der politischen Gemeinschaft.⁴³ Es beinhaltet, dass die Bürger sich eine Verfassung, d.h. Gesetze geben, denen, auf Grund allgemeiner Zustimmung, sich alle unterwerfen, so dass die Regierenden über

³⁷ Aristoteles: *Politik* I 1, 1252a1-7.

³⁸ Dazu jetzt Gregorio 2008.

³⁹ Aristoteles: *Politik* III 15, 1286b11-13. Der Vorgang, von Aristoteles an den Anfang der Entwicklung der Polis projiziert, wiederholte sich jedoch immer wieder in den zahlreichen griechischen Koloniebildungen. Daher nimmt Platon diese Situation der Gründung einer Polis zum Modell seiner *Nomoi*. Theoretisch fasst ihn Cicero in seine berühmte Staatsdefinition der *res publica* (s.u.).

⁴⁰ Zum Verhältnis beste Realität und Gattung vgl. Neschke-Hentschke 2004, 142ff.

⁴¹ Aristoteles: *Politik* III 6, 1278b8-10; *Politik* IV 1, 1289a15. Zum Weiterleben dieser Definition vgl. Stourzh 1975.

⁴² Aristoteles: *Politik* I 7, 1255b16-20; III 9, 1280a25ff.; 1280b23ff.

⁴³ Dieser mein Sprachgebrauch orientiert sich an Kant, nicht an Pagdens Typologie der politischen Diskurse (vgl. Pagden 1989). Pagden fasst naturrechtliches Denken und politischen Aristotelismus zusammen und grenzt diese Einheit vom »civic humanism« oder »classical republicanism« ab. Diese Einteilung ist hinsichtlich der Quellenlage unzutreffend. Vgl. auch die Kritik von Hankins 2000.

freiwillig Regierte (ἐκούσιοι, *voluntarii*) herrschen⁴⁴ und verpflichtet sind, sich an das Gesetz zu halten. Der Republikanismus fällt, sofern das Gesetz auch *alle Regierenden* bindet, mit dem Konstitutionalismus zusammen. Dabei ist es gleichgültig, ob die konstituierende Versammlung eine Herrschaft aller, weniger oder eines einzigen wählt.⁴⁵ Die klassische Formulierung des republikanischen Modells wird dem Staatsmann Cicero verdankt:

Es ist die öffentliche Sache die Sache des Volkes, Volk aber ist nicht jede beliebige Menschenansammlung, sondern eine solche, die sich auf Grund der Übereinstimmung über das Recht und zum Zweck, die Vorteile der Gemeinschaft zu teilen, zusammengefunden hat.⁴⁶

Die *res publica* kann gemäß Cicero nur die *res populi* sein. Der *populus* ist das Staatsvolk, das sich durch den *consensus iuris*, d.h. die *Übereinstimmung aller*, eine Rechtsform (*iūs*) gibt. In Rom besteht diese nicht, wie in Griechenland, in der geschriebenen Verfassung, sondern vor allem im Rechtsschutz, der allen römischen Bürgern gewährleistet wird, sowie in den allen bekannt gemachten Einzelgesetzen (*leges*). Noch Kant, in der Schrift *Zum ewigen Frieden*, nennt dieses Modell ein *republikanisches* und erblickt in ihm die konkrete Freiheit des Individuums, d.h. »die Befugnis keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können.«⁴⁷

Das republikanische Modell impliziert eine politische Anthropologie, denn es geht von dem Vorhandensein rationaler, konsensfähiger und -bereiter Menschen aus. Aristoteles macht diese Voraussetzung explizit, wenn er den historischen Vorgang der Bildung der ersten, durch eine Grundordnung (πολιτεία) rechtlich verfassten Polis von dem Auftreten einer Gruppe »Gleicher« und »Guter«, d.h. sozialer und rationaler Wesen, abhängig macht.

Da es sich aber traf, dass viele Menschen da waren, die in ihrer Tüchtigkeit einander glichen, blieben sie nicht mehr unter der Königsherrschaft, sondern suchten eine gewisse Form der Gemeinsamkeit und gaben sich deshalb eine Verfassung.⁴⁸

⁴⁴ Vgl. so schon Platon: *Nomoi* VIII, 832b10-c10; ferner unten S. 209ff. zur »Souveränität des Gesetzes«.

⁴⁵ So schon Platon im *Politikos*, 300e7-301b2. Diese Passage stellt die Geburtsstunde des »Rechtsstaatesgedankens« dar.

⁴⁶ Cicero: *De re publica* I, 25.39: »Est igitur res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus«.

⁴⁷ Kant: *Zum ewigen Frieden* (Akademie-Ausgabe VIII, 350 Anm.).

⁴⁸ Siehe oben Anm. 39. Diese selbe Voraussetzung begründet die Vertragstheorie des F. Suárez, der das Vorhandensein gleicher, freier und rationaler Wesen zum Grund der ersten Staatenbildung als »natürlicher« Demokratie macht.

Daher ist bei Aristoteles die Polis von »Natur« in dem teleologischen Sinne, dass sich in ihm die rationale und soziale »Natur« des Menschen, d.h. seine spezifische Artform (εἶδος) vollenden kann.⁴⁹

Diesem Modell entgegentretend schlägt Bodins Staatsdefinition vor, den Staat *nicht* von einem ihn begründenden Staatsvolk zu denken und aus ihm die »Macht« herauswachsen zu lassen, sondern von dem Vorhandensein einer Regierungsgewalt abhängig zu machen – ihr Ursprung bleibt zunächst ungeklärt. Das Volk, das hier nur in vereinzelt Familien auftaucht, ist nicht Subjekt, sondern Objekt der Gewalt, es wird nur regiert, regiert nicht selber. Ferner bilden die Familien keine Gemeinschaft; ihre Verbindung beruht auf keiner Übereinstimmung der Einzelwillen in einem »Gemeinsamen« (κοινόν τι) oder einem *consensus*, sondern auf einem gemeinsamen Besitz (*res communes*).

Dass Bodin von Haushalten spricht, hat manche Interpreten veranlasst, eine Anknüpfung an Aristoteles zu sehen; denn Bodin hätte auch von einer Regierung über die Stände und Korporationen sprechen können.⁵⁰ Wenn Bodin hier vom Haushalt spricht, so hat er nicht den griechischen οἶκος vor Augen, sondern die römische *familia*; das Wort *ménage* übersetzt *familia*. Diese Wahl ist gut begründet; denn die *familia* stellt für den Juristen Bodin den Sitz des Privateigentums (*dominium*) dar, der durch das römische Privatrecht streng geregelt ist. Sie bildet ferner den Raum, wo sich die persönliche Sphäre des Bürgers entfaltet (*res privata*). Von ihr grenzt Bodins Definition die »Dinge« (*res*) ab, die die Familien gemeinsam haben: Das sind z.B. der Wohnort, die natürlichen Ressourcen des Landes, die gemeinsamen Verteidigungsarchitekturen etc.⁵¹ Auf den gemeinsamen Dingen beruht der *öffentliche Raum*. Die *res publica* (Singular) wird durch die *res publicae* (Plural) ersetzt. Aus dem gemeinsamen Anliegen wird der Gemein- oder öffentliche Besitz!⁵²

Für Bodin gilt somit, dass sich der Staat durch drei Elemente auszeichnet: das Vorhandensein einer souveränen, am Recht orientierten Regierungsgewalt, Familien, die dem Privatrecht unterliegen und ein öffentlicher, gemeinsamer Raum; beide Bereiche bedürfen einer Verwaltung. Dabei muss unterstrichen werden, dass in der Abgrenzung des Staates von der Familie nicht der Begriff der souveränen Regierung ausschlaggebend ist – denn gemäß Bodin übt der *pater familias* wie im römischen Recht eine quasi-souveräne Regierung über seinen Haushalt aus – das Kriterium, das den Regierungschef des Staates von dem der Familie trennt, ist das Vorhandensein des öffentlichen Raumes:

Zur Souveränität hat jedoch etwas hinzukommen, was der Allgemeinheit gehört und öffentlich ist. Etwa öffentliche Güter, ein Staatsschatz [...], Lohn und Strafe, und ähnliche Dinge, die die Eigenheit haben, der Allgemeinheit zu

⁴⁹ Aristoteles: *Politik* I 1, 1253a1-18 (auch *Nikomachische Ethik* I 5, 1097b11).

⁵⁰ Dennert 1973, 215-220.

⁵¹ *SLR* I, 2, d 110.

⁵² *SLR* loc. cit.

gehören [...]. Denn von Staat (*république*) kann keine Rede sein, wo es keine öffentlichen Einrichtungen gibt.⁵³ (Hervorhebung A.N.)

In diesem Zug zeigt sich der neue Hintergrund des Territorialstaates. Der sich als Gemeinschaft konstituierende Personalverband wird durch ein Volk ersetzt, das sich ein Territorium und die dazu notwendigen Elemente der Verwaltung – dazu gehört auch das gemeinsame Recht – teilt. Woher dieses Recht und das Gemeinsame allerdings stammt, bleibt offen. Soweit diese Dinge aber vorhanden sind, bedürfen sie laut Bodin einer ordnungsgemäßen Verwaltung: Diese wird der souveränen Regierungsgewalt anvertraut. Der moderne territoriale Verwaltungsstaat, den die französische Monarchie zur Zeit Bodins in die Wege zu leiten sich anschickte, findet hier seine theoretische Begründung.⁵⁴

Nun kennt auch Aristoteles (wie überhaupt die antike Polis) den Gemeinbesitz,⁵⁵ ihn verwalten die Organe der Polis, der Rat der Bürger und die Beamten, also die Aktivbürger, die sich aus den Haushaltsvorständen rekrutieren. Bodin dagegen übergibt ihn dem Träger der Souveränität. Das zieht tiefgreifende Folgen für den Begriff des Bürgers nach sich. Worin diese bestehen, wird unsere Klärung des Begriffs der Souveränität ans Licht bringen.

Bevor wir auf den Begriff der Souveränität eingehen,⁵⁶ sei zunächst zusammengefasst, was die Analyse der Definition des Staates bei Bodin ergeben hat.

Bodins Staatsdefinition entleert den alten Begriff der *res publica*. Statt den »Staat« wie Aristoteles oder Cicero⁵⁷ aus einer gemeinsamen Sache und einem gemeinsamen Willen der zukünftigen Bürger herauswachsen zu lassen, wird der Staat als Regierungsgewalt einer souveränen Macht über einzelne Familien und den öffentlichen Raum definiert. Dadurch wird es möglich, wie schon einleitend unterstrichen wurde, die Kategorien der praktischen Philosophie (Handlungsziele, gemeinsamer Wille) durch Rechtskategorien zu ersetzen: denn »Familienoberhaupt«, »Privateigentum«, »öffentlicher Besitz«, »Souveränität« sind alles zur Zeit Bodins juristisch fixierte Begriffe, die insbesondere subjektive Rechte, Privilegien und Freiheitsspielräume bezeichnen. So versteht etwa Bodin unter Souveränität die zahlreichen Souveränitätsrechte, unter Familie alles, was das Privat- und Familienrecht regelt, insbesondere das Privateigentum (*dominium*), unter den *res publicae* das rechtlich definierte öffentliche Eigentum der Gemeinschaft, das sich sowohl vom Privateigentum der

⁵³ *SLR* I, 2, d 110.

⁵⁴ Vgl. dazu Barret-Kriegel 1985.

⁵⁵ Aristoteles: *Politik* VII 10: Aristoteles teilt das Territorium in Privateigentum und Gemeineigentum.

⁵⁶ Siehe unten S. 213ff.: *Souverän und Untertan*.

⁵⁷ Beide folgen Platon: *Nomoi* IV, 715b2-6: Eine Polis ohne ein »gemeinsames Gutes« bildet keine politische Gemeinschaft (πολιτεία), sondern eine Konfliktgruppe feindlicher Parteien (σασσιωτεία).

Familien wie vom Privateigentum des Souveräns, ist dieser als Fürst eine Einzelperson mit Privatsphäre, unterscheidet.

Die Kritik an Aristoteles ist hier also radikal: Gemäß Bodin ist es Aristoteles nicht gelungen, den Staat zu definieren. Denn das aristotelische Kriterium, das gemeinsame Gute oder Glück, hat das Gattungsmerkmal des Staates, eine am Recht orientierte souveräne *Regierungsgewalt* des öffentlichen Raums zu sein, nicht einmal erwähnt. Das einzige Verbindungsglied zwischen Bodin und Aristoteles besteht in der Familie, allerdings in einem Aspekt der Familie, den die Definition Bodins selber nicht expliziert: Beide Denker sehen in der Familie die biologische, sich durch Fortpflanzung perpetuierende Einheit, die das Fortleben des Staates garantiert.⁵⁸ Das unterscheidet die Einheit »Familie« von der Einheit »Korporation« und daher regiert die souveräne Gewalt bei Bodin nicht über die Korporationen, sondern über die Familie. Doch bedeutet bei Bodin die Familie darüber hinaus den Ort der privaten Freiheitssphäre und vor allem des Privateigentums des Untertan. Hier folgt Bodin der scharfen Trennung des römischen Rechts von *res privata* und *res publica* und den Schutzbestimmungen des Privateigentums.⁵⁹

Nun ist sich Bodin durchaus bewusst, mit seiner Streichung des Glücks als *definiens* des Staates gegen eine säkulare Tradition anzugehen. Daher widmet er, im Anschluss an seine Staatsdefinition, diesem Thema eine gesonderte Erörterung.⁶⁰ Sie läuft darauf hinaus zu zeigen, dass die Frage des Glücks nicht in die Definition des *Staates*, sondern erst in die der *Regierungsform* einer bestimmten *Verfassung* gehört. Dieses Argument macht von einer anderen radikalen und weittragenden Neuerung Bodins Gebrauch; denn sie wird Bodin erlauben, die ganze berühmte aristotelische Staatsformenlehre als Irrtum zurückzuweisen.⁶¹ Bodin unterscheidet nämlich drei Ebenen der Realität des Staates:

- Die oberste wird durch den *Staat (république)* selbst gebildet: Er bildet eine Spezies der Gattung »Regierungsgewalt«.

- Die zweite Ebene bilden die drei *Verfassungen* oder *Staatsformen (états de république)* Monarchie, Aristokratie und Demokratie – es gibt nur diese drei dank des Souveränitätsbegriffs.⁶²

- Die dritte Ebene besteht in der von dem jeweiligen Souverän gewählten *Regierungsform (forme de gouvernement)*: So kann ein Monarch demokratisch, eine Demokratie aristokratisch, eine Aristokratie demokratisch regieren!⁶³

Die Frage des Glücks gehört somit für Bodin nicht in die Definition des *Staates*, sondern in die Unterscheidung der Regierungsformen: Es geht um das

⁵⁸ Aristoteles: *Politik* III 3, 1276a34-b1; SLR I, 2, d 108.

⁵⁹ Zum Eigentum bei Bodin vgl. erhellend Euchner 1973.

⁶⁰ SLR I, 1, d 100-105.

⁶¹ So entwickelt Bodin seine Staatsformenlehre im 2. Buch in ständiger Kritik an Aristoteles.

⁶² SLR II, 1, d 320.

⁶³ SLR II, 2, d 337.

Ziel des Regierens als eines Handelns. So besteht dann in Bodins eigener idealen Staats- und Regierungsform, in der königlichen Monarchie, das Ziel des Königs, den öffentlichen Raum und die Untertanen so zu regieren, dass sich letztere in Sicherheit, Wohlstand und Frieden der Betrachtung des Universums und seines Schöpfers hingeben können. Bodin hat also durchaus gesehen, dass das Glück einem Bereich zugehört, der nicht durch formale Definitionen von Rechten, sondern nur durch Kategorien des Handels erfasst wird, eben durch das Regieren als zielgerichtetes Handeln. Der Staat selber erscheint hingegen nicht mehr als Produkt des Handelns, er fällt mit dem bloßen Vorhandensein einer Regierungsgewalt zusammen. Woher aber stammt diese Gewalt?

Auf diese Frage gibt der Gründungsmythos des Staates bei Bodin Auskunft; er lässt Bodins politische Anthropologie und deren theologisch-biblichen Kontext sichtbar werden, die als der tragende Grund von Bodins Definition anzusehen sind.

Der Ursprung der Staatsgewalt

Die Frage nach dem Ursprung der Staatsgewalt ist für Bodin ein kapitaless Problem, da von ihm partiell die Rechtsbindung des absoluten Herrschers (*legitima potestas*) abhängt.⁶⁴ In Bezug auf diese Frage irrten die Alten, unter ihnen Aristoteles:

Vernunft und natürliche Einsicht lassen uns vermuten, dass Macht und Gewalt der Anfang und Ursprung der Staaten gewesen sind. Würde uns dies nicht schon die Vernunft sagen, so ließe sich im Folgenden anhand des über jeden Zweifel erhabenen Zeugnisses der hervorragenden Geschichtsschreiber, als da sind Thukydides, Plutarch und Caesar, und anhand der solonischen Gesetze beweisen, dass die ersten Menschen keine grössere Ehre und Tugend kannten, als, um mit Plutarch zu sprechen, Menschen umzubringen, zu mas-sakrieren, auszurauben und zu unterwerfen [...].⁶⁵

Bodin greift zur Unterstützung dieser These auch auf die Bibel als zweite historische Quelle zurück und nennt den Nimrod der Bibel als den ersten Gewaltherrscher. Er fährt dann fort:

Daraus folgt, dass Demosthenes, Aristoteles und Cicero sich irrten, als sie der Ansicht Herodots folgten, der behauptet, im sogenannten heldischen Zeitalter seien die ersten Könige um ihrer Gerechtigkeit und Tugend willen gewählt worden.⁶⁶

⁶⁴ So ist die Tyrannis u.a. eine illegitime Staatsform, da sie aus einem *bellum iniustum* hervorgehen kann (SLR II, 2, d 339).

⁶⁵ SLR I, 6, d 159.

⁶⁶ SLR loc. cit.

Für Bodin bedeutet eine solche Behauptung nichts anderes, als dass Aristoteles verkannte, dass die Staaten aus »Macht, Gewalt, Geltungsdrang und Rachsucht entstanden«, die in Kriegen endeten, in denen die einen, d.h. »die Besiegten ihre Freiheit vollständig verloren«, während den Siegern nun mehr eine eingeschränkte Freiheit gegeben war, »als sie sich ihrem souveränen Oberhaupt zum Gehorsam verpflichteten«.⁶⁷

Der republikanische Gründungsmythos geht von der Freiheit und gleichen Tugend der Menschen aus; denn sie allein macht den gemeinsamen Willen möglich, in einer vom Recht geordneten Gemeinschaft der Gleichen zu leben.⁶⁸ Im absolutistisch monarchischen Gründungsmythos des Bodin ist dieselbe Freiheit aller der Grund des Krieges untereinander – Hobbes' Naturzustand wird diesen Gedanken aufnehmen. So entsteht der Staat durch die Befriedung der ständig sich bekämpfenden Menschen. Die Befriedung mittels der Waffengewalt bedeutet in Bodins Sicht einen gerechten Krieg; aus ihm entstand die Machtfülle des fürstlichen Souverän. Es sei hier im voraus bemerkt, dass Bodins Definition des obersten Souveränitätsrechtes als *potestas legis ferendae soluta legibus* vom Vorhandensein solcher Machtfülle ausgeht und sie durch die juristische Definition institutionell sichern will.

Was nun die Gründungsmythen der beiden Staatskonzeptionen angeht, bleibt die Frage, warum in dem einen und anderen Modell die Freiheit eine je ganz gegensätzliche Rolle spielt; denn im republikanischen Mythos ist die Freiheit die Ursache des Konsens der Bürger, im monarchisch-absolutistischen der Grund ihrer Konflikte. Diese Frage führt, was das monarchische Modell betrifft, notwendig zu einem christlichen, genauer augustinischen Bild des Menschen; letzteres wurde durch die Reformation, vor allem durch Luther neu aktualisiert und wirkt, in der Form einer politischen Anthropologie, direkt auf die Staatstheorie ein. Gemäß Augustin ist der Mensch nach dem Sündenfall nicht mehr imstande, die ihm von Gott verliehene Freiheit positiv zu gebrauchen: Gewalt (Kain und Abel) und Kriege sind die Folge. Der Sündenfall macht eine den Zwang einsetzende Regierung über die Menschen nötig.⁶⁹ Bodin ist ein intensiver Leser Augustins.⁷⁰ Exemplarisch kann man seine Schuld gegenüber Augustin leicht aufzeigen, wenn man daran erinnert, wie der Bischof von Hippo in den berühmten Kapiteln zum Frieden in seinem *Gottesstaat* den Frieden im Staat wie folgt beschreibt: »Der Frieden im Staat besteht in der Einmütigkeit der Bürger darüber, wer herrscht und wer gehorcht« (*Pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium*).⁷¹

⁶⁷ SLR I, 6, d 158f.

⁶⁸ Siehe oben S. 199 unser Zitat aus *Politik* III 15.

⁶⁹ Augustinus: *De civitate Dei* XIX 14. Vgl. Horn 1995, 115, und Burt 1997.

⁷⁰ Vgl. die zahlreichen Hinweise und Anleihen Bodins beim Bischof von Hippo gemäß dem Index von B. Wimmer.

⁷¹ Augustinus: *De civitate Dei* XIX 13.

Auch für Augustin zerfällt, wie bei Bodin, das Staatsvolk in die Befehlenden und die Gehorchenden. Der Staat ist der Ort, wo die einen einer Zwangsgewalt gehorchen, andere eine Zwangsgewalt ausüben. So zu verstehen verlangt Augustins prägnante Ausdrucksweise: *imperare* verweist auf das *imperium*, die Zwangsgewalt (*coercitio*) der römischen Magistrate *cum imperio*. Allerdings bleibt Augustin der republikanischen Tradition insofern verpflichtet, als er die Zweiteilung des Staates in die zum Zwang berechnigte Regierung und die Gehorchenden noch von einer Einmütigkeit (*concordia*) begleitet sein lässt. Der radikale Bruch Bodins mit dieser Tradition liegt genau in diesem Punkt:

Es zeigt sich also, dass das Wesen der souveränen Macht und absoluten Gewalt *vor allem* darin besteht, den Untertanen in ihrer Gesamtheit und *ohne ihre Zustimmung* die Gesetze vorzuschreiben.⁷² (Hervorhebungen A.N.)

Damit stellt sich die bedeutende Frage der Legitimierung solcher auferlegter Herrschaft. Sie besteht, wie Bodin immer wieder betont, darin, den Kriegszustand zu beenden und Ordnung und Frieden durch das Schwert und die Gesetze zu schaffen; im besten Fall, d.h. im Fall der königlichen Monarchie, geht es schließlich um die gerechte Ordnung und das Glück der Untertanen.⁷³ Die Regierungsgewalt geht daher notwendig auf das Schwert bzw. auf die Beendigung eines Krieges zurück.⁷⁴ Aus dem Verhältnis des Kriegsanführers teils zu seinen Truppen, teils zu den Besiegten entsteht das Verhältnis von Souverän und Untertan (*sujet*); jedes Mal handelt es sich um ein Verhältnis der Ungleichheit. Daher bildet für Bodin der Staat eine Einheit nicht aus Gleichen, sondern aus Ungleichen. Ungleichheit nämlich herrscht zwischen der größten Freiheit auf der Seite des Souverän und einer sehr großen, aber nicht totalen Unfreiheit auf der Seite des Untertan.⁷⁵ In welchem Ausmaß diese Feststellung gilt, wird die Klärung des Begriffs der Souveränität und des Untertanen (»Bürger«) zeigen.

2.2 Souverän und Untertan (*souverain et sujet*)

Die Souveränität

Während die Definition des Staates Bodin Anlass gab, den aristotelischen Staatsbegriff total zu verwerfen, liegt das Verhältnis der beiden Denker im Bereich der Souveränität anders. Bodin ist stolz, als erster den reinen Begriff

⁷² SLR I, 8, d 222.

⁷³ SLR VI, 4-6. Zur Gerechtigkeit bei Bodin vgl. Neschke-Hentschke 2003, 265-271.

⁷⁴ SLR I, 6, 158-159.

⁷⁵ »Sehr große Unfreiheit«, da der Untertan keinerlei *politische* Rechte erhält, aber keine totale, da er die *persönliche* Freiheit des Privatmannes in einem großen Ausmaß besitzt; in seinem Haus ist der Haushaltsvorstand wie im römischen Recht quasi souverän. Zu Bodin und dem römischen Privatrecht vgl. Wolodkiewicz 1985.

der Souveränität aufgefunden zu haben. Er legt zunächst im berühmten achten Kapitel des ersten Buches dessen Definition und seine Erläuterung vor und behandelt später, im zehnten Kapitel desselben Buches, die Meinungen seiner Vorgänger. Die antiken Denker, sonst hoch willkommene Autoritäten, lassen ihn hier im Stich.

Kein einziger der berühmten Griechen hat zu der uns beschäftigenden Frage etwas geschrieben, wenn man absieht von Aristoteles, Polybios und Dionysius von Halikarnass, die sich aber so kurz fassen, das man auf den ersten Blick erkennt, dass sie sich in dieser Frage selbst nicht ganz schlüssig waren. Ich darf Aristoteles zitieren, der schreibt: »Ein Staat besteht aus drei Bestandteilen. Die Aufgabe des ersten ist es, zu Rate zu sitzen und Beschlüsse zu fassen, die Aufgabe des zweiten ist es, die Beamten zu ernennen und ihre Befugnisse zu regeln, die Aufgabe des dritten ist es, Recht zu sprechen.« Entweder hat er nun »Bestandteile des Staates« gesagt, aber die Rechte der Souveränität gemeint, oder aber man muss annehmen, dass er von ihnen überhaupt nicht gehandelt hat, denn eine andere Äußerung finden wir bei ihm nicht.⁷⁶

Bodins »Zitat« kann sich meines Wissens nicht auf eine einzelne Stelle in der *Politik* berufen. Der Jurist aus Anger hat dagegen offensichtlich die zwei Passagen im Auge, an denen Aristoteles die »Teile der Polis« unterscheidet, d.h. *Politik* IV, 4, 1291a39-b14 und VII, 8, 1228a21-b23. An beiden Stellen handelt Aristoteles tatsächlich von Teilen oder Funktionen in der Polis, d.h. er unterscheidet die wichtigsten politischen Organe, spricht aber nicht von den »Rechten« dieser Organe; vor allem fehlt ein »Teil«, der das Recht hat, die Beamten zu ernennen. Das heißt jedoch nicht, dass der Stagirit solche Rechte nicht kennt, denn er bedient sich des Ausdrucks des »Rechts« – im Sinne eines subjektiven Rechts (ἐξουσία – *potestas/libertas* im Lateinischen), wo es gilt, den Aktivbürger aus den Einwohnern der Polis herauszuheben. So hat der Aktivbürger die Rechte, an der Gewalt (ἀρχή) der Ratsversammlung und der Gerichte teilzuhaben: »Es ist aber Bürger derjenige, dem das Recht zusteht, an der Regierungsgewalt des Rats und der Rechtssprechung teilzunehmen« (ὅτι γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς).⁷⁷

Hierbei ist jedoch noch keineswegs geklärt, welche »Rechte« bzw. Machtbefugnisse in die Regierungsgewalt von Rat und Gericht fallen. Diese Frage berührt der Stagirit dagegen in dem Aporienteil des dritten Buches, wo er die Aporien der Demokratie behandelt.⁷⁸ Die von Bodin so genannten Souveränitätsrechte erscheinen bei Aristoteles unter dem Ausdruck τὸ κύριον oder des κύριον εἶναι: Aristoteles handelt in der Tat da, wo er die Frage nach der Staatsform stellt, von dem Äquivalent der Souveränität Bodins; denn die

⁷⁶ *SLR* I, 10, d 284.

⁷⁷ Aristoteles: *Politik* III 1, 1275b18f.

⁷⁸ Aristoteles: *Politik* III 10.

Frage nach der Staatsform (πολιτεία) koinzidiert mit der Frage: »Wer soll die Entscheidungsinstanz in der Polis sein?« (τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως).⁷⁹

Die Antwort für die Demokratie lautet: das Volk bzw. die Volksversammlung. Der in der Versammlung vereinigte Demos ist daher souverän (κύριος) in seinen Regierungsentscheidungen, die ebenso gültig sind wie seine Gerichtsentscheidungen. Aristoteles kennt darüber hinaus eine Stufung der Machtbefugnisse (in Bodins Sprache der »Souveränitätsrechte«), denn in der Demokratie besitzt der Demos das Recht der Wahl der obersten Beamten und ist derjenige, der ihre Rechenschaftsberichte empfängt.⁸⁰ Das Recht auf diese Berichte wird von Aristoteles als oberste »Machtbefugnis« (gemäß Bodin »Souveränitätsrecht«) betrachtet:

Es scheint unsinnig, dass die höheren Machtbefugnisse eher bei den schlechten als den guten Bürgern liegen; Rechenschaftsberichte und Beamtenwahl sind nun höchste Machtbefugnisse (μέγιστον). Diese aber werden in manchen Verfassungen dem Volk übertragen; denn die Versammlung ist all dieser Befugnisse Herr.⁸¹

Man kann daher Bodins »Zitat« als eine paraphrasierende Synthese all der Äußerungen des Stagiriten auffassen, die die Analyse der Polis in ihre Organe und die Frage der Souveränität und ihre Rechte in den verschiedenen Verfassungen betreffen. Diesen Äußerungen gemäß hätte Aristoteles durchaus eine Souveränitätslehre und Bodins Kritik wäre unberechtigt. Diesem Einwand kann Bodin entgegen halten, dass Aristoteles es einerseits unterlassen habe, alle an die oberste Machtstellung im Staat geknüpften »Rechte« aufzulisten und in eine Rangordnung zu bringen, andererseits aber das entscheidende, alle anderen Rechte begründende Recht gar nicht erwähne, d.h. das die Souveränität allererst definierende Recht der *potestas legis ferendae legibus soluta*.

Es muss somit hier Bodins Definition der Souveränität vorgestellt und deren Bedeutung erläutert werden.

Bodin definiert die Souveränität wie folgt:

Unter Souveränität ist die dem Staat eignende absolute und zeitlich unbegrenzte Gewalt zu verstehen, von den Lateinern *majestas*, von den Griechen ἄκρα ἐξουσία oder auch κυρία ἀρχή oder auch κύριον πολίτευμα genannt.⁸²

Die Frage, ob dieser bestimmte Begriff ein aristotelisches Korrelat besitzt, kann erst beantwortet werden, wenn wir seine Herkunft und seine Funktion verstanden haben.

⁷⁹ Aristoteles: *Politik* III 10, 1281a11f.

⁸⁰ Aristoteles: *Politik* III 10, 1281b15-38; 1282a24-b1.

⁸¹ Aristoteles: *Politik* III 11, 1282a22-29.

⁸² *SLR* I, 8, d 205 (f 122: »La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une république [...]«).

Der Begriff der Souveränität, wie er Bodin überkommen war und von ihm neu formuliert wurde, hat als konkreten Hintergrund die hierarchische Machtstruktur der spätfеudalen Gesellschaft. Hier steht jeweils einem *souverain* (lat. *superanus*) ein *suzerain*, d.h. ein *inferior* oder ein *subjectus* gegenüber. In dieser Hierarchie muss es schlussendlich eine »*summa potestas*« geben, deren institutionalisierte Macht es erlaubt, die Hobbes'sche Frage zu beantworten »*quis indicat*« – also eine letzte Entscheidungsinstanz. Seit dem römischen Recht, aber auch im Rahmen des kanonischen Rechtes, das die Hierarchie der Kirche ordnet, wurde über diese letzte Instanz seit der Spätantike nachgedacht. Insbesondere hatte der Streit zwischen Papst und Kaiser bei den gelehrten Vertretern des kanonischen und römischen Rechtes zur Präzisierung der Rechte der obersten Macht gezwungen.⁸³

Bodin hat diese Tradition aufgearbeitet.⁸⁴ Er zählt im zehnten Kapitel des ersten Buches die Summe der »Rechte« (*iura*) auf, die die Tradition dem Souverän zuschreibt. Bodin hat aber das Problem neu dahingehend durchdacht, indem er fragt, wie eine letzte Entscheidungsinstanz unumstritten auf Dauer gestellt werden kann. Seine neuartige Antwort besteht in zwei Schritten:

Bodin hat alle Rechte auf ein einziges, die übrigen fundierendes Recht reduziert, nämlich auf die gesetzgebende Gewalt – *potestas legis ferendae*; denn alle übrigen Rechte können durch Gesetzgebung erzeugt oder vernichtet werden.⁸⁵ Bodin hat ferner die echte Souveränität darin erkannt, dass der Souverän über den eigenen Gesetzen steht, im Unterschied zu allen anderen Mitgliedern des Staates nicht an diese Gesetze gebunden ist. Das ist die *soluta legibus potestas*. Zu dieser Kennzeichnung greift er auf die Formel des römischen Rechts zurück: der *imperator* ist *legibus solutus*. Bodin denkt als erster die Staatsmacht als *absolute* Souveränität.

Schaut man von Bodins Lehre auf die Antike zurück, so entspricht ein Herrscher, der sich an keine Gesetze hält, dem Tyrannen! Die Tyrannis bedeutet die Herrschaft des Menschen über den Menschen. Sowohl Platon wie Aristoteles haben diese Herrschaft scharf abgelehnt, daher ist in ihrem Idealstaat kein Mensch Herrscher im absoluten Sinne, sondern das Gesetz bzw. das Recht. So heißt es bei Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*:

Das eigentliche Recht ist da vorhanden, wo ein Gesetz ist, das das gegenseitige Verhältnis bestimmt; ein Gesetz wiederum ist da, wo Personen da sind, bei denen sich Ungerechtigkeit finden kann [...]. Das Unrecht aber besteht darin, dass man sich selbst zu viel des schlechthin Guten und zu wenig des schlechthin Üblen zuteilt. Daher lassen wir keinen Menschen, sondern die Vernunft herrschen, weil der Mensch sich in der bezeichneten Weise zuteilt und ein Tyrann wird.⁸⁶

⁸³ Zur Entwicklung des Begriffs vgl. Wilks 1964.

⁸⁴ Vgl. Giesey 1973; Reulos 1973; Quaglione 1992.

⁸⁵ *SLR* I, 10, d 294.

⁸⁶ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* V 10, 1134a30-b1.

Anschließend identifiziert Aristoteles die Vernunft und das Gesetz:

Der Mensch muss nach einer gewissen Vernunft und rechten Ordnung leben, der zugleich die nötige Kraft beiwohnt. Eine menschliche Vernunft hat diese Kraft nicht. Dagegen hat das Gesetz zwingende Kraft und erhebt eine Forderung, die von Einsicht und Vernunft ausgeht.⁸⁷

Aristoteles wiederholt hier seine in allen Teilen seiner *Politik* verteidigte These, dass in jeder Herrschaft von Menschen, seien sie im Volk oder im König repräsentiert, die Herrschaft des Gesetzes vorzuziehen ist:

Unsere Aporie aber macht nichts anderes deutlich, als dass die Gesetze, wenn sie richtig erlassen sind, souverän sein müssen, die Menschen aber, die eine Regierungsfunktion ausüben, ob es nun einer oder mehrere sind, nur in dem Maße souverän sein dürfen, als die Gesetze unfähig sind, jede Einzelheit genau zu regeln, da es ja schwierig ist, in allen Bereichen eine allgemeine Regelung zu finden.⁸⁸

Es ist also eher vorzuziehen, dass das Gesetz souverän ist, als ein einzelner Bürger. Gemäß derselben Überlegung gilt, wenn es besser ist, dass mehrere herrschen, dass man sie als »Gesetzeswächter und Diener der Gesetze« einstellt.⁸⁹

Aristoteles kann sich in seiner zweiten Äußerung auf Platon berufen (*Nomoi* IV, 715c7) und tut es bereitwillig, da er in diesem Punkt völlig mit seinem Lehrer übereinstimmt.

Mit der Forderung der Herrschaft des Gesetzes begründet Platon den antiken Konstitutionalismus bzw. Rechtsstaat.⁹⁰ Seine notwendige Voraussetzung bildet der Republikanismus, der Konsens über das *für alle* geltende Recht. Dem Republikanismus korrespondiert die Auffassung der Polis als einer Kooperationsgemeinschaft, wo die Rechte und Pflichten auf die Angehörigen der Polis gesetzlich verteilt sind. Die volle souveräne Herrschaft des Gesetzes wird von Platon, der Praxis der attischen Demokratie folgend, gegen jede mögliche »absolute« Herrschaft – Herrschaft ohne Gesetz – vertreten; Aristoteles ist in diesem Punkte voll mit ihm einig.

Bodin hat den Gedanken Platons der Souveränität des Gesetzes vor der des Menschen *nicht* rezipiert; das geht aus seiner Interpretation der Platonischen *Gesetze* deutlich hervor, die er als die »radikalste Demokratie, die es je gegeben hat«, auslegt.⁹¹ Bodin kann das Gesetz nicht ohne den Gesetzgeber denken; dieser muss sich für ihn *innerhalb* des Staates befinden, ist gemäß der Staats-

⁸⁷ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, loc. cit.

⁸⁸ Aristoteles: *Politik* III 11, 1282b1-5.

⁸⁹ Aristoteles: *Politik* III 16, 1287a18-22. Dazu grundlegend Piepenbrink 2001.

⁹⁰ Dazu Neschke-Hentschke 1995, 162-164.

⁹¹ *SLR* II, 1, d 231.

formenlehre ein Fürst, eine Minorität oder eine Majorität, nie jedoch das Gesamtvolk.⁹² In der Person des Gesetzgebers zeigt sich ein typischer Zug der christlichen Staatslehre, den Wilks herausgearbeitet hat: Während die antike politische Philosophie vom Begriff der Gemeinschaft und ihrer Ordnung ausgeht – Aristoteles nennt das Gesetz eine Ordnung (τάξις) – wird jetzt der Staat »personal« gedacht; dahinter steht das theokratische Modell, das durch den christlichen Gott, Schöpfer und Gesetzgeber zugleich, in die politische Philosophie eindringt. Bodins Begriff der Souveränität, der auf die absolute Herrschaft eines Menschen hinausläuft, kann sich daher überhaupt nicht im aristotelischen Denken finden – es sei denn als Tyrann.

Der Begriff der Souveränität bei Bodin ist somit »revolutionär« in dem Sinne, dass er aller Tradition widerspricht, die die Herrschaft des (positiven) Gesetzes verlangt. Das bedeutet jedoch, dass Bodin das Missverständnis beseitigen muss, die von ihm vertretene souveräne Macht sei eine Tyrannis oder entspreche dem Machiavellismus. Schon die Staatsdefinition hatte diesem Missverständnis zuvorkommen wollen, indem sie die Macht an das Recht band. Doch was heißt »an das Recht gebunden«, wenn es sich nicht um das positive Recht, die vom Souverän erlassenen Gesetze handelt?

Bodin gibt auf diese Frage eine klare Antwort:

Wenn wir nämlich jedem, der den Gesetzen nicht unterworfen ist, souveräne Gewalt zusprechen, so gäbe es auf der ganzen Welt keinen souveränen Fürsten, weil alle Fürsten der Erde den Gesetzen Gottes, dem Naturrecht und verschiedenen von den Menschen gemachten Gesetzen unterstehen, die allen Völkern gemeinsam sind.⁹³

Bodins Souverän kommt somit in einem Raum zu stehen, der als solcher schon durch Gesetze geordnet ist: den Raum der göttlichen Schöpfung, die das göttliche, das natürliche und das Völker-Recht umfasst.⁹⁴ Der Souverän, Inhaber der *summa potestas* innerhalb des Staatswesens, ist selber der *summa potestas* Gottes untertan. Um aber die Staatsmacht in einer Zeit der Bürgerkriege zu stärken, gilt es, ihre Gewalt aus allen menschlichen Bindungen zu lösen und ihr einen echten Freiheitsraum zu ermöglichen. So beinhaltet souveräne Gewalt die zwei in der Definition festgehaltenen Eigenarten, sie ist absolut und zeitlich unbegrenzt. Sie ist *absolut*: Der Souverän kann »über die Menschen, ihr Eigentum, den ganzen Staat nach Belieben verfügen und ihn schließlich anderen überlassen«.⁹⁵ Der Souverän ist daher »in keiner Weise

⁹² Die Konstellation einer Gemeinschaft, die einen von außen kommenden Gesetzgeber beauftragt, ihre Verfassung zu schreiben – eine gültige antike Konstellation, die im *podestà* der italienischen Stadtrepubliken eine Entsprechung findet – wird von Bodin gar nicht ins Auge gefasst.

⁹³ *SLR* I, 8, d 213.

⁹⁴ Zu diesem Hintergrund vgl. Neschke-Hentschke 2005.

⁹⁵ *SLR* I, 8, d 210.

den Befehlen eines anderen unterworfen«⁹⁶. Seine Gewalt steht »unter keinen anderen Bedingungen als den Geboten Gottes und der Natur«⁹⁷, daher ist »der Souverän niemandem außer Gott rechenschaftspflichtig«.⁹⁸ Die souveräne Macht ist *zeitlich unbegrenzt*: »Jede Begrenzung hinsichtlich der Machtbefugnis, der Aufgabenstellung oder der Dauer ist ihr fremd«.⁹⁹ Das bedeutet: Wenn das Volk seine Macht auf Zeit einem Regierenden überträgt, kann dieser nicht souverän sein, sondern immer nur das Gesamtvolk. Setzt es ihn dagegen als echten Souverän ein, »hat sich das Volk auf Dauer seiner souveränen Gewalt begeben«.¹⁰⁰

In den Kennzeichen *absolut* und *zeitlich unbegrenzt* legt Bodin den Grund für seine spätere Argumentation, dass die souveräne Macht nicht teilbar ist, dass ein Souverän im vollen Sinne des Wortes nur ein einzelner Fürst sein kann:

Das wichtigste Merkmal eines Staates (*république*), nämlich die Souveränität, existiert, wenn man es genau nimmt, einzig und allein in der Monarchie, nur dort kann sie von Dauer sein. Denn in einem Staat kann nur ein einziger Souverän sein. Wo dies zwei, drei oder mehr sind, ist keiner von ihnen Souverän, weil keiner von ihnen den anderen das Gesetz vorschreiben kann oder sich von ihnen vorschreiben lassen muss.¹⁰¹

Bodin, Schüler Augustins und Zeuge der Bürgerkriege, setzt in die Konsensfähigkeit der Menschen kein Vertrauen, wohl aber sein ganzes Vertrauen auf einen Herrscher, der sich den göttlichen Souverän zum Vorbild genommen hat, um Frieden und Ordnung zwischen den Menschen zu schaffen.¹⁰²

Souverän und Untertan

Bodin stellt sich somit jeder Theorie, die eine konsensfähige Menge voraussetzt, entgegen – Thomas Hobbes, gleichfalls Zeuge der Konsensunfähigkeit seiner Mitbürger in den englischen Bürgerkriegen, wird sein direkter Nachfolger insofern sein, als der Konsens der zukünftigen Bürger, der den Souverän einsetzt, letzteren zugleich zu dessen Hüter mit dem Schwert macht. Aus dieser grundlegenden Gegnerschaft folgen alle weiteren Punkte der Kritik an Aristoteles mit innerer Logik. Insbesondere kann der Staat nicht als Gemeinschaft der Gleichen und Freien, als Menge der »Bürger« betrachtet werden. Gegenüber dem fürstlichen Souverän sind alle Mitglieder des Staates Untertanen (*subjects*). Bodin wirft daher Aristoteles vor, den Untertan mit dem Bürger

⁹⁶ SLR I, 8, d 213.

⁹⁷ SLR I, 8, d 211.

⁹⁸ SLR I, 8, d 207.

⁹⁹ SLR I, 8, d 206.

¹⁰⁰ SLR I, 8, d 209.

¹⁰¹ SLR VI, 4, d 414-415, f 961-962.

¹⁰² SLR II, 3, d 343.

verwechselt, d.h. nicht zwischen Staat (*république*) und städtischem Gemeinwesen (*cité*) unterschieden zu haben:

Von Aristoteles haben wir die Definition des Gemeinwesens (*cité*) als einer Gemeinschaft von Bürgern, die über alles verfügen, was sie in einem Leben zum Glück benötigen. Dabei hat er versäumt zwischen Staat und Gemeinwesen zu unterscheiden.¹⁰³

Bodins Erörterung verweilt lange bei der Kritik am aristotelischen Begriff des Bürgers, da sie nicht nur erlaubt, den Stagiriten, sondern eine lange Tradition des politischen Aristotelismus zu treffen; in seinen Bahnen hatte man am Begriff des Bürgers ein Mitspracherecht des Staatsvolkes an der Regierung festmachen wollen. Hierzu schreibt Andrea Löther, die diese Tradition sichtbar gemacht hat:

[...] die Definition Bodins, der den Bürger als den »freien Untertan, der der Souveränität eines anderen untersteht«¹⁰⁴ beschreibt, ist ein expliziter Gegenentwurf zur Aristotelischen Bürgerdefinition und wird entsprechend vehement von den aristotelischen Autoren abgelehnt.¹⁰⁵

Der Begriff des Bürgers (*civis, citoyen*) gehört gemäß Bodin einer administrativen Untereinheit des Staates an; denn die *cité* ist eine »durch Gesetz und Gewohnheitsrecht geordnete Einheit«.¹⁰⁶ Der Stadtbürger, mag er auch im Raum der nicht souveränen *cité* aktiv werden, stellt im staatlichen Raum und gegenüber dem Souverän immer nur den *freien Untertan* dar. Als solcher bildet er ein direktes Korrelat zum Souverän, da er dem öffentlichen Raum der *république* angehört. Er besitzt keinerlei selbstbestimmte Teilhabe an dessen Verwaltung; denn die souveräne Staatsmacht war ja gerade dadurch definiert, dass sie *allein und ohne Mitsprache irgend eines Menschen*, der nicht Träger der Souveränität ist, *ja selbst ohne die Zustimmung der Untertanen* den öffentlichen Raum regieren sollte. Allerdings kann der Souverän den Untertan auszeichnen, indem er ihm ein öffentliches Amt anvertraut, ihn zum Magistraten ernennt, da es eines der Souveränitätsrechte ist, die Magistrate zu bestellen. Magistrate sind jedoch gerade dadurch definiert, nicht souverän zu sein.¹⁰⁷

Das Fehlen des Begriffs der Souveränität als *absoluter* unbegrenzter Gewalt hat es somit dem Aristoteles versagt, die Unterscheidung zwischen Bürger und Untertan zu treffen. Dieser strenge Begriff macht es für Bodin in Zukunft unmöglich, den Staat als eine Gemeinschaft der Gleichen zu denken. Dank des Souveränitätsbegriffs, der vollgültig nur im Monarchen zur Anwen-

¹⁰³ SLR I, 6, d 163.

¹⁰⁴ SLR I, 6, d 185.

¹⁰⁵ Löther 1994, 109.

¹⁰⁶ SLR I, 6, d 163.

¹⁰⁷ SLR III, 2-6, und Neschke-Hentschke 2003, 269.

dung kommen kann, lässt sich der Staat nur als hierarchische Ordnung von Herrscher und Beherrschten, Souverän und Untertan, als »Obrigkeitsstaat« konzipieren.

3. Schlussbetrachtung

Bodins Gegnerschaft zu Aristoteles beruht, wie gezeigt, auf seiner konträren politischen Anthropologie, die notwendig zu einem entgegengesetzten Verständnis des Staates führen muss. In dessen Licht muss der Republikanismus und Konstitutionalismus des Aristoteles als ein großer Irrtum erscheinen. Bodin, durch christliche Lehre und Bürgerkrieg hindurchgegangen, kann den Staat nicht mehr als die Gemeinschaft der gleich Tüchtigen und Freien deuten, die die Gleichheit von Herrschern und Beherrschten fordert, sondern nur als Befehls- und Gehorsamsverhältnis zwischen radikal Ungleichen. Die »absolute« Herrschaft des Monarchen, die sich keinerlei Zustimmung der Untertanen versichern muss, entspricht Bodins Anliegen, in den Wirren der religiösen Bürgerkriege in Frankreich eine starke Staatsmacht zu schaffen, die jenseits der Parteien eine durchsetzungsfähige Entscheidungs- und damit Ordnungsinstanz bildet. Für dieses Anliegen versagte der politische Aristotelismus, dagegen bot das augustinisch-protestantische Staatsverständnis eine bessere Grundlage.

Wir haben zu zeigen versucht, wie Bodin mit den Mitteln der Definitionskunst und der Einbeziehung der juristischen Tradition seine neue Staatsauffassung zur Geltung bringt. Der Rahmen dieser Untersuchung hat es uns dagegen versagt, aufzuzeigen, dass Bodin seine neue Konzeption auch durch eine Fülle historischer Beispiele untermauert hat, vor allem aber seinen Begriff des Souverän von einem neuplatonisch-christlichen Weltbild hat tragen lassen, in dem der souveräne Herrscher die *causa efficiens* der Gerechtigkeit in dieser Welt darstellt.¹⁰⁸

Die Wirkungsmacht von Bodins Werk, die durch die Zahl der Auflagen seines Werks bezeugt wird,¹⁰⁹ beruht in der Tat in der Verknüpfung seiner juristischen Begrifflichkeit mit seinen historischen und philosophisch-theologischen Begründungen. So hat das Werk dem erstarkenden Absolutismus die ideelle Grundlage geliefert; die reale Grundlage für den Erfolg des Absolutismus dagegen bestand in den langdauernden Wirren, die die großen Konfessionskriege auf europäischem Boden erzeugten und die Bodins Diagnose bestätigten, dass nur eine starke Staatsmacht in solchen Lagen eine neue Ordnung herbeiführen kann. Erst als die neue Ordnung, die den absolutistischen Fürsten verdankt wurde, in Europa wieder zu einer Lage des Friedens geführt

¹⁰⁸ Diese Seite ausführlich in Neschke 1993 und in Neschke-Hentschke 2003.

¹⁰⁹ Vgl. Crahay/Isaac/Lenger 1992.

hatte (1648), konnten erneut republikanische Ideen mit Hilfe des politischen Aristotelismus entwickelt werden und ein Echo finden. Ihnen kam – das sei als Hypothese formuliert – eventuell das Faktum zu Hilfe, dass schon 1612/13 der spanische Jesuit Francisco Suárez ein starkes Argument entwickelt hatte, das die Souveränität – weitgehend im Sinne Bodins verstanden – in das Volk verlegte und damit die Souveränität des Fürsten, die ihm dank eines Aktes der *translatio* zuerkannt wurde, durch das Widerstandsrecht der Mitglieder des Volkskörpers einschränkte.¹¹⁰

Auf Suárez geht die moderne Vertragslehre und damit die moderne naturrechtliche Staatslehre von Grotius über Hobbes bis zu Locke zurück.¹¹¹ Wie und ob sich diese mit dem politischen Aristotelismus nach 1648 verschränken konnte, ist eine andere Frage.

Bibliographie

Quellen

- Aristoteles: *Politica*, recognovit W. D. Ross, Oxford 1957.
 Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, recognovit I. Bywater, Oxford 1898.
 Augustinus: *Der Gottesstaat*, übers. v. C. H. Perl, 3 Bd., Salzburg 1953-56.
 Augustinus: *La Cité du Dieu*, Livre XIX-XXII, in: *Œuvres de Saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne), Bd. 37, Paris 1960.
 Bodin, Jean: *Les six livres de la république*, Paris 1576.
 Bodin, Jean: *Les six livres de la république*, Paris 1583 (Nachdruck: Aalen 1977).
 Bodin, Jean: *De Republica libri sex*, Paris 1586.
 Bodin, Jean: *Sechs Bücher über den Staat*, übers. und mit Anmerkungen versehen v. B. Wimmer, eingeleitet und hg. v. P. C. Mayer-Tasch, 2 Bd., München 1981-1986.
 Cicero: *De republica*, recognovit K. Ziegler, Leipzig 1964.
 Faber Stapulensis, Jacobus: *Introductio in Politica*, Freiburg im Breisgau 1542.
 Kant, Immanuel: *Werke in sechs Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1964.
 Le Roy, Louis: *Les Politiques d'Aristote*, Paris 1576.
 Martianus Rota L.: *Aristotelis Stagiritae Politicorum sive de republica libri octo*. Leonardo Aretino interprete cum Divi Thomae Aquinatis explanatione et ipsius D. Thomae De regimine principis, Venedig 1558.
 D'Oresme, Nicolas: *Le livre des Politiques d'Aristote*, kritische Ausgabe v. A. D. Menut, Transactions of the American Philosophical Society 60, Philadelphia 1970.
 Platon: *Opera omnia*, recognovit Joannes Burnet, 5 Bd., Oxford 1900-1907.
 Victorius, Petrus: *Commentarii in VIII libros Aristotelis de optimo statu civitatis*, Florenz 1576.

Sekundärliteratur

- Babbitt, S. M. 1985: *Oresme's »Livre de politiques« and the France of Charles V*, Philadelphia.

¹¹⁰ Neschke-Hentschke 2002.

¹¹¹ Neschke-Hentschke 2003, 253ff.

- Barcia, F. 1997: Machiavelli nei libri V e VI della République, in: A. E. Baldini (Hg.): Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettiva di ricerca, Firenze, 350-354.
- Barret-Kriegel, B. 1985: Jean Bodin: de l'empire à la souveraineté; de l'Etat de justice à l'Etat administratif, in: G. Cesbron/J. Foyer/G. Rivoire (Hg.): Jean Bodin: Actes du Colloque interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 mai 1984, Angers, Bd. 2, 345-356.
- Burt, D. X. 1997: Cain's City: Augustin's Reflections on the Origins of the Civil Society, in: C. Horn (Hg.): Augustinus, De civitate Dei, Berlin, 195-210.
- Couzinet, M.-D. 1990: La logique divine dans les Six livres de la République de Jean Bodin. Hypothèse de lecture, in: European University Institute Working Paper H. E. C. 91/8, San Domenico di Fiesole.
- Couzinet, M.-D. 1996: Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin, Paris.
- Couzinet, M.-D. 1997: Histoire et méthode chez Bodin, in: A. E. Baldini (Hg.): Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettiva di ricerca, Firenze, 217-232.
- Crahay, R./Isaac, M.-T./Lenger, M.-T. 1992: Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin, Bruxelles.
- Cranz, F. E. 1971: A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1560, Baden-Baden.
- Dennert, J. 1973: Bemerkungen zum politischen Denken Jean Bodins, in: H. Denzer (Hg.): Jean Bodin: Verhandlungen der Internationalen Bodin-Tagung in München (vom 1. bis 3. April 1970), München, 213-232.
- Desan, P. 1987: Naissance de la méthode (Machiavel, de Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes), Paris.
- Euchner, W. 1973: Eigentum und Herrschaft bei Bodin, in: H. Denzer (Hg.): Jean Bodin: Verhandlungen der Internationalen Bodin-Tagung in München, München, 261-279.
- Franklin, J. H. 1963: Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History, New York/London.
- Giesey, R. E. 1973: Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty, in: H. Denzer (Hg.): Jean Bodin: Verhandlungen der Internationalen Bodin-Tagung in München, München, 167-186.
- Gregorio, F. 2008: Eléments de philosophie politique aristotélicienne, Lille.
- Guillemain, B. 1976: Machiavel, lecteur d'Aristote, in: J.-C. Margolin (Hg.): Platon et Aristote à la Renaissance, XIVe Colloque International de Tours (juillet 1973), Paris, 163-171.
- Hankins, J. 2000: Introduction, in: ders.: Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections, Cambridge, 1-13.
- Horn, C. 1995: Augustinus, München.
- Löther, A. 1994: Bürger-, Stadt- und Verfassungsbegriff in den frühneuzeitlichen Kommentaren der Aristotelischen Politik, in: R. Koselleck/K. Schreiner (Hg.): Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert, Stuttgart, 90-126.
- Luscombe, D. E. 1996: The Ethics and Politics in Britain in the Middle Ages, in: J. Marenbon (Hg.): Aristotle in Britain during the Middle Ages: Proceedings of the International Conference at Cambridge (8-11 April 1994), Turnhout, 337-349.
- McRae, K. D. 1955: Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin, in: Journal of the History of Ideas 16, 306-323.

- Muhlack, U. 1991: Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus, München.
- Neschke, A. 1993: Souveraineté et transcendance de l'Un dans Les Six livres de la République de Jean Bodin, in: Etudes de Lettres 1, 147-162.
- Neschke, A. 1995: Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne. Bd. 1: Platonisme politique et théorie du droit naturel dans l'Antiquité, Louvain/Paris.
- Neschke, A. 2002: Vom Staat der Gerechtigkeit zum modernen Rechtsstaat. Die Theorie der Volkssouveränität bei Francisco Suárez und das Erbe des Platon, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 255-285.
- Neschke, A. 2003: Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne. Bd. 2: Platonisme politique et jusnaturalisme chrétien. D'Augustin d'Hippone à John Locke, Louvain/Paris.
- Neschke, A. 2004: L'œuvre du cithariste et du meilleur cithariste sont la même. La meilleure constitution et son statut épistémique dans la théorie politique d'Aristote, in: F. Lisi (Hg.): The Ways of Life in Classical Political Philosophie, Sankt Augustin, 135-152.
- Neschke, A. 2005: Die *iustitia naturalis* gemäß Platons *Timaus* in den Deutungen der Dekretisten des XII. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Archäologie der Menschenrechte, in: T. Leinkauf/C. Steel (Hg.): Plato's *Timaus* and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance, Leuven, 281-304.
- Pagden, A. 1989: Introduction, in: ders. (Hg.): The Languages of Political Theory in Early-Modern Europa, Cambridge, 1-18.
- Piepenbrink, K. 2001: Politische Ordnungskonzeptionen in der attischen Demokratie des 4. Jahrhunderts v. Chr. Eine vergleichende Untersuchung zum philosophischen und rhetorischen Diskurs, Stuttgart.
- Quaglioni, D. 1992: I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna, Padova.
- Reulos, M. 1973: Les sources juridiques de Bodin: textes, auteurs, pratique, in: H. Denzer (Hg.): Jean Bodin: Verhandlungen der Internationalen Bodin-Tagung in München (vom 1. bis 3. April 1970), München, 187-194.
- Stegmann, A. 1973: La politique de Lefèvre d'Etaples, in: A. Stegmann/V. L. Saulnier (Hg.): L'humanisme au début de la Renaissance. Colloque international de Tours, 14^e stage, Paris, 303-312.
- Stourzh, G. 1975: Vom aristotelischen zum liberalen Verfassungsbegriff, in: F. Engel-Janosi (Hg.): Fürst, Bürger, Mensch: Untersuchungen zu politischen und soziokulturellen Wandlungsprozessen im vorrevolutionären Europa, München, 97-122.
- Weber, H. 1976: Utilisation et critique de la Politique d'Aristote dans la République de Jean Bodin, in: R. R. Bolgar (Hg.): Classical Influences on European Culture: A.D. 1500-1700. Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge April 1974, Cambridge, 305-313.
- Weber, H. 1985: Jean Bodin et Machiavel, in: G. Cesbron/J. Foyer/G. Rivoire (Hg.): Jean Bodin: Actes du Colloque interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 mai 1984, Angers, Bd. 1, 231-239.
- Wilks, M. 1964: The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages, Cambridge.
- Wolodkiewicz, W. 1985: Bodin et le droit privé romain, in: G. Cesbron/J. Foyer/G. Rivoire (Hg.): Jean Bodin: Actes du Colloque interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 mai 1984, Angers, Bd. 1, 303-312.

Protestantische Schulphilosophie in Deutschland: Arnisaeus und Conring

Henning Ottmann

1. Aristotelismus, Reformation und die politischen Diskurse der frühen Neuzeit

Der Beginn der protestantischen Aristoteles-Rezeption war zwiespältig. Auf der einen Seite Luthers radikale Verwerfung des Aristoteles, auf der anderen Seite Melanchthons Versuch, Aristoteles zum protestantischen Schulphilosophen zu erklären. Nach Luther hatte die Philosophie viele unlösbare »monstra« erzeugt (WA 9, 85). Die Theologie war schlecht beraten, wenn sie sich auf die Streitereien der Philosophen einließ. In der Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation: Von des christlichen Standes Besserung* (1520) entfuhr Luther eine wahre Schimpfkanonade auf die Universitäten, an denen »wenig von der heiligen Schrift« gelehrt werde, dafür »allein der blinde, heidnische Meister Aristoteles [regiere]«. Seine *Physik*, *Metaphysik* und *De anima* sollten »ganz abgeschafft« werden. In seinem noch besten Buch *De anima* lehre »der elende Mensch [...], daß die Seele sterblich sei mit dem Körper [...]«. Selbst die Ethik sei »schlimmer als irgendein Buch, stracks der Gnade Gottes und den christlichen Tugenden entgegen [...]«. (Ausz. Schriften Bd. 1, 1982, 225).

Ganz anders Melanchthon. Zwar war auch er in den Jahren 1518–1521 der Meinung, man solle auf Aristoteles verzichten. Aber 1527 behandelt er die *Nikomachische Ethik* in einer Vorlesung. 1529 gibt er die beiden ersten Bücher des Werkes heraus. 1530/31 lässt er seine Ausgabe der Aristotelischen *Politik* folgen. Den scharfen Gegensatz von Gnade und Werken, dem bei Luther die Ethik des Aristoteles zum Opfer fiel, wollte Melanchthon nicht ansetzen. Luthers Lehre von der Unfreiheit des Willens lehnte er – ähnlich wie Erasmus – ab.

Bekanntlich hat Melanchthon für eine gewisse Zeit gesiegt. Der Aristotelismus wurde zur »obrigkeitlich approbierten Philosophie des aufsteigenden Absolutismus« (Stolte Bd. 1, 1988, 84). Das ist nicht selbstverständlich, es ist schon gar nicht so selbstverständlich, wie dies Petersen in seiner klassischen *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* (1921, Neudr. 1964) dargestellt hat. Was hat Aristoteles mit dem Absolutismus zu schaffen? Was mit den vorherrschenden politischen Diskursen des 16. und 17. Jahrhunderts: der Souveränitätslehre, dem Machiavellismus, der Lehre von der Staats-

räson, der Arcanpolitik, der Reichspublizistik, dem Tacitismus, dem Neo-Stoizismus? Waren dies nicht allesamt Diskurse, die mit dem politischen Denken des Aristoteles nicht zu vereinen sind?

In seinen bahnbrechenden Untersuchungen hatte Hans Maier (1962, 1966a, 1966b) behauptet, dass im protestantischen Deutschland – anders als sonstwo – nicht die Staatsraison- oder die Naturrechtslehre, sondern der Aristotelismus die geistige Bewegung gewesen sei, welche zu einem säkularisierten Verständnis von Politik und zu einer Etablierung der Politik im Kanon der universitären Fächer geführt habe. Machiavelli, Bodin, Hobbes seien bis zum 18. Jahrhundert »im Grunde außerhalb der Diskussion« im deutschen Fürstentum geblieben (1966a, 8). Aber war dies so? Oder war nicht auch die deutsche Diskussion geprägt von den typischen Diskursen der damaligen Zeit, insbesondere von der alles dominierenden Diskussion um Souveränität und Staatsraison?

Es ist nicht zu bestreiten, zu jener Zeit ist in Deutschland die Politikwissenschaft aufgeblüht (Weber 1992; Scattola 2003). Vom Beginn des 17. Jahrhunderts an entsteht so etwas wie eine deutsche Politikwissenschaft, die zugleich mit dem *ius publicum* und der Reichspublizistik geboren wird. Bis 1620 gibt es keine deutsche Universität, an der nicht mindestens eine *Politik* erscheint (Stolleis 1988, 111). Die Frage ist allerdings, wie eigentümlich deutsch diese erste Blütezeit der Politikwissenschaft gewesen ist oder ob sie nicht in einem engen Zusammenhang steht mit den europäischen Diskussionen und den vorherrschenden politischen Diskursen der Zeit.

Aus der Vielzahl der protestantischen Schulphilosophen werden im Folgenden zwei herausgegriffen: Henning Arnisaeus und Hermann Conring. Beide waren Späthumanisten, barocke Universalgelehrte, frühe Enzyklopädisten. Schon die Weite ihrer Interessen legt die Vermutung nahe, dass sich in ihren Werken viele Einflüsse kreuzen und der Aristotelismus sich mit den zeitgenössischen Strömungen vereint.

2. Henning Arnisaeus

Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636) und Hermann Conring (1606-1681) sind beide Mediziner gewesen, Arnisaeus ist dazu noch Metaphysiker und Politikwissenschaftler, Conring dazu noch Naturphilosoph, Rechtsgelehrter und ein gefragter Fürstenberater. Beide gehören zu den Helmstedter Aristotelikern, deren Lehren eine neue Untersuchung und Gesamtdarstellung verdienen würden. Helmstedt, das »Elm-Athen«, war eine Hochburg des von Melanchthon inspirierten Aristotelismus. Gegründet 1576 vom lutherischen Herzog Julius gewann es unter seinem humanistisch gebildeten Sohn Heinrich Julius eine gewisse Freiheit von der lutherischen Orthodoxie. Hervorragende Medizin auf dem neuesten Niveau der Anatomie (Vesalius), ein an Zabarella ge-

schultes Methodenbewusstsein und eine umfassende humanistische Gelehrsamkeit haben damals den Ruhm Helmstedts als einer der führenden Hohen Schulen begründet.

Die Geschichte des Helmstedter Aristotelismus beginnt mit zwei Schülern Melanchthons: mit Johann Caselius (1533-1613) und Owen Günther (1532-1615). Caselius, ein niederländischer Aristokrat, ein Freund des Petrus Victorius, ein »Philippist«, war Lehrer aller Helmstedter, die sich mit Politik befassen sollten. Günther hatte 1585 eine *Disputatio* über die *Nikomachische Ethik* veröffentlicht. 1586 erschien sein Traktat über die Methode, der sich an Zabarella orientierte. Cornelius Martini (1586–1621) wiederum betrieb Metaphysik im Geiste des Aristoteles, und Samuel Rachelius (1628–1691) und Johann vom Felde setzten den Aristotelismus in der nächsten Generation fort. Das letzte bedeutende Werk des politischen Aristotelismus waren die *Elementa prudentiae civilis* (1689) des Johann Nikolaus Hertius (1651-1710). Hertius folgt noch einmal Conring. Danach wurde das Interesse an der klassischen Politik durch das *ius publicum* verdrängt.

Henning Arnisaecus war ein Schüler von Caselius und Martini. Sein Werk steht uns vor allem durch die Untersuchung von Dreitzel (1970) vor Augen. Arnisaecus war Aristoteliker, er war aber auch ein Wissenschaftler, der mit nahezu allen Strömungen des politischen Denkens seiner Zeit vertraut gewesen ist. Er kannte die Spanische Spätscholastik (Huesbe Llanos 1965), die Staatsraisonlehre (Botero, Ammirato, Canonhierro), selbstverständlich Machiavelli und Bodin, dazu die Arcanpolitik des Clapmarius und den Neo-Stoizismus des Lipsius. Er kannte dies alles, und er lässt die genannten politischen Theorien derart in seine Werke einfließen, dass man sich fragt, wie aristotelisch sein »Aristotelismus« noch gewesen sein kann. Nimmt man einmal die Spanische Spätscholastik mit ihrem Thomismus heraus, dann bleiben eigentlich nur politische Diskurse zurück, die mit einem Aristotelismus schwerlich zu vereinen sind.

Arnisaecus' Werke zur Politik – es handelt sich vor allem um die *Disputationes* (1605), die *Doctrina politica* (1606), *De jure maiestatis* (1610) und *De republica* (1610) – demonstrieren: Der Ausgangspunkt aller Überlegungen ist für Arnisaecus stets die Bodin'sche Souveränitätslehre. Die Politik fragt von vorneherein nicht mehr nach dem Bürger (*civis*), sondern nach dem Untertan (*subditus*). Hauptfrage ist nicht mehr, ob die Verfassung gemeinwohlorientiert ist oder partikularen Zwecken dient. Alles Interesse gilt der Herrschaftsordnung und dabei vor allem der *summa potestas* oder *maiestas*, wie Bodin die höchste Gewalt genannt hatte. Politik ist nicht mehr Regieren und Sich-Regieren-Lassen. An die Stelle der abwechselnden Regierung tritt die andauernde Herrschaft eines Souverän. Politik ist nicht mehr eine Angelegenheit diskutierender und delibrierender Bürger. Sie wird zu einer Sache von Befehl und Gehorsam, von *imperare* und *parere*. Die Revolutionierung des politischen Vokabulars, wie sie sich mit Bodin vollzieht, ist bei Arnisaecus voll präsent.

Arnisaeus verurteilt die Volkssouveränität. In *De auctoritate principum* (1612) distanziert er sich von einem Widerstandsrecht, wie es Calvinisten und Monarchomachen fordern. Der Souverän steht nicht auf einer Ebene mit dem Volk. Ein wechselseitiges Verhältnis von Souverän und Volk liegt nicht vor. Wie bei Hobbes eine Staatsentstehung nicht nur durch Vertrag, sondern ebenso sehr durch Eroberung zu einer legitimen Herrschaft führen kann – ein Umstand übrigens, der in den meisten Hobbes-Deutungen übersehen wird –, so geht Arnisaeus davon aus, dass Herrschaft ein Phänomen der Unterwerfung ist. Unterwerfung ist kein Einwand gegen die Legitimität souveräner Herrschaft. Wo *maiestas* ist, ist auch Legitimität.

Wo ein Aristotelismus hier noch zu verorten sein soll, lässt sich zunächst überhaupt nicht erkennen, zumal Arnisaeus auch noch zu einer Technisierung des Staates neigt. Die *respublica* sei »indifferent gegen Gut und Böse« (*De rep.* II, c. 1, s. 2, n. 16). Erst über die guten Absichten der Regenten, deren Ethik Arnisaeus in der traditionellen Manier des Fürstenspiegels behandelt, kommt in die an sich neutrale Politik ein ethischer Anspruch hinein. Auch behält Arnisaeus die aristotelische Anthropologie des *zoon politikon* bei. Politik ist dem Menschen natürlich. Sie wird nicht augustinisch-lutherisch als eine Folge des Sündenfalls begriffen. Die Natur des Menschen ist nicht völlig korruptiert. Dementsprechend bleibt – gegen die Tendenz zur Technisierung des Staates – die Unterscheidung von *vivere* und *bene vivere* intakt (*De rep.* I, c. 1, s. 2). Eine Reduktion der Politik auf eine Technik des Überlebens und angenehmen Lebens, wie sie sich bei Hobbes findet, entwickelt Arnisaeus nicht.

Bodin hatte die klassische Staatsformenlehre revolutioniert. Er unterschied zwischen Staatsform und Regierungsart, zwischen *forma rei publicae* und *forma gubernationis*. Dadurch ergab sich für ihn die Möglichkeit, die Alleinherrschaft souveräner Fürsten zu beschönigen. Monarchen konnten republikanisch regieren. In den *Sechs Büchern über die Republik* war allerdings von vielem die Rede, nur nicht mehr von der Republik alten Stils.

Bei Arnisaeus wird die Einteilung der Staatsformen – ausgehend von Bodin – zu einem komplexen Gebilde. Arnisaeus versucht die Bodin'sche Souveränitätslehre mit der Aristotelischen Staatsformenlehre zu vereinen. Zur Frage »Wer ist souverän?« tritt der Verweis auf das allgemeine Wohl als Kriterium der Unterscheidung der Verfassungen. Zudem wird zwischen die guten und schlechten Verfassungen noch jeweils eine »mittleren« eingeschoben, die durch eine Mischung von egoistischem Interesse und Gemeinwohlorientierung gekennzeichnet sein soll. So tritt neben Monarchie und Tyrannis der Dominat, neben Aristokratie und Oligarchie die Dynastie und neben Republik und Demokratie eine indirekte Volksherrschaft (*De rep.* II, c. 2, s. 5, n. 10–16). Die Einführung der »mittleren« Verfassungsformen, mit ihren Mischungen aus Egoismus und Orientierung am Gemeinwohl, darf man wohl als einen Tribut an die Staatsraisonlehre verstehen, als einen jener typischen Kompromisse, wie sie damals zwischen dem alten Anspruch auf Gemeinwohlorientierung und der neuen Staatsklugheit geschlossen worden sind.

Die Staatsformenlehre rückt von theologischen und naturrechtlichen Fundierungen ab. Die Wahl der Staatsform wird zu einer Frage der Zweckmäßigkeit (Dreitzel 1970, 282ff.). Im Blick auf das Reich stellte sich dabei die Frage, ob sich die klassische Staatsformenlehre und die neue Souveränitätsdoktrin überhaupt miteinander vereinen und auf das eigentümliche Gebilde des Reiches anwenden ließen. War der Kaiser souverän im Sinne der Bodin'schen Souveränitätslehre oder besaß er seine Gewalt nur durch die Kurfürsten? War das Reich eine Monarchie oder eine Aristokratie oder eine Mischung aus beiden?

Nach Bodin war das Reich eine Aristokratie (*Six livres* I, 9). Nicht der Kaiser war souverän, sondern die Reichsstände (*Six livres* II, 6). Die Meinungen der Reichspublizisten gingen – selbst unter den Lutheranern – auseinander. Im kaiserfreundlichen Gießen vertrat Gottfried Antonius, der Kaiser sei ein absoluter Monarch; sein Nachfolger Reinking (1590–1641) schloss sich dieser Meinung an. In Jena dagegen behauptete Dominicus Arumaeus, der Kaiser habe seine Gewalt nur durch die Kurfürsten, und auch diese Meinung fand Anklang, etwa bei Limnaeus (1592–1663). Die »reale« *maiestas* lag, so Limnaeus, bei den Ständen, die »personale« beim Kaiser. Das Reich war eine Mischverfassung, ein *status mixtus*, für Limnaeus mit einem Überwiegen des aristokratischen Elements (Hoke 1973).

Bodin hatte gegen die Lehre vom *status mixtus* einen Schlag geführt. Nach Bodin konnte es eine »Mischung« nur im Sinne der Unterscheidung von Staatsform und Regierungsart geben, nicht aber als eine Mischung der Staatsformen selbst. Was man über die Mischverfassungslehre behauptet hatte, hielt nach Bodin der Überprüfung nicht stand. Sparta und Rom waren Demokratien gewesen mit einem Element von Aristokratie. Frankreich, Spanien und England waren Monarchien. Ein *status mixtus* war weder historisch nachzuweisen noch ließ er sich vereinen mit der Souveränitätstheorie.

Arnisaeus gehört zu jenen, die Bodins Schlag gegen die Lehre vom *status mixtus* rückgängig zu machen versuchen. In diesem Sinne führt Arnisaeus die Souveränitätslehre in die klassische Mischverfassungslehre zurück, wie sie von Aristoteles, aber auch von Platon und vor allem von Polybios und Cicero entwickelt worden war. Zwar ist Arnisaeus so wie Bodin überzeugt, dass Mischverfassungen historisch in den meisten Fällen gar nicht nachzuweisen sind. Seiner Meinung nach haben sich in der Regel immer nur *zwei* Staatsformen miteinander vermischt. Auch für ihn sind Sparta und Rom Demokratien mit aristokratischem Einschlag, die Reichsstädte Oligarchien mit demokratischem Einschlag etc. Aber das Reich ist für Arnisaeus ein *status mixtus*, keine absolute Monarchie und keine reine Aristokratie (*Doctrina pol.* I, c. 8; *De jure mai.* II, c. 1, n. 1; *De rep.* II, c. 6).

Bei Bodin bedeutet Souveränität eine Herrschaft *legibus solutus*, eine Herrschaft aus eigenem Recht (*propria*), eine andauernde (*perpetua*), ungeteilte (*individa*) Herrschaft. Alle diese Kennzeichen souveräner Herrschaft macht sich

Arnisaeus zu eigen. Aber wie soll man diese Kennzeichen der Souveränität in der Verfassung des Reiches wiederfinden?

Für Arnisaeus – nicht anders als für Bodin – ist die Souveränität eine einheitliche Gewalt, eine *facultas simplex*, also unteilbar und unvertretbar. Aber Arnisaeus findet einen Ausweg. Zwar ist die Gewalt einfach und unteilbar. Was geteilt werden kann, ist aber ihre Ausführung. Diese könne an verschiedene Teile des Staates abgetreten werden. Zudem sei zu unterscheiden zwischen den *maiora iura* und den *minora*. Erstere seien nicht abtretbar, letztere dagegen schon.

Arnisaeus' Mischung von Souveränitätstheorie und Aristotelismus verrät ihre Herkunft aus der besonderen Lage des Reiches. Die Souveränitätslehre passte einem Staat wie Frankreich, in dem es dem Monarchen gelungen war, alle Gewalt in seiner Hand zu vereinen. Dem Reich mit seinen Reichsständen und den sich aus dem Universalreich lösenden Territorialherrschaften war die Idee der Souveränität dagegen nicht angemessen. Sie war der besonderen Lage erst noch anzupassen, und dies konnte mithilfe der klassischen Mischverfassungslehre geschehen. Allerdings blieb dabei weder die Souveränitätslehre, was sie eigentlich war (eine die Gewalt in einer Hand konzentrierende Doktrin), noch blieb der Aristotelismus in seiner Urform erhalten, da seine Politik der Bürger in den Diskurs über souveräne Herren und deren Untertanen geriet.

3. Hermann Conring

Bekannter als Henning Arnisaeus ist Hermann Conring. Das liegt zum einen an seiner Tätigkeit als Leibarzt und Rat der Fürstin Johanna von Ostfriesland, der Königin Christine von Schweden, des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg sowie des Königs von Dänemark. Die Prominenz Conrings erklärt sich zum anderen aus seiner Bedeutung für die Rechtsgeschichte des Reiches. Conring deutet diese als eine »deutsche« (nicht römische) Geschichte. Conring gilt deshalb als »Begründer der deutschen Rechtsgeschichte« (Stobbe 1870).

Wie schon Arnisaeus so entwirft auch Conring seine Politik im Blick auf das Reich und dessen staatsrechtlich und verfassungstheoretisch schwer zu erfassende Form. Über das Reich hinaus blickend hatte Conring aber auch Interesse an der Staatskunde, an der Staatsbeschreibung, an der Statistik (Zehrfeld 1926; Seifert 1983). Conring gehört zu den Mitbegründern dieser Disziplin, und er vermag zu erstaunen durch die Vielfalt der Kenntnisse, die er von den »Staaten« der Vergangenheit und der Gegenwart besitzt. Die *Notitia rerum publicarum* – der Begriff stammt von der oströmischen *Notitia dignitatum rerum*, die Gelenus 1552 in Basel veröffentlicht hatte (Seifert 1983, 203) – war bei Conring durchaus als eine Fortführung der empirischen Interessen der aristotelischen Politikwissenschaft zu verstehen. Conring nahm den Katalog der

politischen Fragestellungen auf, wie ihn die Aristoteles in der *Rhetorik* (I, 4) aufgelistet hatte. Im Vorwort zum *Examen rerum publicarum potiorum totius orbis* erklärt Conring – sich berufend auf *Rhet.* I, 4 –, dass zur Staatenkunde nicht nur die Kenntnis der Gesetzgebung gehöre. Dazu müssten auch Kenntnisse treten über Steuern und Einkünfte, Krieg und Frieden, Verteidigung sowie Export und Import (*Opera* IV, 48ff.). Zur Staatsklugheit gehöre ein Wissen um die politische Historie (Fasolt 2004). Man könne besser »überreden«, wenn man in der Historie und in den Beispielen bewandert sei. Schließlich benötige man die Staatenkunde für die politische Praxis, die immer auf Einzelnes gehe (außer *Opera* IV, 48ff.; auch Rassem/Stagl 1994, 223ff.).

Conring bestritt seine Antrittsvorlesung in Helmstedt mit einer zweifachen *Aristotelis laudatio* (1633, *Opera* V, 726-765). Die Aristotelische *Politik* gibt er 1656 mit reicher Kommentierung versehen heraus (*Opera* III, 491ff.). 1677 lässt er die *Aristotelis Politicorum paratilla* folgen (*Opera* III, 422ff.). Kaum ein Thema der Aristotelischen *Politik* und Staatsformenlehre, das er nicht in seinen *Disputationes*, *Dissertationes* und *Exercitationes* behandelt. Nicht anders freilich als Arnisaecus steht auch Conring unter dem Eindruck der nun maßgeblich gewordenen Autoren: Machiavelli und Bodin. Wenn er Politik als Beratung versteht, dann meint er nicht mehr das Sich-Beraten einer Bürgerschaft. Er spricht vielmehr als ein Fürstenberater und Anhänger des Absolutismus, der sein Fachwissen den Fürsten zur Verfügung stellt. Er ist einer jener *secretarii*, jener Räte und Geheimen Räte, auf die kein absolutistischer Fürst mehr verzichten will.

Schon im Mittelalter hatte man versucht, die Aristotelische Vier-Ursachen-Lehre auf das Gemeinwesen anzuwenden. Marsilius von Padua etwa bezeichnete in seinem *Defensor pacis* (1324) Wille und Vernunft des Gesetzgebers als die *causa efficiens* (I, 7, §§ 2–3). Marsilius verschob die Gewichte von der Zielursache zur Wirkursache. »Gesetzgeber«, schrieb er, »ist das Volk oder die Gesamtheit der Bürger oder deren gewichtigerer Teil [...]« (I, 12, § 3). Bei Conring, der ebenfalls die Vier-Ursachen-Lehre auf den Staat anzuwenden versucht, ergibt sich ein anderes Bild. Das Volk ist ihm nur noch die Materialursache, die Regierung die Formursache, die Wirkursache entweder ein Mensch oder ein Instrument des Regierens (wie das Geld), die Zielursache das durch Tugend erreichbare Glück. Nur in dem Anspruch, dass Regent und Volk sich in gleicher Weise der Tugend befleißigen sollen, ist noch ein Rest von »republikanischem« Geist zu verspüren. Ansonsten sind die aus *Rhet.* I, 4 übernommenen Gegenstände der Beratung Kompetenzen des Souveräns geworden, Teile seiner *summa potestas*.

Mehr noch als Arnisaecus steht Conring unter dem Eindruck, den das Werk Machiavellis hinterlassen hat. Manche nennen Conring den »deutschen Machiavelli« (Dreizel 1983, 171) oder schreiben ihm eine »pure *Regenten-Raison*« zu (Wolf 1963, 237). In Wahrheit gibt es bei Conring beides: eine gewisse Anerkennung Machiavellis und der Staatsraisonlehre, aber auch eine Distanzierung, die nicht zu übersehen ist.

Conring gibt den *Principe* in der lateinischen Version 1660 heraus. Ein Jahr später lässt er seine *Animadversiones* zum *Principe* folgen (*Opera* II, 973ff.). Die Vertrautheit mit der Staatsraisonlehre zeigt sich in der Dissertation von 1651: *De ratione status* (*Opera* IV, 549ff.). Sie verwendet mit »ratio status« jenen Begriff, der sich in Deutschland für »racion di stato« eingebürgert hat. Conring regt Übersetzungen an von Settala, Zuccolo und Chiaramonte. Boteros *Della ragione di stato*, das erste Werk, das die Staatsraison im Titel führt, gibt er 1666 heraus. Die Werke zweier, sich zu Machiavelli bekennender Autoren hat er besonders geschätzt. Das ist zum einen die *Bibliotheca politica* des Gabriel Naudé, des Bibliothekars des Kardinals Mazarin, zum anderen die *Paedia politicae* (1623) des Scioppio, die er beide veröffentlicht (*Opera* III, 47-67; 68-88).

Wo soviel Rauch ist, ist auch Feuer. Conring gesteht zu, dass ohne machiavellistische Praktiken ein Staat nicht zu erhalten ist (*Protopolitica*, c. 2). Die Indizierung Machiavellis ist seiner Meinung nach ohne Kenntnis des Originalwerkes erfolgt (Stolleis 1990, 91). Findet sich damit wie bei vielen Zeitgenossen eine relative Anerkennung Machiavellis, so zielt das eigentliche Bestreben Conrings darauf hin, den Florentiner wieder in die Arme von Religion und Moral zurückzuholen. An die Stelle der *fortuna* soll wieder die Vorsehung treten. Wenn Machiavelli nur an Praktiken wie List und Betrug gedacht hatte, so hatte er das Eigentliche übersehen, dass ein Fürst auf Dauer nicht ohne die Zustimmung und Zuneigung seiner Untertanen regieren kann (*Opera* II, 994 f.). Machiavelli hatte Rezepte für die Errichtung einer Tyrannis geliefert, und so sehr man die Tyrannis kennen muss (wie der Arzt die Gifte), so zerstörerisch muss es sein, das Band aufzulösen, das den Regenten mit seinen Untertanen verbindet. Das Eigeninteresse des Herrschers muss sich (bis zu einem gewissen Grade) mit der *utilitas* des Gemeinwesens vereinen. Ähnlich wie Arnisaeus unterscheidet Conring *monarchia regia*, *monarchia herilis* (*principatus dominatus*) und *monarchia mixta*. Mit der *monarchia herilis* lässt er eine Zwischenform zwischen Monarchie und Tyrannis zu. Eine solche wäre für Aristoteles undenkbar gewesen, da im Dominat das Verhältnis von Herr und Sklave zum Modell der Politik wird. Dieses gehört nach Aristoteles aber einzig und allein in die Sphäre des Hauses, die von der Sphäre der Stadt strikt zu trennen ist.

Im Blick auf das Reich versucht Conring nicht anders als Arnisaeus Souveränitätslehre und Mischverfassungslehre miteinander zu harmonisieren. Auch für ihn ist das Reich eine *respublica mixta*. Aus den Reichsständen werden bei Conring die *cives imperii*. Sie erben den Anspruch des aristotelischen Bürgers, Teilhaber der Herrschaftsgewalt zu sein. Ihr Recht auf Teilhabe zeigt sich in ihrem *ius suffragii* (*De Germanici imperii civibus*, These VIII; *Opera* I, 517).

Die sich vor allem in Frankreich vollziehende Entwicklung zum absolutistischen Staat samt stehendem Heer und Steuersystem sah Conring mit gemischten Gefühlen. Ihm lag an der alten deutschen Freiheit, wie man sie mit Berufung auf Tacitus zu beschwören pflegte. Conring zeichnet den Weg nach, der von den Volksversammlungen der Germanen zur Herausbildung des Adels und schließlich zur Bildung der Reichsstände geführt hat. Die Reichs-

stände erben, was von der alten Freiheit der Germanen noch lebendig ist. Conring gibt die *Germania* – mit einem Vorwort versehen – 1635 heraus. Wie schon den Humanisten der Reformationszeit (Celtis, Hutten, Wimpfeling) so ist auch ihm die Schrift des Tacitus eine Art »nationales« Manifest. Sie ist ihm das erste Dokument der alten deutschen (oder germanischen) Freiheit, wie sie auch Montesquieu im Buch XI seines *Esprit des lois* preisen wird. Das »herrliche System« der germanischen Freiheit war »in den Wäldern erfunden« worden (XI, 6). Und wie für Montesquieu die englische Verfassung das Modell der Gewaltenteilung war, so gilt Conring die englische Verfassung als eine Mischverfassung in seinem Sinn.

Nach Conring setzt sich das Reich aus diversen *civitates* zusammen. Es ist ein Bündnis von Völkern, ein *foedus*. Wenn Conring dem Reich bescheinigt, eine Verfassung im Sinne der altdeutschen Freiheit zu sein, so steht hinter dieser historischen Reminiszenz ein aktuelles politisches Interesse. Conring ist bestrebt, dem Reich seinen »römischen« Charakter zu bestreiten. In *De origine iuris Germanici* (1643) weist er nach, dass Lothar III. das *Corpus Iuris Civilis* keineswegs in Deutschland eingeführt hat (*Opera* VI, 77ff.). In *De Germanorum Imperio Romano* (1643) zerstört er die Kontinuität der Reiche, wie sie durch die Translationstheorie begründet worden war (*Opera* I, 26ff.). Die Schwächung des Römischen Reiches lag im Interesse der protestantischen Landesherrn, und während aus dem Heiligen Römischen Reich ein deutsches oder germanisches Reich wird, das nicht mehr römisch und nicht mehr sakral sein soll, schreibt Conring den Landesherrn ein *ius in res sacras* zu.

4. Funktionen des protestantischen Aristotelismus

Der protestantische Aristotelismus erfüllte in seiner Zeit mehrere Funktionen. Melanchthon hatte sich ihm zugewandt unter dem Eindruck des Schwärmeriums, von dem man sich durch eine klare Philosophie abzugrenzen hatte. Auch war er der Meinung gewesen, das Evangelium enthalte keine Lehre »vom gemeinen Wesen«, so dass die Hilfe des Philosophen willkommen war. Gewisse Bedenken gegen die Berufung auf den »heidnischen« Philosophen blieben allerdings bei einigen Protestanten bestehen. Manche bevorzugten eine direkte christliche Fundierung des Staates, so etwa Johann Valentin Andreae in seiner Utopie *Christianopolis* (1619), Reinking in seiner *Biblischen Policy* (1653) oder Seckendorff in seinem *Christenstaat* (1684).

Mithilfe der Aristotelischen *Politik* war es möglich, die Lehren von der Staatsraison und von der Souveränität zu mäßigen. Die Souveränitätslehre konnte durch die Mischverfassungslehre zur Anerkennung einer gemäßigten Verfassung umgebogen werden. Das Reich war ein *temperatus principatus*. Nach 1648 war auch kein Zweifel mehr daran möglich, dass das Reich eine absolute Monarchie nicht war. Lehren, die dem Kaiser eine Bodin'sche Souveränität

zuschrieben, hatten sich schlichtweg erledigt. Die Komitialrechte banden zentrale Majestätsrechte an die Zustimmung des Reichstages. Den Reichsständen kam seitdem ein *ius territorii et superioritatis* zu.

Was die Staatsraisonlehre anging, bot der Aristotelismus die Möglichkeit, diese wieder zu versittlichen oder zumindest zu Kompromissen zwischen Staatsklugheit und Sittlichkeit zu führen. Das war damals der auch in anderen Traditionen übliche Weg, sei es bei den Jesuiten wie Botero oder Ribadeneira, sei es beim Belgier Lipsius, der eine Lehre von der *prudencia mixta* entwickelte, die auf der einen Seite die Disziplinierung des Herrschers und des Bürgertums erstrebte, andererseits aber offen die Notwendigkeit des kleinen, mittleren oder großen Betrugs diskutierte (*De politicorum sive civilis doctrina* [1589], XIV, 13-14).

Zwischen Aristoteles und dem protestantischen Aristotelismus des 17. Jhs. liegen zwei Jahrtausende. War es wirklich noch Aristotelismus, was man im 17. Jahrhundert der eigenen Zeit verschrieb? An die Stelle der Stadt war das Reich getreten, an die Stelle des Personenverbandes der Territorialstaat, an die Stelle der Bürgerpolitik die Alleinherrschaft, an die Stelle der Politik, die man durch Miteinander-Reden macht, das Geschäft der Beratung durch Experten. Wo war da noch Raum für eine Aristotelische Politik?

Es ist für das 16. und 17. Jahrhundert eigentümlich, dass man immer wieder bestrebt ist, sich auf die Autorität des Aristoteles zu berufen – auch und gerade dort, wo man eine ganz und gar nicht aristotelische Politik verfolgt. Bodin hatte in seiner *Methodus* (1566, c. 6) behauptet, er empfehle eigentlich nur, was »Aristoteles die *sophismata* und *kryphia* der Staatsmänner, Tacitus die *imperii arcana* nennt«. Das mochte im Falle des Tacitus noch korrekt sein, da dieser tatsächlich von den *arcana* der kaiserlichen Politik gesprochen hatte (*Ann.* I, 6; III, 36; 59). Aber Aristoteles zum Zeugen anzurufen für *sophismata*, für politische Tricks, war nichts als eine Geschichtsklitterung. Aristoteles hatte die *sophismata* verworfen und nicht begrüßt (*Politik* V 8, 1307b40-1308a1). Sein Modell einer Bürgerpolitik – man denke nur an *Politik* III, 11 – war von einer Geheimpolitik absolutistischer Fürsten denkbar weit entfernt.

Machiavelli hatte die Tyrannislehre des Aristoteles (*Politik* V, 11) plagiiert, ohne allerdings seinen Fürsten einen Tyrannen zu nennen. Auch wenn Aristoteles dem Tyrannen Ratschläge erteilt hatte, wie er es anstellen müsse, dass er ein Monarch zu sein »scheine«, so war seine Absicht doch dem Machiavellismus völlig entgegengesetzt gewesen, getragen von der Hoffnung, dass der sich zum Schein als Monarch gerierende Tyrann sich allmählich in einen Monarchen verwandeln werde, der Macht der Gewohnheit gemäß (Ottmann 2004).

Die Souveränitätslehre – auch sie wurde mit dem Anspruch eingeführt, nur eine Neuformulierung der *akra ekousia* und *kyria arche* der Griechen zu sein (*Six livres* I, 8). Sie war dies keineswegs. Es ist nicht glücklich, wenn in Schütz' neuer Übersetzung der Aristotelischen *Politik* immer der Begriff »souverän« oder »Souveränität« auftaucht (z.B. *Politik* II–III, Darmstadt 1991, 66,

73, 84). Eine solche Übersetzung ist anachronistisch. Die Souveränitätslehre ist ohne das römische Recht und dessen Formeln wie *legibus solutus* nicht zu verstehen. Ihre Geschichte setzt zudem den mittelalterlichen Streit zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt samt der frühen Lösung der Einzelstaaten aus dem Universalreich voraus, wie ihn zuerst Frankreich und Sizilien vollzogen haben. Am Beginn der Neuzeit ist es der konfessionelle Bürgerkrieg, der die Souveränitätslehre fördert. Und das alles hat mit der obersten Gewalt bei Aristoteles nichts zu tun.

Der Aristotelismus konnte die Souveränitätslehre mäßigen, und das mochte im Blick auf die spezifische Lage des Reiches ein naheliegendes Manöver sein. Der Kaiser war nun wahrlich kein souveräner Herrscher im Sinne Bodins. Das Problem war nur, dass die Diskurse Souveränität und Mischverfassung nicht miteinander zu vereinen sind. Pufendorf hat sie 1667 auch wieder folgerichtig getrennt. Für ihn war das Reich kein *status mixtus*. Es war für ihn überhaupt kein durch die klassische Staatsformenlehre erfassbares Gebilde. Das Reich war »irregulare aliquod corpus et monstro simile« (*De Statu Imperii Germanici* VI, § 9). Die Verfassung des Reichs schwankte zwischen einer (schlecht eingerichteten) Monarchie und einem Staatenbund hin und her. Nach Pufendorf wird sich das Reich zu einem Bündnis diverser *civitates* entwickeln. Diese Idee hatte Conrings Aufteilung der Souveränität an die Teile des Reichs vorbereitet, und Pufendorf hat sie von Conring übernommen. Vermutlich war ihm Conring der einzige der Reichspublizisten, dem er eine gewisse Achtung entgegenbrachte. Sie zeigt sich darin, dass er seinen italienischen Reisenden Severino de Monzambano bei Conring einkehren und mit ihm über das Reich diskutieren lässt (*De Statu Imperii Germanici*, Widmung).

Bibliographie

Quellen

Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636):

Disputationum politicarum in Academia Julia propositarum, Helmstedt 1605.

Disputationes duodecim in physicam Aristotelis, Frankfurt o.J.

Doctrina politica in genuinam methodum, quae est Aristotelis, reducta, Frankfurt 1606.

De iure majestatis libri tres, Frankfurt 1610.

De auctoritate principum in populum semper inviolabili [...], Frankfurt 1612.

De republica seu relectionis libri duo, Frankfurt 1615.

Opera politica, 2 Bde., Leipzig 1633 (enthält alle politischen Werke außer den Disputationes).

Hermann Conring (1606-1681):

Opera, 6 Bde., hg. v. J. W. Goebel, Braunschweig 1730 (Nachdr. Aalen 1973).

Aristotelis laudatio, Helmstedt 1633 (Opera V, 726-761).

Tacitus, Gaius Cornelius: De moribus Germanorum, Helmstedt 1635 (Opera V, 253-355).

- Exercitatio de Germanici imperii civibus, Helmstedt 1641, (Opera I, 516-528).
 De Germanorum Imperio Romano, Helmstedt 1643 (Opera I, 26-107).
 De Germanorum imperio liber unus, Helmstedt 1644.
 Aristotelis politicorum libri superstites, editio nova, Helmstedt 1656 (Opera III, 491-728).
 Machiavelli, Niccoló: Princeps [...] curante H. Conringio, Helmstedt 1660.
 Animadversiones politicae in Nicolai Machiavelli librum de Principe, Helmstedt 1661 (Opera II, 973-1092).
 Botero, Giovanni: De ratione status [...], cum praefatione H. Conringii, Helmstedt 1661.
 Examen rerum publicarum potiorum totius orbis. Prooemium (1665), in: M. Rassem/J. Stagl (Hg.): Geschichte der Staatsbeschreibung. Ausgewählte Quellentexte 1456-1813, Berlin 1994, 226-270 (Opera IV, 47-57).
 Protopolitica sive brevis introductio in civilem philosophiam, Helmstedt 1663.
 Scioppius, Gaspare: Paedia politicae, cura H. Conringii, Helmstedt 1663 (Opera III, 47-67).
 De Nomothetica. Über die Gesetzgebung (1663), in: H. Mohnhaupt (Hg.): Prudentia legislatoria. Fünf Schriften über Gesetzgebungsklugheit aus dem 17. und 18. Jahrhundert, übers. v. Adolf Paul, München 2003, 7-87 (Opera II, 840-864).
 Exercitationes academicae de republica imperii Germanici, Helmstedt 1674 (Opera VI, 1-563).
 Aristotelis Politicorum paratitla, Helmstedt 1677 (Opera III, 422-455).
 Kelly, W. A./Stolleis, M.: Hermann Conring: Gedruckte Werke, 1627-1751, in: M. Stolleis (Hg.): Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk, Berlin 1983, 535-567.
- Arumaeus, Dominicus: Discursus academici de iure publico, 5 Bde., Jena 1616-1623.
 Bodin, Jean: Les six livres de la république, Paris 1576 (Nachdr. Aalen 1977); dt.: Sechs Bücher über den Staat, übers. v. B. Wimmer, hg. v. P. C. Mayer-Tasch, 2 Bde., München 1981/1986.
 Caselius, Johannes: In Aristotelis de vita et moribus librorum interpretatione programma, Helmstedt 1593.
 Caselius, Johannes: Ad Henningum Arnisaemum philosophum et medicum clarum epistola, Helmstedt 1619.
 Caselius, Johannes: Opera politica, ed. C. Horn, Helmstedt 1631.
 Felden, J. von: Analysis librorum politicorum Aristotelis, Frankfurt 1654.
 Günther, O.: Methodorum tractatus duo, Helmstedt 1586.
 Hertius, J. N.: Specimen prudentia civilis [...], Gießen 1689.
 Limnaeus, J.: Juris publici Imperii Romano-Germanici libri IX, Straßburg 1629-1634.
 Luther, M.: Ausgewählte Schriften, hg. v. K. Bornkamm/G. Ebeling, 6 Bde., Frankfurt a.M. 1982.
 Martini, C.: Disputationes ethicae XVI, Jena 1658.
 Naudaeus, G.: Bibliotheca politica, Venedig 1633.
 Pufendorf, S. von: Severini de Monzambano Veronensis, De Statu Imperii Germanici ad Laelium Fratrem, Dominum Trezolani. Liber unus, Genf 1667; dt.: Die Verfassung des Deutschen Reiches, hg. u. übers. v. H. Denzer, Frankfurt a.M./Leipzig 1994.
 Rachelius, S.: Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum libri decem, Helmstedt 1660.
 Reinking, D.: Tractatus de Regimine Seculari et Ecclesiastico [...], Gießen 1619.

Reinking, D.: *Biblische Policey*, Frankfurt 1653.

Sekundärliteratur

- Brückner, J. 1977: *Staatswissenschaften, Kameralismus und Naturrecht. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Wissenschaft im Deutschland des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts*, München.
- Denzer, H. 1985: Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 3, München/Zürich, 233-273.
- Dreitzel, H. 1970: *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die Politica des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden.
- Dreitzel, H. 1983: Hermann Conring und die Politische Wissenschaft seiner Zeit, in: Stolleis 1983a, 135-172.
- Hammerstein, N. 1972: *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1972.
- Hoke, R. 1973: Der Einfluß Bodins auf die Anfänge der Dogmatik des deutschen Reichsstaatsrechts, in: H. Denzer (Hg.): *Jean Bodin*, München, 315-332.
- Huesbe Llanos, M. A. 1965: *Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636). Untersuchungen zum Einfluß der Schule von Salamanca auf das lutherische Staatsdenken im 17. Jahrhundert*, Diss. Mainz.
- Lang, W. 1970: *Staat und Souveränität bei Hermann Conring*, Diss. München.
- Maier, H. 1962: *Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis ins 18. Jahrhundert*, in: D. Oberndörfer (Hg.): *Wissenschaftliche Politik*, Freiburg, 59-116.
- Maier, H. 1966a: *Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition*, Tübingen.
- Maier, H. 1966b: *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Neuwied/Berlin.
- Ottmann, H. 2004: Was ist neu im Denken Machiavellis?, in: H. Münkler/R. Voigt/R. Walkenhaus (Hg.): *Demaskierung der Macht. Nicolò Machiavellis Staats- und Politikverständnis*, Baden-Baden, 145-156.
- Petersen, P. 1921: *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig (Nachdr. Stuttgart/Bad Canstatt 1964).
- Rassem, M./Stagl, J. (Hg.) 1994: *Geschichte der Staatsbeschreibung. Ausgewählte Quellentexte 1456-1813*, Berlin.
- Roscher, W. 1874: *Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland*, München (zu Conring: 254-262).
- Seifert, A. 1983: Conring und die Begründung der Staatenkunde, in: Stolleis 1983a, 201-214.
- Stobbe, O. 1870: *Hermann Conring, der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte. Rektoratsrede*, Berlin.
- Stolleis, M. (Hg.) 1983a: *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk*, Berlin.
- Stolleis, M. 1983b: *Einheit der Wissenschaft – Hermann Conring (1606-1681)*, in: ders. 1983a, 11-31.
- Stolleis, M. 1988: *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 1: *Reichspublizistik und Policeywissenschaft*, München.

- Stolleis, M. 1990: Machiavellismus und Staatsraison. Ein Beitrag zu Conrings politischem Denken, in: ders.: Staat und Staatsraison in der frühen Neuzeit, Frankfurt a.M., 73-105.
- Stolleis, M. (Hg.) ³1995 [1977]: Staatsdenker in der frühen Neuzeit, München.
- Willoweit, D. ³1995 [1977]: Hermann Conring, in: Stolleis ³1995, 129-147.
- Willoweit, D. 1983: Kaiser, Reich und Reichsstände bei Hermann Conring, in: Stolleis 1983a, 321-325.
- Wolf, E. ⁴1963: Hermann Conring, in: ders.: Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, Tübingen, 220-252.
- Zehrfeld, R. 1926: Hermann Conrings (1606-1681) Staatenkunde, Berlin/Leipzig.

Niederländischer Protestantismus: Hugo Grotius

Ada Neschke-Hentschke

1. Allgemeine Kennzeichnung von *De iure belli ac pacis*

Das Werk *De iure belli ac pacis*, 1625 zuerst durch Hugo Grotius der Öffentlichkeit vorgelegt und dann in zahlreichen Auflagen und Übersetzungen über ganz Europa verbreitet,¹ bildet einen gewichtigen Einschnitt in der Geschichte des politischen Denkens und dies, ohne dass es eine politische Philosophie zum Thema macht. Vielmehr handelt es sich um ein Werk zum Natur- und Völkerrecht;² es geht, wie Christian Thomasius 1707 in seiner Einführung zu dem Werk sagen wird, um die *leges naturae*.³ Zu diesen *leges* hat, so immer Thomasius, Aristoteles nichts geschrieben. Zwischen Grotius und Aristoteles gäbe es somit, im Unterschied zu Jean Bodin, keine Berührungsflächen, die eine Stellungnahme von Seiten des Holländers herausfordern könnten.

Doch lehrt ein Blick in das Werk, dass der Stagirit zu den am meist zitierten Autoren des Grotius gehört. Grotius, Humanist und Universalgelehrter, besitzt eine umfassende Kenntnis des gesamten europäischen Schrifttums von den antiken Autoren bis zu den jüngsten Publikationen der Spätscholastik. Eine Statistik der Zitate, die Günter Hoffmann-Loerzer erstellt hat⁴, ergibt, dass Aristoteles der nach dem römischen Recht, dem Alten Testament, Cicero, Livius und Seneca meist zitierte antike Autor ist. Günter Hoffmann-Loerzer geht sogar soweit, Grotius für einen Aristoteliker zu halten.⁵ Er beruft

¹ Dazu die Bibliographie von ter Meulen/Diermanse 1950 und 1961.

² So behandelt Ottmann 2006, 121-136, in seiner grundlegenden *Geschichte des politischen Denkens* Grotius als Appendix zur spanischen Neuscholastik. Diese rein theoriebezogene richtige Einordnung macht mit neueren Ergebnissen der Forschung Ernst, stellt aber den Beitrag, den Grotius zur Verbreitung des Vertragsmodells als neues Theoriekonzept der politischen Philosophie geleistet hat, zu sehr in den Schatten. Von diesem Gesichtspunkt aus muss die Rolle des Grotius, in Übereinstimmung mit seiner Wirkungsgeschichte, höher eingeschätzt werden. Vgl. Neschke-Hentschke 2003, 374-411, und folgenden Text.

³ Thomasius, in Grotius *IBP*, 17 (Vorrede). Wir zitieren Grotius' Hauptwerk mit *IBP*, gefolgt von der arabischen Zählung in der deutschen Übersetzung von Schätzel und den römischen Ziffern der Bücher, Kapitel und Paragraphen, die es erlauben, die lateinische Version in der Ausgabe von 1642 aufzufinden. Alle lateinischen Zitate stammen aus dieser letzten von Grotius autorisierten Ausgabe (siehe Bibliographie).

⁴ Hoffmann-Loerzer 1971, 99ff.

⁵ Hoffmann-Loerzer 1968, 308.

sich für diese Auffassung auf *De iure belli ac pacis*. Dort spricht Grotius am Ende seiner berühmten Vorrede von seinen Quellen und bemerkt:

Unter den Philosophen gehört dem Aristoteles mit Recht die erste Stelle, sowohl wegen der Anordnung des Stoffes als wegen der Schärfe seiner Unterscheidungen und des Gewichtes seiner Gründe. Wäre dieser Vorrang in den letzten Jahrhunderten nur nicht in eine Tyrannei ausgeartet, in deren Folge die Wahrheit, der Aristoteles getreulich seine Kräfte gewidmet hat, durch nichts mehr als durch seinen Namen unterdrückt ist.⁶

Grotius selber also bezeugt seine Hochschätzung des Stagiriten. Ihn jedoch zu den Aristotelikern zu rechnen, verbietet der folgende von Hoffmann-Loerzer ausgesparte Text aus der ›Vorrede‹; denn Grotius behält sich »die Freiheit der alten Christen vor, die auf keine philosophische Sekte schworen«.⁷ *Aristoteles amicus, magis amica veritas*, so dürfte wohl der Wahlspruch des Holländers gelautes haben. In diesem Sinne lässt er auf sein positives Urteil eine Kritik der aristotelischen Gerechtigkeitslehre folgen⁸ und beendet seine Stellungnahme zu Aristoteles mit folgenden Worten: »Wir werden den Aristoteles sehr hoch achten, aber mit derselben Freiheit, die er sich selbst gegen seine Lehrmeister aus Liebe zur Wahrheit gestattete.«⁹

Die ständige Präsenz des Aristoteles im Denken des humanistischen Rechtsgelehrten legt es nahe, dem Problem nachzugehen, wie sich Affirmation und Kritik zueinander verhalten und worauf sie sich im Einzelnen beziehen. Insbesondere im Rahmen einer Geschichte des Politischen Aristotelismus verdient die Frage untersucht zu werden, welche Elemente der aristotelischen Politiktheorie den Wahrheitskriterien des Humanisten entgegenkommen oder ihnen zuwiderlaufen. Die folgenden Darlegungen werden diese Fragen beantworten. Dabei wird sich herausstellen, dass Grotius' zentrale Kritik an Aristoteles dessen Gerechtigkeitslehre betrifft und die hier aufbrechende Differenz in dem neuen Verständnis begründet ist, das Grotius als Nachfolger der Spätscholastik von der politischen Gemeinschaft vertritt. Das bedeutet für die Geschichte der Rezeption des politischen Aristotelismus einen Einschnitt, der ebenso folgenreich war wie die Lehre Machiavellis oder die Souveränitätslehre des Bodins: Die politische Theorie als Ganze wurde auf eine neue Basis gestellt. Sie präsentierte sich – nach den Vorbereitungen bei Vitoria, Bellarmin und vor allem Suárez – in der Form der Vertragstheorie.¹⁰ Während die Lehre Machiavellis im Unterschied zu Aristoteles Moral und Po-

⁶ IBP, 40 (Vorrede).

⁷ IBP, 40.

⁸ Dazu unten ausführlich S. 238ff.

⁹ IBP, 41 (Vorrede).

¹⁰ Zu den spätscholastischen Staatstheorien vgl. Ottmann 2006, 106-120, Neschke-Hentschke 2002. Von den philosophischen Implikationen der Vertragstheorie handelt grundlegend Kersting 1994.

litik trennt,¹¹ während Bodins Doktrin, fern von Aristoteles, den Souverän an das Naturrecht und die platonische Gerechtigkeit bindet,¹² führt Grotius mit seiner Vertragstheorie des Staates eine neue Ethik ein: Der Vertrag wird an die Ethik des Versprechens und das heißt an die römische *fides*, an Treu und Glauben gebunden. Nicht zufällig ist Cicero, dessen Werk *De officiis* die römische *fides* beschwört – »*nec enim ulla res vehementius rem publicam continet quam fides*«¹³ – der nach dem römischen Recht und dem Alten Testament am meisten zitierte Autor!

2. Aristoteles in *De iure belli ac pacis*

2.1 Übersicht über die Aristoteleszitate

Die Präsenz des Aristoteles zeigt sich auf vier verschiedene Weisen: In den überwiegenden Fällen beruft sich Grotius auf Aristoteles, um die Wahrheit einer Aussage durch den Bezug auf die Autoritäten der Tradition zu untermauern. Der affirmative Bezug auf Aristoteles betrifft den Stagiriten sowohl als Verfasser der *Ethik* wie der *Politik*, aber auch der *Topik*, der *Problemata*, der *Rhetorik*, der *Sophistischen Widerlegungen* und der *Metaphysik*.¹⁴ Daneben dient Aristoteles ebenso wie die griechischen Historiker und Redner als Zeuge für die griechische Staats- und Rechtsgeschichte.¹⁵ Ferner stellt Aristoteles Probleme oder hilft solche lösen.¹⁶ Endlich aber wird er auch Gegenstand der Kritik, was jedoch vor der großen Zahl der Hinweise auf die von Aristoteles bestätigten Wahrheiten eine Ausnahme bleibt. Das erstaunt gegenüber der Vorrede, der gemäß Grotius Hochschätzung und Kritik gleichmäßig zu verteilen scheint; im Werk selber überwiegt jedoch die Hochschätzung. Allerdings wird sich zeigen, dass die Kritik einen, was die Staatsphilosophie betrifft, entscheidenden Punkt berührt.

2.2 Politischer Aristotelismus in Grotius

Wie die Bemerkung der Vorrede bereits deutlich machen kann, schätzt Grotius an Aristoteles dessen formale Vorzüge, d.h. die Unterscheidungskraft, die Disposition der Darstellungen und die Kraft der Begründungen. Aristoteles

¹¹ Ottmann 2006, 15f.

¹² Neschke-Hentschke 2003, 263-273.

¹³ Cicero: *De officiis* II 24, 84.

¹⁴ Z.B. *IBP*, 49 (I, ii, viii): Bezug auf die *Nikomachische Ethik* V 5, 1131a2; *IBP*, 91 (I, iii, vii): Bezug auf die *Politik* I 2; *IBP*, 359 (II, xx, xlv): Bezug auf *Topik* II 11; *IBP*, 572 (III, xx, xlvii): Bezug auf die *Rhetorik* I 15; *IBP*, 482 (IV, vii, vi): Bezug auf die *Sophistischen Widerlegungen* II 5; *IBP*, 580 (III, xxi, iv): Bezug auf *Metaphysik* V 17.

¹⁵ Z.B. *IBP*, 536 (III, xv, viii): Aristoteles zusammen mit Demosthenes und Isokrates.

¹⁶ *IBP*, 482 (III, vii, vi): *Sophistische Widerlegungen* II 5 löst ein Problem des Eigentumsrechts.

bildet somit ein zunächst formales Modell der Argumentation. Die Rolle des Vorbildes spielt für Grotius aber auch die aristotelische Wissenschaftssystematik. Grotius übernimmt kritiklos den engen Begriff der *Politik*, den Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (VI 8, 1141a23-27) mittels einer Analyse von den Spielarten der praktischen Klugheit (*phronesis*) entwickelt. Im Unterschied zum Eingang der *Nikomachischen Ethik*, die den Ausdruck »*politikē*« als politische Philosophie und damit weit versteht – »politische Philosophie« erforscht das »menschliche Gute«,¹⁷ was zur Folge hat, dass der Ethik- und der Politiktraktat zwei Seiten einer einzigen Wissenschaft bilden –, geht Aristoteles an dieser Stelle von der sich in der Praxis bewährenden Realpolitik aus. Hier unterscheidet er die Gesetzgebung als architektonische Klugheit von der »Politik« als politischer Klugheit im engeren Sinn; sie befasst sich mit den Einzelheiten der Organisation und der Ausübung politischer Macht:

Von der auf den Staat gerichteten Klugheit ist aber der leitende und führende Teil diejenige Klugheit, die sich in der Gesetzgebung (*nomothetikē*) betätigt. Diejenige aber, die sich mit einzelnen befasst, hat den Namen Staatskunst (*politikē*) und sie ist praktische und überlegende Klugheit.¹⁸

Daraus wird bei Grotius:

Die Kenntnis von diesen Dingen [gemeint sind Kenntnisse des Kriegs, Friedens, der Bündnisse, der Steuern, des Eigentums etc.] nennt Aristoteles »Politik«, d.h. die Wissenschaft vom Bürger oder die Lehre von der Beratung.¹⁹

Für Grotius gilt dabei Aristoteles' Haltung als vorbildlich, die »Politik« vom Naturrecht getrennt und sich in seinem Traktat der Politik auf die so definierte Politik beschränkt zu haben.²⁰ Diese Deutung macht verständlich, warum sich Grotius als Verfasser einer Schrift zum Naturrecht nicht, wie etwa Bodin, in einer Konkurrenzsituation zu Aristoteles versteht.²¹

Grotius' Übereinstimmung mit dem aristotelischen Wissenschaftsverständnis betrifft darüber hinaus auch den Ethiktraktat. Zustimmung bezieht sich Grotius auf Aristoteles' Lehre von der geringeren Präzision der Ethik;²² er erkennt wie der Stagirit kritiklos die Unterscheidung von Mathematik und praktischer Philosophie an und steht daher noch vor der Wende zum *mos geometricus* als Methodenideal der praktischen Philosophie, wie er etwa von Hobbes

¹⁷ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* I 1, 1094a28-b11.

¹⁸ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VI 8, 1141b23-b27 (übers. Rolfes).

¹⁹ IBP, 90 (I,iii,vi): »Ars circa haec Aristoteli nomine generis *politikē*, id est civilis, <& *basilikē*> consultatrix.« – < > ist ein Zusatz der Ausgabe von 1642.

²⁰ IBP, 43 (Vorrede).

²¹ Vgl. dazu in diesem Band S. 197ff.

²² IBP, 389 (II, xxiii, ii).

und Spinoza angestrebt wurde.²³ Dagegen nähert Grotius allein die Naturrechtslehre der Mathematik an, wie aus seinen früheren Schriften hervorgeht.²⁴ Spätere Autoren, etwa Thomasius²⁵ und vor allem Brucker haben daher das Hauptwerk im Auge, wenn sie schreiben:

Was immer in der weitläufigen Lektüre der Alten sein Argument betreffend aufgetaucht war, hat er mit einer eleganten Ordnung und *der richtigen Methode* in sein Werk eingeordnet. Dies aber war das vorrangige Anliegen des Grotius in diesem hervorragenden Werk, *dass er das Naturrecht aus reineren und richtigeren Prinzipien ableitete* als es bislang geschehen war.²⁶ (Hervorhebungen und Übersetzung A. N.)

Brucker misst Grotius an seinem eigenen Methodenideal, das mathematische Strenge für alle Wissenschaften fordert. Grotius selber lehnt mit Aristoteles diesen Anspruch zumindest für die Ethik ab; damit unterscheidet seine Haltung sich auch von der des Thomas von Aquin, welcher der Moralphilosophie eine strenge Wissenschaftlichkeit zuschrieb.²⁷

Wie aber sieht das Bild aus, das durch die materialen Anleihen, die Grotius der aristotelischen Politiktheorie entnimmt, gezeichnet wird? Bringt man diese Entlehnungen in eine systematische Anordnung, die von den allgemeinen Grundlagen zu Einzelfragen fortschreitet, wird einerseits sichtbar, welche Elemente einer politischen Theorie von Grotius dem Aristoteles zugeschrieben werden, andererseits, inwieweit Grotius selber sich als Parteigänger des Stagiriten begreift. Es handelt sich um folgende Sätze:

1. Der Mensch ist ein soziales, »zahmes« Wesen.²⁸
2. Die politische Gemeinschaft wird als eine besondere Form der menschlichen Vergemeinschaftung mit einem eigenen Recht verstanden.²⁹
3. Die politische Gemeinschaft wird von einer Bundesgenossenschaft unterschieden.³⁰
4. Die politische Gemeinschaft ist die perfekte Gemeinschaft.³¹

²³ Dazu Röd 1970.

²⁴ Dazu van Gelderen 2006, 201. Vgl. auch Dufour 1980.

²⁵ Thomasius in Grotius: *IBP*, 25-29.

²⁶ Brucker: *Historia critica* IV, II, 737: »quodcumque in vasta scriptorum veterum [...] lectione occurrerat, ad hoc argumentum spectans eleganti ordine iustaque methodo digessit. Egit autem in praestantissimo opere id potissimum Grotius, ut ius naturae [...] ex principiis purioribus ac rectoribus quam hucusque factum erat deduceret.«

²⁷ Zu Thomas' Ethik vgl. Aertsen 2005, 66-69.

²⁸ *IBP* 52/3 (I, i, xii) verweist auf *Topik* V 2, 130a28. Die Zitatennachweise von Schätzels Grotius-Übersetzung sind oft global oder irrtümlich. Wo möglich habe ich die genaue Stelle nachzuweisen versucht.

²⁹ *IBP*, 48 (I, i, iii), vgl. *Nikomachische Ethik* VIII 8; V 10, 1134b8-18.

³⁰ *IBP*, 109 (I, iii, xxi), vgl. *Politik* III 8, 1280a35ff.

5. Grotius trennt mit Aristoteles die politische von der despotischen Herrschaft.³²

6. Er definiert die oberste politische Staatsgewalt von deren Hauptfunktionen aus.³³

7. Er gibt diesen Funktionen spezifische Kompetenzbereiche.³⁴

8. Er unterscheidet mit Aristoteles verschiedene Formen des Königtums.³⁵

9. Er verlangt wie Aristoteles die politische Klugheit von den Regierenden.³⁶

10. Er bezieht sich auf Aristoteles für das Verbot eines Widerstandsrechtes.³⁷

11. Er macht, wie der Stagirit, die Mündigkeit zur Voraussetzung des Staatsbürgers.³⁸

12. Er bezeichnet, Aristoteles anrufend, das Gesetz als einen Vertrag des Volkes.³⁹

13. Er verlangt, mit Aristoteles, Treu und Glauben zwischen den Völkern.⁴⁰

14. Er sieht sich durch Aristoteles bestätigt, dass die Beute eines gerechten Krieges in das Eigentum des Siegers übergeht.⁴¹

Der Katalog zeigt an, worin für einen Autoren des frühen 17. Jahrhunderts die wichtigen Themen der politischen Theorie des Aristoteles bestehen: Ausgangspunkt ist eine politische Anthropologie, die den Menschen als gesellig betrachtet (1); diese Geselligkeit nimmt verschiedene Formen von Gemeinschaften an, unter denen der Staat, d.h. die politische Gemeinschaft, die »perfekte« Form ist (2-3). Die politische Gemeinschaft zeichnet sich durch Herrschaft aus, die sich aus verschiedenen (durch das Recht definiert) Funktionen und Kompetenzen zusammensetzt.⁴² Ihre Fehlform ist die Willkürherrschaft des Despoten (4-7). Politische Herrschaft kann als Königtum und dessen Spielarten auftreten (8). Zeichen der politischen Herrschaft ist die praktische Klugheit. Politische Theorie ist somit Gemeinschafts- und Regierungstheorie. Sie umfasst aber auch den Bürger, die Voraussetzung des Bürgerseins und dessen Grenze (10-11); dazu gehört auch das Verhältnis unter den Bürgern,

³¹ IBP, 53 (I, i, xiv) *ohne Aristoteleszitat*; hierin handelt es sich um einen scholastischen und neuscholastischen Topos. Der *locus classicus* ist *Politik* I 2, 1252b28. Vgl. auch unten den dritten Abschnitt zu Grotius' Staatstheorie.

³² IBP, 486 (III, viii, ii), vgl. *Politik* VII 14, 1332b16-29.

³³ IBP, 89 (I, iii, vi), vgl. *Politik* IV 14, 1197b35-1198a9.

³⁴ Wie Anm. 29.

³⁵ IBP, 104 (I, iii, xx), vgl. *Politik* III 15.

³⁶ IBP, 414 (II, xxvi, iv), vgl. *Politik* III 4, 1277b25.

³⁷ IBP, 114 (I, iv, ii), vgl. *Nikomachische Ethik* V 8, 1132b29.

³⁸ IBP, 174 (II, v, ii), vgl. *Politik* I 13, 1260a31, *Nikomachische Ethik* III 4, 1111b9.

³⁹ IBP, 235 (II, xii, i), vgl. *Rhetorik* I 15, 1376b10.

⁴⁰ IBP, 549 (III, xix, i), vgl. *Nikomachische Ethik* IV 13.

⁴¹ IBP, 463 (III, xi, ii), vgl. *Politik* I 6, 1255a6-7.

⁴² Zur Herrschaft als Kriterium des Staates siehe unten S. 246.

das als ein vertragliches bestimmt wird (12).⁴³ Schließlich dient die Autorität des Aristoteles auch dazu, die zwischenstaatlichen Beziehungen (13) und vor allem das Recht des Krieges festzulegen (14-15).

Letzteres Thema macht nun deutlich, wie sehr hier die politische Theorie des Aristoteles durch den Filter eines Denkens gegangen ist, dass in die Probleme seiner Zeit, den langen Krieg seit 1618 und das Fehlen eines verbindlichen Völkerrechts, verwickelt ist. Was dagegen an der politischen Theorie, die dem Aristoteles implizit zugeschrieben wird, auffällt, ist das Fehlen der gesamten Verfassungsproblematik, d.h. die Diskussion um die Spielarten der drei Grundverfassungen und das Problem ihrer Stabilisierung mitsamt dem Problem der Definition des Bürgers.⁴⁴ Als einzige diskussionswürdige Verfassung erscheint, den realen Verhältnissen der Zeit entsprechend, die Monarchie, die, was seit Bodin klar gestellt war, dem Bürger nur die Rolle des Untertan zugesteht.⁴⁵ Grundsätzlich wird diesem Untertan kein Recht auf Widerstand zubilligt.⁴⁶ Für Aristoteles ist die Frage des Rechts auf Widerstand gegenstandslos, sofern der Bürger selber potentiell die Regierung bildet. Daher gehört das diesbezügliche Aristoteleszitat zu der Sorte von Zitaten, in denen Grotius eine aristotelische Bemerkung in seinem Sinne uminterpretiert; denn die einzige Stelle im *Corpus aristotelicum*, die ihm eine Handhabe bietet, ist die im Kontext der Gegenseitigkeit (*antipeponthos*) ganz beiläufige Bemerkung des Aristoteles, dass es dem Bürger nicht zusteht, einen Magistraten, der ihn schlägt, wiederzuschlagen!⁴⁷

Der Wille des Grotius, sich auch für die Wahrheiten, die der Zeitproblematik angehören, die Autorität des Stagiriten zu sichern, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier und dort zwei verschiedene Staatsauffassungen vorliegen. Eben diese aber bildet den geheimen Maßstab der Kritik, die der niederländische Naturrechtler in einem wesentlichen Punkt an Aristoteles übt.

2.3 Grotius' Kritik an Aristoteles

Das Wesen der Gerechtigkeit

An nur zwei Stellen des Werkes wird Aristoteles eine Zielscheibe der grotianischen Kritik. Beide betreffen die Gerechtigkeitslehre des Stagiriten und finden sich an ausgezeichneten Orten, nämlich in der *Vorrede* und in den einleitenden Paragraphen des ersten Buches, in denen Grotius die Grundbegriffe seines Werkes, nämlich die Begriffe des Rechts und des Krieges, klärt.

⁴³ Zum Vertragsmodell des Staates siehe unten S. 247ff.

⁴⁴ Dazu Koselleck/Schreiner 1994.

⁴⁵ Vgl. dazu in diesem Band S. 211ff.

⁴⁶ Dagegen kennt Grotius Situationen, die den Widerstand gestatten, vgl. etwa *IBP*, 118ff. (I, iv, vi).

⁴⁷ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* V 8, 1132b27-29.

In seiner *Vorrede* fügt Grotius, nachdem er Aristoteles als den besten Philosophen gelobt hat, diesem Lob sogleich eine Kritik der aristotelischen Gerechtigkeitslehre in dem Maße an, als Aristoteles die Gerechtigkeit als eine ethische Tugend behandelt.⁴⁸ Die Tugend sei nach Aristoteles stets »die Innehaltung einer mittleren Linie«⁴⁹. Grotius bezichtigt Aristoteles des kardinalen Fehlers, das Wesen der Gerechtigkeit verkannt zu haben. Da sich die Gerechtigkeit auf Sachen und nicht auf Affekte beziehe, falle sie überhaupt nicht in die Gattung der Tugenden, die die Affekte kontrollieren. Aber selbst, wenn man sie auf die richtige Verteilung der Sachen bezieht, irrt Aristoteles; denn das Wesen der Gerechtigkeit besteht nicht in einer falschen Zuteilung, sondern »in der gänzlichen Enthaltung von fremdem Gut«⁵⁰ und entsprechend ist das Unrecht »der Eingriff in fremdes Recht«.⁵¹

Diese nur knappen Bemerkungen, die freilich einen fundamentalen Dissens ankündigen, werden durch die einleitenden Definitionen des ersten Buches erhellt, in denen sich Grotius anschickt, Recht und Gerechtigkeit zu definieren.

So heißt es am Anfang des Werkes (I, i, iii): »Mit ›Recht‹ wird hier das Gerechte bezeichnet und zwar mehr im verneinenden als bejahenden Sinn; so dass Recht ist, was nicht Unrecht ist.«⁵²

Recht und Unrecht stellen somit die Position und Negation eines begrifflich Identischen dar. Dieser begriffliche Kern des Rechts ist jedoch selber durch eine Negation ausgedrückt; denn für Grotius ergibt sich der Kern des Rechts aus den fünf Grundaxiomen des Naturrechts, d.h. den fünf Maximen der richtigen Vernunft (*recta ratio*). Letztere bezeichnet das »eigentliche Recht« und beinhaltet die folgenden Maximen:

[...] dazu gehört, dass man sich des fremden Guts enthält und es ersetzt, wenn man etwas davon besitzt oder genommen hat, ferner die Verbindlichkeit, gegebene Versprechen zu erfüllen, der Ersatz des durch unsere Schuld verursachten Schadens und die Wiedervergeltung unter den Menschen durch die Strafe.⁵³

⁴⁸ *IBP*, 40/41 (*Vorrede* § 43-44).

⁴⁹ *IBP*, 40 (*Vorrede*): »quod ille naturam ipsam virtuos in mediocritate affectuum actionumque posuerit.«

⁵⁰ *IBP*, 41 (*Vorrede*): »iustitia quae tota in alieni abstinencia posita est.«

⁵¹ *IBP*, 41 (*Vorrede*): »cum tamen iniustitia non aliam naturam habeat quam alieni usurpationem.«

⁵² *IBP*, 47 (I, i, iii): »nam ius hic nihil aliud quam iustum significat neque negante magis quam aiente ut ius sit quod iniustum non est.«

⁵³ *IBP*, 33 (*Vorrede* § 8): »Quo pertinent alieni iuris abstinencia & si quid alieni habeamus aut lucri inde fecerimus restitutio, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio, & et poenae inter homines meritum.«

In allen diesen Grundsätzen geht es um das Prinzip, den anderen nicht zu verletzen bzw. das Vertrauensverhältnis zwischen den Personen nicht zu zerstören. Man kann dieses Prinzip variierend auf den Nenner der dritten Regel der damals allgemein bekannten drei ulpianischen Gerechtigkeitsregeln bringen. Sie lautet »niemanden verletzen« (*neminem laedere*). Grotius verwandelt sie zu einem *ne ullam personam nec fidem laedere*.

Will man dieses Prinzip mit den drei Formen der aristotelischen Gerechtigkeit in Verbindung setzen, so muss darauf hingewiesen werden, dass die drei Gerechtigkeitsregeln des Ulpian mit den drei Formen der Gerechtigkeit bei Aristoteles harmonieren. Ulpian's »ehrenhaft leben« (*honeste vivere*) entspricht der universalen bzw. legalen Gerechtigkeit der *Nikomachischen Ethik*⁵⁴, der Wille, jedem sein Recht zuzuteilen (*voluntas suum cuique ius tribuendi*) der distributiven Gerechtigkeit⁵⁵ und das »niemanden verletzen« (*neminem laedere*) der korrektiven Gerechtigkeit.⁵⁶

Beide Traditionen waren vor Grotius längst Allgemeingut der weltlichen und geistlichen Rechtswissenschaft sowie der Theologie. Kurz vor Grotius hatte auch Francisco Suárez diese Tradition aufgegriffen und neu diskutiert.⁵⁷ Grotius' Bedeutung für die europäische Politikgeschichte und den Politischen Aristotelismus beruht nicht darauf, diese Tradition zu verlassen, sondern ihr durch das Einbeziehen neuer Elemente, die der christlich-platonischen Naturrechtslehre entlehnt sind, eine neue Bedeutung verliehen zu haben.⁵⁸ In der Tat folgt aus Grotius Neudeutung der aristotelischen Gerechtigkeitslehre eine Neubestimmung der politischen Gemeinschaft, und dies in Rücksicht auf ihren Ursprung wie auf ihren objektiven Zweck: Aristoteles hatte die Polis durch ihren Finalgrund definiert, dem Bürger die ökonomische und sittliche Autarkie zu gewähren – die Polis entsteht und existiert um des »guten Lebens« willen. Grotius dagegen verlagert den Finalgrund der politischen Gemeinschaft dahin, der *bereits von Natur autarken Person* Schutz zu gewähren, sie und ihr Eigentum auf Dauer zu stellen. Der Staat dient der Sicherheit der Personen.

In Grotius Vorgehen handelt es sich um eine »stille« Revolution, die daher auch von den Interpreten nicht immer wahrgenommen wurde.⁵⁹ Der Weg zu der neuen Auffassung des Staates setzt nicht wie bei Aristoteles bei den Formen der Gemeinschaft, sondern beim Individuum und seinen subjektiven Rechten an. Hier steht Grotius in der Tradition der spätscholastischen

⁵⁴ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* V 1-3.

⁵⁵ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* V 6, 1130a10-1131b24.

⁵⁶ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* V 7, 1131b25-1132b20.

⁵⁷ Suárez: *De legibus* I, ii, 1-11, analysiert bei Neschke-Hentschke 2003, 380-383.

⁵⁸ Ich habe andernorts dieses in der politischen Philosophie rekurrente Phänomen die »Resemantisation« genannt. Vgl. Neschke-Hentschke 2003, 355-373.

⁵⁹ Ausnahme Link 1983. Viel klarer zeigt sich Grotius' Freiheitslehre in seinen früheren Schriften, so dass ihn van Gelderen ³2006, 196-217, als Exponenten des niederländischen Republikanismus darstellen kann.

Rechts- und Personentheorie, aus der er jedoch, im Unterschied etwa zu Suárez, der an der Idee des Staates als Ort der Sittlichkeit mit Aristoteles (und Platons *Nómoi*) festhielt,⁶⁰ andere politiktheoretische Folgerungen zog.

Betrachten wir also die Verankerung von Grotius neuer Staatstheorie in seiner Rechts- und Gerechtigkeitstheorie, die ihn notwendig mit Aristoteles in Konflikt bringen muss.

Recht und Person

Grotius, in Nachfolge von Suárez, bestimmt das Wesen des Rechts als »Fähigkeit« bzw. »subjektives« Recht (*facultas* oder *potestas*).⁶¹ Subjektive Rechte sind »moralische Eigenschaften von Personen«⁶², eine Person aber ist dadurch ausgezeichnet, von Natur im Besitz moralischer Eigenschaften, also von Rechten zu sein. Wie Grotius mit den Rechtsgelehrten betont, gehören nämlich diese Rechte der Person eigentlich an, sie bilden ihr »*suum*«, das, was jedem gehört.⁶³ Genauer versteht Grotius an der zitierten Stelle darunter: »die Macht sowohl über sich selbst, die Freiheit heißt, als auch über andere wie die väterliche Gewalt [...]. Ferner wird darunter das Eigentum verstanden.«⁶⁴ An anderer Stelle rechnet Grotius die Freiheit zusammen mit der Gewalt über den eigenen Körper (*membrarum*, d.h. Leben und Unversehrtheit) zu den natürlichen Rechten der Person.⁶⁵ Im »*suum*« des Grotius verbergen sich somit die Rechte, die ab John Locke die natürlichen Menschenrechte bilden werden.⁶⁶ Dahinter steht die christliche Schöpfungslehre, der gemäß alle Natur *natura naturata*, d.h. geschaffene Natur, ist. Gemäß dieser Lehre wird das Faktum, dass der Mensch von Natur frei und Herr seines Körpers, seiner Taten und seines Eigentums ist, aus seinem durch Gott (*natura naturans*) geschaffenem rationalem Wesen abgeleitet. Als solches *ens rationale* ist der Mensch vor Gott über seine Taten rechenschaftspflichtig, ist eine moralisch verantwortliche Person. Die Fähigkeit zu moralischer Verantwortung ist die Tugend des Menschen; diese ist nicht, wie bei Aristoteles, ein Ergebnis der politischen Gemeinschaft, sondern geht dieser voraus bzw. ist ihr Entstehungsgrund.⁶⁷

⁶⁰ Z.B. Suárez: *De legibus* I, vii, 2 (S. 30): »Sumitur praeterea haec veritas ex Aristotele qui, liber 3 Ethic, cp.6 ait finem civitatis esse bene ac feliciter vivere«.

⁶¹ Damit folgt er Suárez, wie ich andernorts gezeigt habe (Neschke-Hentschke 2003, 383-386).

⁶² *IBP*, 48 (I, i, v).

⁶³ *IBP*, 48 (I, i, v).

⁶⁴ *IBP*, 48 (i, i, v).

⁶⁵ *IBP*, 59 (I, ii, i).

⁶⁶ Tierney 1997; Neschke-Hentschke 2005, 124-126.

⁶⁷ Allerdings kennt Aristoteles zwei Genealogien der Polis: Die erste, die er im ersten Buch (I 1-2) entwickelt, ist anthropologischen Ursprungs und macht die Tugend zum Ergebnis der Polis; ihr entspricht die Lehre im siebtem Buch der Idealpolis. Die zweite dagegen berücksichtigt den historischen Ursprung der verfassten Republik und nimmt *in nuce* das Vertragsmodell vorweg. Sie findet sich im 15. Kapitel des 3. Buches, wo Aristoteles das Ende

Politische Gerechtigkeit

Die Existenz solcher moralischer Personen als Ergebnis der Natur und nicht der politischen Gemeinschaft bringt es mit sich, dass die Gerechtigkeit, sofern sie Kennzeichen des Staates ist, ihr Wesen verändern muss.

Grotius verlagert das Schwergewicht der Formen der Gerechtigkeit auf die korrektive bzw. ausgleichende Gerechtigkeit (*iustitia expletrix*).⁶⁸ Hier muss daran erinnert werden, dass für Aristoteles die höchste Form der Gerechtigkeit in der legalen Gerechtigkeit bestand, d.h. der Summe aller Tugenden zugunsten des Mitbürgers. Der Staat hat die Aufgabe, den Bürger zu dieser Form der Gerechtigkeit zu erziehen.⁶⁹ Letztere ist die schlechterdings soziale Tugend, die die Polis zusammenhält, da ihr Inhaber alle Handlungen in Hinsicht auf die Polis, d.h. den Mitbürger vollbringt. Damit bringt er zugleich sein moralisches Wesen zur vollen Entfaltung; er erlangt die moralische Autarkie, die den Finalgrund der Polis ausmacht. Gemäß dem berühmten Eingang der Politik handelt es sich ja bei der menschlichen Vergemeinschaftung (*koinōnia*) erst dann um die *politische* Gemeinschaft, wenn diese dem Menschen seine moralische und intellektuelle Vollkommenheit (*autarkeia*) ermöglicht. Der berühmteste Satz der aristotelischen Politik lautet: »Die Polis ist die perfekte Gemeinschaft, [...] denn sie existiert um des guten Lebens [d.h. das Leben der Tugend] willen.«⁷⁰ Wie eine solche Polis ihrer Idee nach aussieht, entwirft Aristoteles im siebten Buch der Politik, der bestmöglichen Polis gewidmet.⁷¹ Diese Polis funktioniert nicht dank ausgeklügelter Institutionen, wie sie Aristoteles zuvor für die realen Staaten entwickelt hatte, sondern allein dank der Ausübung der moralischen Vorzüglichkeit durch ihre Bürger. Umgekehrt ist die Polis die Bedingung der Tugend, da sie einerseits dank einer staatlichen Erziehung dazu anhält, andererseits den Ort ihrer Ausübung darstellt.

Noch Suárez gibt dem Staat die Aufgabe, diejenige Gemeinschaft zu sein, in der der Mensch ein sittliches Leben (*honestas*) erreichen und leben kann.⁷² Ulpian's Gerechtigkeitsregel »*honeste vivere*« meint diese Forderung an den Bürger. Dagegen bringt es die Existenz moralischer Personen als Phänomen der Natur – Locke wird dies später durch die Fiktion des Naturzustandes illustrieren⁷³ – mit sich, dass die Tugend, die die Beziehung unter den Menschen re-

der Königsherrschaft darauf zurückführt, dass »viele Menschen da waren, die in ihrer Tüchtigkeit einander glichen« (Politik III, 15, 1286b11-13).

⁶⁸ IBP, 49 (1, i, 8).

⁶⁹ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* I, 1-3; I, 13; X, 10, 1180a15ff.

⁷⁰ Aristoteles: *Politik* I, 2, 1252a27-29: ἡ δ' ἐκ πλείονων κοινῶν κοινωνία τέλειος πόλις [...] οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

⁷¹ Dazu Neschke-Hentschke 2001.

⁷² Siehe oben Anm. 60.

⁷³ Locke: *Two Treatises on Government* II, Kap. 2.

gelt, weder darin bestehen kann, den Menschen zu einem sittlichen Wesen zu machen (die legale Gerechtigkeit) noch ihm die Lebensgüter zuzuteilen (die distributive Gerechtigkeit), sondern allein darin, das ursprüngliche Sein und Vermögen des Menschen als moralischer Person zu respektieren, es nicht zu verletzen (*neminem laedere*). Gerechtigkeit besteht für Grotius nicht gegenüber »Menschen«, sondern »Personen«, d.h. Menschen, die immer schon mit moralischen Fähigkeit von Natur ausgestattet sind. Auch hierin ist ihm Locke gefolgt.⁷⁴ Die ausgleichende Gerechtigkeit (*justitia expletrix*) hat daher die *Person* zu ihrem Gegenstand:

Die Fähigkeit [das subjektive Recht der Person] ist der Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit, welche die Gerechtigkeit im eigentlichen und strengen Sinne genannt wird. Es ist die *synallaktikē* des Aristoteles, welche Bezeichnung jedoch zu eng ist.⁷⁵

Grotius enthält sich an dieser Stelle der Polemik gegen Aristoteles, da sie nur das Argument der Vorrede wieder aufnehmen müsste. Der Sinn der Stelle aber ist derselbe, nämlich die Neugewichtung der aristotelischen, später ulpianischen Gerechtigkeitstheorie mitsamt ihren politischen Folgen.

Wenn nun Grotius die ausgleichende Gerechtigkeit zur höchsten Form der politischen Gerechtigkeit erhebt, hängt diese Einschätzung mit seiner philosophisch-christlichen Sicht des Menschen zusammen. Eben diese Sicht trägt dann auch seine Theorie von der Rolle des Staates. Grotius gibt dem Staat die ausschließliche Funktion, den Bürger als Person in seinen Rechten zu schützen. Da Grotius von der Existenz natürlicher subjektiver Rechte und damit vom natürlichen Sein der Person ausgeht, findet sich bei ihm der Vorentwurf eines »liberalen« Staatsverständnisses; denn der liberale Staatsgedanke konzentriert die Aufgabe des Staates allein auf den Schutz der Rechte des Bürgers.⁷⁶ Dieser Zug der Staatslehre in *De iure belli ac pacis* ist dadurch verdeckt, dass sich die Bürger auf Grund ihrer allgemeinen Freiheit der speziellen Freiheit, die Regierungsgeschäfte zu führen, ja selbst ein freier Mensch zu sein, begeben können.⁷⁷ Erst John Locke hat die Negation der Freiheit aus Freiheit mit dem Argument zunichte gemacht, dass die Freiheit ein dem Menschen von Gott verliehenes Recht und daher unveräußerlich sei.⁷⁸

Wir beschließen daher unsere Untersuchung mit einem Blick auf Grotius' Staatstheorie, die als Folge seiner Personen- und Rechtstheorie zu verstehen ist. Grotius hätte seine Kritik an der aristotelischen Gerechtigkeitslehre in eine Kritik der aristotelischen Staatslehre überführen können und Thomas

⁷⁴ Dazu Tierney 1997.

⁷⁵ *IBP*, 49 (I, i, viii): »Facultatem respicit justitia expletrix quae proprie aut stricte justitiae nomen obtinet, συναλλακτική Aristoteli arcto nomine [...]«

⁷⁶ Schmitt 1970, 123-220.

⁷⁷ *IBP*, 91 (I, 3, viii, § 1).

⁷⁸ Zu Lockes Argument vgl. Neschke-Hentschke 2003, 507ff.

Hobbes wird diesen Weg beschreiten. Grotius selber legt jedoch mehr Wert darauf, sich der aristotelischen Autorität zu versichern als sie zu kritisieren, zumal er, im Unterschied zu Hobbes, der aristotelischen politischen Anthropologie zustimmt.⁷⁹ In Grotius ist der Humanist, der die Alten bewundert, stärker als der Philosoph, der die Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit von Doktrinen kritisch überprüft! Tatsächlich aber verabschiedet er den zentralen Gedanken des politischen Aristotelismus, dem gemäß erst die Polis den Menschen zu seiner sittlichen Vollendung führt.

3. Menschenrecht, Staat und Vertragstheorie bei Grotius: ein neues Modell des Staates als *communitas perfecta*

3.1 Staat und Staatsgewalt (*ius eminens*)

Für Grotius, wie seit Aristoteles und ihm folgend die thomistische Tradition, ist die politische Gemeinschaft die vollkommene Gemeinschaft (*teleios koinōnia*).⁸⁰ Diese wird seit den Neuscholastikern als Resultat eines ursprünglichen Zusammentretens und eines Vertrags interpretiert.⁸¹ Grotius macht sich diese Lehre zu eigen und baut sie in seine Rechtstheorie ein. In der Tat, im Kontext seines Werkes gibt er die Definition des Staates nicht um ihrer selbst willen, sondern als notwendiges Mittel, das staatliche Recht zu erfassen:

Das staatliche Recht ist das Recht, das aus der staatlichen Macht entspringt. Die staatliche Macht ist die Macht, die dem Staat vorsteht. *Es ist aber der Staat eine vollkommene Vereinigung freier Menschen, die zusammengetreten sind, um ihr Recht zu genießen und aus der Gemeinschaft Nutzen zu ziehen.* (Hervorhebung A. N.)⁸²

Nicht nur enthalten diese lakonischen Definitionen eine implizite Theorie der ursprünglichen Souveränität des Volkes,⁸³ sie sind vor allem weit entfernt von der aristotelischen Staatsdefinition, wie es etwa Hans Maier und Günter Hoffmann-Loerzer behauptet haben.⁸⁴ Nicht die aristotelische Definition der Polis steht Patin, sondern Grotius hat, was der Vergleich des lateinischen Wort-

⁷⁹ Grotius' politische Anthropologie ist im Kern stoisch, d.h. nimmt den Menschen als gesellschaftliches Wesen. Daraus entspringt Grotius' Gegensatz zu Hobbes, den er in einem Brief selber unterstreicht. Vgl. Grotius: *Briefwechsel*, Bd. 14, 199.

⁸⁰ Aristoteles' τέλειος κοινωνία wird der *coetus perfectus* bei Grotius.

⁸¹ Dazu Neschke-Hentschke 2002, 257.

⁸² *IBP*, 53 (I, i, 14): »Civile [ius] est quod a potestate civili proficiscitur. Potestas civilis est quae civitati praeest. Est autem Civitas coetus perfectus liberorum hominum, iuris fruendi ac communis utilitatis causa sociatus.«

⁸³ Neschke-Hentschke 2002, 275-282.

⁸⁴ Maier 1966, 195; Hoffmann-Loerzer 1968, 308.

lautes mit Evidenz zeigt, die durch Augustin berühmt gewordene Definition der Republik durch Cicero im Gedächtnis:

Est igitur res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.⁸⁵

Dagegen heißt es bei Grotius: »Est autem Civitas coetus perfectus liberorum hominum, iuris fruendi ac communis utilitatis causa sociatus.«⁸⁶

An Aristoteles erinnert nur der inzwischen zum Topos gewordene Ausdruck des *coetus perfectus*. Dagegen findet Ciceros »*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*« sein Echo in Grotius »*coetus perfectus liberorum hominum, iuris fruendi ac communis utilitatis causa sociatus*«.

Bezeichnend ist allerdings der Unterschied zwischen dem *consensus iuris* und dem *iuris fruendi causa*. Während nämlich bei Cicero die Bürger aller erst die Regeln des Rechts gemeinsam festlegen, treten die Bürger bei Grotius zusammen, um das ihnen schon immer zugehörende Recht (das sind die subjektiven Rechte) genießen zu können (*frui*). So zu verstehen verlangt nicht nur der Wortlaut, sondern auch die explizite Formulierung des Zweckes des Staates: »Die politische Gemeinschaft strebt den folgenden Zweck an: dass für einen jeden das ihm Eigene (*suum*) durch die gemeinsame Hilfe und Veranstaltung bewahrt bleibe.«⁸⁷

Das bedeutet, dass das subjektive Motiv der immer schon mit dem »Eigene« von Natur ausgestatteten Personen, sich zu vereinigen, um ihren Zustand zu erhalten, sich in die objektive Zweckmäßigkeit der Vereinigung selbst verwandelt und damit dem Staat bzw. der staatlichen Macht die Aufgabe zuerteilt, dem Schutz der Bürger-Personen zu dienen.

In dieser Interpretation weicht also Grotius von Cicero ab. Dagegen begibt er sich auf die Spuren Vitorias, dem gemäß sich die Menschen zuerst in einem Staat zusammenfanden, da ihre Habe nicht in Sicherheit war.⁸⁸ Der jedoch innovative Schritt von Grotius besteht darin, diese Habe als das Eigene der Bürger (*suum*) und wiederum das Eigene als die natürlichen Grundrechte des Menschen zu interpretieren. In der Tat, Grotius versteht unter dem Eigenen, wie oben gezeigt, das *natürliche* Recht auf das Leben, die Unversehrtheit des Körpers und die Freiheit (*vita, membra, libertas*),⁸⁹ dem sich später, als *konventionelles* Recht das materielle Eigentum (*dominium*) zugesellt.⁹⁰ Wenn somit die

⁸⁵ Cicero: *De re publica* I 25, § 3.

⁸⁶ IBP, 53 (I, i, 14).

⁸⁷ IBP, 121 (I, 4, vii, § 3): »Nam societas eo tendit ut suum cuique salvum sit communi ope et conspiratione.«

⁸⁸ Vitoria: *De potestate civile* (Schnepf, 46). Zu Vitorias Staatslehre vgl. Neschke-Hentschke 2002, 261-269. Ferner Brieskorn in diesem Band.

⁸⁹ IBP, 59-50 (I, 2, i, § 4-6).

⁹⁰ IBP, 146-148 (II, ii, i-ii).

Rechte die Grundlagen der Sicherheit der Personen sind, so bedürfen die mit Rechten ausgestatteten Personen einer Instanz, die sie schützt und zwar durch die Anwendung der ausgleichenden Gerechtigkeit schützt. Das ist aber der Staat bzw. die Staatsmacht, der daher diese Form der Gerechtigkeit in erster Linie zuerkannt wird.

Grotius definiert, in Nachfolge von Vitoria, implizit den Staat durch das Vorhandensein der Staatsmacht (*potestas civilis*). In der Tat hütet er sich davor, die Gerechtigkeit wie Platon, der frühe Augustin und Cicero zum Definieren des Staates zu machen. Diese Haltung macht den genuinen Iusnaturalismus aus, den wir anderswo als politischen Platonismus gekennzeichnet haben.⁹¹ Grotius, obschon ein Vertreter der natürlichen Rechte des Menschen, ist in diesem Sinne kein strenger Iusnaturalist, denn er behauptet:

Das Gemeinwesen oder der Staat hört aber deshalb nicht auf, wenn er etwas Ungerechtes begeht, selbst wenn alle sich dabei beteiligen. (§1) [...] Deswegen ist es ein zu weitgehender Ausspruch [...] Ciceros, dass da, wo der König ungerecht, oder die Vornehmen oder das Volk selbst ungerecht sind, nicht ein fehlerhafter, sondern gar kein Staat vorhanden sei. (§2)⁹²

An Stelle Ciceros erinnert Grotius an die Definition des Staates bei dem späten Augustin, die bereits die staatliche Gemeinschaft von dem Gerechtigkeitspostulat befreit und ihr eine reine Nützlichkeitsrolle zuerkannt hatte.⁹³

Grotius Vorbild für die Einheit von Staat und Staatsgewalt ist Suárez; denn gemäß Suárez ist in einer Versammlung von Menschen diese Gewalt von Natur gegeben.⁹⁴ Wie Suárez macht Grotius die Existenz eines Staates von der Existenz der höchsten Gewalt abhängig. Diese heißt seit Bodin die *summa potestas*, die Souveränität, bei Grotius die moralische Qualität des Staates bzw. das *ius eminens*;⁹⁵ es unterscheidet sich von der moralischen Qualität des Bürgers – der *facultas vulgaris* – durch ihre absolute Prärogative.⁹⁶ Diese darf in der Regel, selbst bei Verletzungen der Gerechtigkeit, keineswegs in Frage gestellt werden, denn sie ist die Quelle des Schutzes des Bürgers und als solche von diesem gewollt.

Grotius befreit daher die staatliche Gemeinschaft von der Gerechtigkeit als ihrem Legitimitätsgrund. Das Machtmonopol dient dem Frieden und dem

⁹¹ Neschke-Hentschke 1995, 1-10.

⁹² IBP, 439-440 (III, ii, ii, § 1-2): »Non autem statim respublica aut civitas esse desinit, si quid admittat injustum [...]. Quare crude nimis dictum est ab eodem Cicerone de republica tertio, ubi injustus est rex, ubi injusti optimates, aut ipse populus, non jam vitiosam, sed nullam esse rem publicam.«

⁹³ Augustinus: *De civitate Dei* XIX, 24 (BA 37, 163): »Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordie communione sociatus [...]«.

⁹⁴ Suárez: *De legibus* III, ii, 4. Dazu Neschke-Hentschke 2002, 274-282.

⁹⁵ IBP, 48 (I, i, vi).

⁹⁶ IBP, 90ff. (I, iii, vii-xxiii).

Schutz der Bürger als Eigentümer subjektiver Rechte. Dient es diesem Zweck, übt der Staat die korrektive Gerechtigkeit aus; aber selbst, wenn er sie verletzt, bleibt er ein Staat. Es handelt sich hier um den Versuch, Ethik und Politik voneinander zu trennen. Dieselbe Tendenz steckt in Grotius Doktrin der Bürger als Inhaber der subjektiven Rechte. Daher stellt sich abschließend die Frage, ob in diese liberale Staatstheorie überhaupt ethische Werte eingehen. Diese Frage zu stellen ist hier um so mehr geboten, als der Politische Aristotelismus in seiner originalen Form sowie in seiner aktuellen Neuauflage als Kommunitarismus auf den Tugenden der Bürger besteht.⁹⁷

3.2 Vertrag, liberale Staatidee und Tugend

Um die Frage nach der Rolle der Bürgertugend zu klären, muss auf den Ursprungsmythos des Staates eingegangen werden. In der Tat, wenn Grotius die Prärogative des *ius eminens*, der absoluten Staatsgewalt zwecks Schutzes des Bürgers, verteidigt, setzt er einen Ursprungsmythos der politischen Gemeinschaft voraus, dessen wichtigstes Element der Vertrag bildet:

Es entspricht nur dem Recht von Natur, Verträge zu halten. Denn irgendein Weg, sich zu verpflichten, ist für die Menschen notwendig und ein natürlicher als der Vertrag lässt sich nicht auffinden. Aus dieser natürlichen Quelle ist das staatliche Recht entsprungen: denn die, welche sich einer Gemeinschaft angeschlossen oder sich einem oder mehreren Menschen unterworfen hatten, versprochen einander entweder ausdrücklich oder stillschweigend, wie man der Natur der Sache entnehmen muss, dass sie befolgt werden, was entweder die Mehrheit der Genossen oder die, welchen die Macht übertragen war, festsetzen würden.⁹⁸

Der Gründungsmythos des Staates enthält hier zwei Varianten: Die ursprüngliche Vereinigung konstituiert sich als Volksherrschaft und verabschiedet Gesetze durch Mehrheitsbeschluss; oder aber die ursprüngliche Vereinigung entledigt sich der ihr innewohnenden Staatsgewalt (*potestas civilis*)⁹⁹ und delegiert sie an Einen (das Königtum) oder Mehrere (die Aristokratie). Unabhängig von diesen verschiedenen Ausgangslagen beruht die Kraft der staatlichen Gesetze nicht auf den Sanktionen, die bei ihrer Verletzung ausgesetzt sind, sondern auf der Selbstbindung (*se obligandi modus*)¹⁰⁰ der Bürger, sich diesen Gesetzen zu unterwerfen. Es ist nicht die Autorität des Gesetzgebers, sondern die Anerkennung dieser Autorität durch einen Akt der Selbstverpflichtung, der bewirkt, dass die Gesetze gelten, d.h. tatsächlich befolgt werden.

⁹⁷ Vgl. McIntyre ²1984, zu dessen Ansatz Düsing 2005, 123-128.

⁹⁸ IBP, Vorrede (§ 15).

⁹⁹ IBP, 53 (I.i.14), s.o. S. 253 und Anmerkung.

¹⁰⁰ Zur Geschichte der Obligation vgl. Hartung ²1999.

Der Wunsch nach Schutz ist somit das Motiv der Staatenbildung, aus dem dessen objektiver Zweck, diesen Schutz zu gewähren, entspringt. Der Weg, den Zweck zu erreichen, besteht dagegen im Vertrag und dem darin gegebenen Versprechen, dessen Einhaltung den Staat auf Dauer stellt. Dabei bildet der Satz »*pacta sunt servanda*« eine Regel des Naturrechts, also der Vernunft.¹⁰¹ Jedoch verlangt diese Regel der Vernunft nicht nur den Einsatz des die eigenen Zwecke kalkulierenden Verstandes, sondern auch nicht verstandesmäßige Tugenden wie Aufrichtigkeit und Vertrauenswürdigkeit von Seiten des Versprechenden und Vertrauen von Seiten des Adressaten. Grotius bringt diesen Sachverhalt zur Geltung, indem er viele berühmte Poeten und Philosophen aus Rom und Griechenland zu Worte kommen lässt, die diese Wahrheit unterstreichen helfen sollen:

Cicero spricht dem Versprechen eine so große Kraft zu, dass er das Worthalten als die Grundlage der Gerechtigkeit bezeichnet.¹⁰² Horaz¹⁰³ nennt die Treue die Schwester der Gerechtigkeit. Auch die Platoniker nennen die Wahrheit oft die Gerechtigkeit, wobei Apuleius¹⁰⁴ das Wort *alētheia* mit Worthalten übersetzt hat. Simonides¹⁰⁵ rechnet zur Gerechtigkeit nicht nur, das Empfangene zurückzugeben, sondern auch die Wahrheit zu sagen.¹⁰⁶

Aus dem Zusammenhang von Gültigkeit der Gesetze, Vertrag und Worthalten geht nun hervor, dass die neue Staatstheorie, die nicht mehr die ethische Vervollkommnung des Menschen zum Ziele hat wie die aristotelische, durchaus nicht auf eine Ethik verzichten kann. Das Recht selber wird auf eine ethische Grundlage gestellt, da seine Gültigkeit von dem Worthalten der Bürger, ihm zu folgen, abhängig gemacht wird.¹⁰⁷ Die Tugend der Bürger ist hier nicht mehr das *Ziel* des Staates, sondern Voraussetzung von dessen Existenz. Grotius lässt offen, wie die Menschen die Tugenden der Treue zu ihrem Versprechen, der Wahrhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit erwerben. John Locke, der das Staatsmodell des Grotius zu dem repräsentativen liberalen Modell fortentwickeln sollte, hat seine Staatsschriften *Two Treatises on Government* durch seine Erziehungsschrift *Some Thoughts concerning Education* ergänzt; in letzterer gibt er den Weg an, wie ein Mensch tugendhaft, d.h. eine »Person« wird. Lockes' Interpreten und Herausgeber Yolton/Yolton haben das Verhältnis von Staats- und Erziehungszweck treffend so zusammengefasst: »The

¹⁰¹ Vgl. oben S. 239 die fünf Regeln des Naturrechts.

¹⁰² Cicero: *De officiis* I 7.

¹⁰³ Horaz: *Oden* I 24.

¹⁰⁴ Apuleius: *De dogmate Platonis* II.

¹⁰⁵ Platon: *Staat* I, 331b1-331e3.

¹⁰⁶ *IBP*, 236 (II, xi, i, § 5).

¹⁰⁷ Vgl. Disselhorst 1959.

*civil society has the task to protect the person, education has the task of producing the person.*¹⁰⁸

Bibliographie

Quellen

- Aristoteles: *Politica*, recognovit W. D. Ross, Oxford, 1957 (dt. Übersetzung F. Susemihl, Hamburg 1965).
- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, recognovit I. Bywater, Oxford 1898 (dt. Übersetzung E. Rolfes, Hamburg 1972).
- Augustinus: *Der Gottesstaat*, übers. von C. H. Perl, 3 Bde., Salzburg 1953-1956.
- Augustinus: *La Cité de Dieu*, Livre XIX-XXII, in: *Œuvres de Saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne), Bd. 37, Paris 1960.
- Brucker, Johann Jacob: *Historia critica philosophiae ab incunabilis mundi usque ad aetatem nostram deducta*, 6 Bde., Leipzig 1767.
- Cicero: *De republica*, recognovit K. Ziegler, Leipzig 1964 (dt. Übersetzung K. Büchner, München 1995).
- Cicero: *De officiis*, recognovit C. Atztert, Leipzig 1962.
- Locke, John: *Two Treatises on Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge 1960.
- Grotius, Hugo: *Briefwisseling van Hugo Grotius*, ed. P. P. Witkam (Rijks Geschiedkundige Publicatiën. Grote Serie, Bde. 14-17), Assen-Maastricht 1986-2001.
- Grotius, Hugo: *De jure belli ac pacis* (libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur), Parisiis 1625.
- Grotius, Hugo: *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens* (1625), neuer dt. Text und Einleitung von W. Schätzel, Tübingen 1950 (zitiertes dt. Text: *IBP*).
- Grotius, Hugo: *De jure belli ac pacis libri tres ...*, 4 Bde., Washington 1913-1925 (Bd. I: *Reproduction of the edition of 1646* (Amsterdam); Bd. II: *Translation by F. W. Kelsey and an Introduction by J. Brown Scott*).
- Suárez, Francisco: *De legibus seu legislatore Deo*, in: ders.: *Opera omnia* (editio nova), Bd. 5-6, ed. C. Berton, Paris 1856 (dt. Übersetzung der Bücher 1-2 von N. Brieskorn, Freiburg/Berlin 2002).
- Vitoria, Francisco: *De potestate civile*, in: *Obras de Francisco de Vitoria*, hg. v. T. Urdano, Madrid 1960 (dt. Übersetzung R. Schnepf, Berlin 1992).

Sekundärliteratur

- Aertsen, J. 2005: *Ethikbegründung bei Thomas von Aquin*, in: K. Engelhard/D. H. Heidemann (Hg.): *Ethikbegründung zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlin/New York, 65-84.
- Chroust, A. H. 1943: *Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law*, in: *The New Scholasticism* 17, 111-133.
- Disselhorst, M. 1959: *Die Lehre des Hugo Grotius vom Versprechen*, Köln/Graz.
- Dufour, A. 1980: *L'influence de la méthodologie des sciences physiques et mathématiques sur les fondateurs de l'école du droit naturel moderne. Grotius, Hobbes, Pufendorf*, in: *Grotiana*, N.S. 1, 33-52.

¹⁰⁸ Vgl. Yolton/Yolton 1989, 18.

- Düsing, K. 2005: Fundamente der Ethik, Stuttgart.
- Gelderen, M. van ³2006: Aristotelians, Monarchomachs and Republicans: Sovereignty and *respublica mixta* in Dutch and German Political Thought 1580-1650, in: van Gelderen/Skinner ³2006, Bd. 1, 195-218.
- Gelderen, M. van /Skinner, Q. (Hg.) ³2006: Republicanism. A shared European Heritage, 2 Bde., Cambridge.
- Haakonssen, K. 1985: Hugo Grotius and the History of Political Thought, in: Political Theory 13, 239-265.
- Hartung, G. ²1999: Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert, Freiburg im Brsg.
- Hoffmann-Loerzer, G. 1968: Grotius, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer (Hg.): Klassiker des politischen Denkens, Bd. 1, München, 293-320.
- Hoffmann-Loerzer, G. 1971: Studien zu Hugo Grotius, Diss. Phil., München.
- Kersting, W. 1994: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt.
- Koselleck, R./Schreiner, K. (Hg.) 1994: Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert, Stuttgart.
- Link, C. 1983: Hugo Grotius als Staatsdenker, Tübingen.
- Maier, H. 1966: Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, München.
- McIntyre, A. ²1984: After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame (dt. Übersetzung W. Riehl: Der Verlust der Tugend, Frankfurt a.M. 1995).
- Meulen, J. ter/Diermanse, P. J. J. 1950: Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius, Den Haag.
- Meulen, J. ter/Diermanse, P. J. J. 1961: Bibliographie des écrits sur Hugo Grotius imprimés au XVII^e siècle, Den Haag.
- Neschke-Hentschke, A. 1995: Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne, Bd. 1: Platonisme politique et théorie du droit naturel dans l'antiquité, Louvain/Paris.
- Neschke-Hentschke, A. 2001: Die uneingeschränkt beste Polisordnung, in: O. Höffe (Hg.): Aristoteles. Politik, München, 169-187.
- Neschke-Hentschke, A. 2002: Vom Staat der Gerechtigkeit zum modernen Rechtsstaat. Die Theorie der Volkssouveränität bei F. Suárez und das Erbe des Plato, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 255-285.
- Neschke-Hentschke, A. 2003: Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne, Bd. 2: Platonisme politique et jusnaturalisme chrétien, Louvain/Paris.
- Neschke-Hentschke, A. 2005: Menschenrechte, Menschenrechtsdoktrin, natürliche Gerechtigkeit, in: K. Girardet/U. Nortmann (Hg.): Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen, Wiesbaden, 123-134.
- Ottmann, H. 2006: Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3/1: Neuzeit: Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen, Stuttgart.
- Röd, W. 1970: Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, N.F. 70), München.
- Schmitt, C. ²1970 [1929]: Verfassungslehre, Berlin.
- Stolleis, M. (Hg.) 1970: Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert: Reichspublizistik, Politik, Naturrecht, Frankfurt a.M.

- Stourzh, G. 1975: Vom aristotelischen zum liberalen Verfassungsbegriff, in: F. Engel-Janosi (Hg.): Fürst, Bürger, Mensch: Untersuchungen zu politischen und soziokulturellen Wandlungsprozessen im vorrevolutionären Europa, München, 97- 122.
- Tierney, B. 1997: Grotius. From Medieval to Modern, in: ders.: The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625, Atlanta, 316-342.
- Yolton, J. W./Yolton, J. S. 1989: Introduction, in: J. Locke: Some Thoughts concerning Education, Oxford, 1-75.

England im 17. Jahrhundert: Thomas Hobbes

Clemens Kauffmann

1. Einleitung

Der Versuch, nach Spuren des politischen Aristotelismus bei Thomas Hobbes zu fahnden, könnte als Ausdruck einer Fehlorientierung ausgelegt werden. Klar scheint auf der Hand zu liegen, das Ergebnis könne nur ein negatives sein. Was an Hobbes fasziniert, ist gerade das Revolutionäre seines Denkens¹. Bernard Willms formulierte 1970 in seiner Studie über Thomas Hobbes' politische Theorie, man könne »den Ausdruck des Aristotelismus nicht einmal mehr partikular verwenden«, denn Hobbes' Aristoteles-Gegnerschaft sei »philosophisch-prinzipiell gedacht.«² Strittig ist im wesentlichen, wo die Revolution ihren Ausgang nahm, in welchen Bereichen des Denkens das eigentlich revolutionäre Potential lag, ob Aristoteles dabei die exklusive Rolle des Gegners spielte oder ob ihm auch eine konstruktive Funktion zukam. Das Aristotelesbild in Hobbes' Werk ist ambivalent. Möglicherweise unterlag es einem Wandel unter dem Einfluss der lebens- und zeitgeschichtlichen Bedingungen seiner intellektuellen Entwicklung. Tom Sorell ist der Ansicht, ein früher scharfer Antagonismus sei mit wachsender philosophischer Reife und zunehmendem Erfolg bei der Harmonisierung wissenschaftlicher Beweisführung mit rhetorischen Erfordernissen in den Hintergrund getreten. Der spätere Hobbes wäre nicht *anti*-, sondern schlicht *un*-aristotelisch gewesen³. Allerdings wurde auch genau das Gegenteil wahrgenommen. Nach Leo Strauss hat die Entwicklung zu einem systematisch begründeten und offen vollzogenen Bruch mit dem Aristotelismus geführt. Hobbes' spätere Lehre sei als grundsätzlicher Einwand gegen den Aristotelismus zu lesen und stehe in ausgesprochenem Widerspruch zu ihm.⁴

Die Frage nach Art und Reichweite der Neuorientierung des Denkens weist in ihrer Bedeutung weit über die Hobbes-Idiographie hinaus. Wenn Hobbes eine Schlüsselrolle bei der Prägung der bürgerlichen Moderne zukommt, betrifft die Beantwortung dieser Frage das Selbstverständnis der Moderne und die Konfiguration modernen politischen Denkens. Grundet sich die Moderne

¹ Vgl. Kersting 1996, 15; Spragens 1973, 38, 203; Strauss GS III, 97; Willms 1979, 29, 31.

² Willms 1970, 95.

³ Das gelte für Ethik und Politik jedoch nur eingeschränkt, vgl. Sorell 1999, 364, 373.

⁴ Strauss GS III, 48, 58, 97.

auf den methodischen Fortschritt der Wissenschaften, auf ein verändertes Naturverständnis oder ist ihre Grundlage eine neue Moral? In der wissenschaftlichen Diskussion wurden alle drei Optionen vertreten. Ihnen gemeinsam ist, dass die Wendung in jedem der drei Bereiche jeweils als eine Wendung gegen den Aristotelismus verstanden wurde. Die genannten Optionen werden hier verstanden als unterschiedliche Dimensionen in der Neuorientierung der politischen Philosophie bei Thomas Hobbes. Sie bedingen sich wechselseitig und definieren zusammen das Ausmaß, die Zielrichtung und den Zweck von Hobbes' Kritik an Aristoteles. Deshalb lassen sich die konstitutive Funktion des Aristotelismus für die Neuorientierung und deren Intention auch nur in der Zusammenführung der Dimensionen bestimmen. Die verbalen Details der Abwendung vom politischen Aristotelismus sind weitgehend dokumentiert. Deren systematische Bedeutung für die Konstitution der modernen Bürgerlichkeit und den Stellenwert des politischen Aristotelismus darin rücken demgegenüber in den Vordergrund des Interesses. Schließlich vermag erst die Frage nach Art, Ausmaß und Grund des Bruchs mit dem Aristotelismus die Relevanz der Auseinandersetzung mit dem politischen Aristotelismus heute zu zeigen.

Am Beginn stehen Überlegungen zu aristotelischen Formen und Motiven in Hobbes' politischer Philosophie. Anschließend werden die Dimensionen der Revolution in der Wissenschaftstheorie, im Naturverständnis und im Bereich von Rhetorik und Moral in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des bürgerlichen Ideals untersucht. Das Fazit richtet sich auf die Konstitution der Moderne und die Bedeutung des politischen Aristotelismus in der Auseinandersetzung zwischen Antike und Moderne.

2. Aristotelisches in Hobbes' politischer Philosophie

Geläufig ist Thomas Hobbes' Kritik an Aristoteles, jenes »schlimmsten Lehrers aller Zeiten«⁵. Im *Leviathan* findet sich die vielzitierte Stelle, in der es heißt:

Es gibt nichts, das so absurd wäre, als dass es nicht einige der alten Philosophen behauptet hätten, wie *Cicero* sagt (der selbst einer von ihnen war). Und ich glaube, dass in der Naturphilosophie kaum etwas gesagt worden ist, das so absurd wäre wie das, was nunmehr *aristotelische Metaphysik* genannt wird, oder etwas, das mit der Regierungsgewalt unverträglicher wäre als vieles von dem, was Aristoteles in seiner *Politik* gesagt hat, oder etwas, das weniger Kenntnisse verriet als ein großer Teil seiner *Ethik*.⁶

⁵ Vgl. Leijenhorst 2002, 1 n. 2; Sorell 1999, 371; Strauss GS III 50.

⁶ Hobbes: *Leviathan* IV, Kap. 46 (ed. Fetscher, 510f.); vgl. Gutschker 2002, 2; Laird 1943, 1f.; Sorell 1999, 370.

Die kritische Perspektive auf Aristoteles ist in der Hobbes-Rezeption dank derlei Passagen so dominant, dass Benedikt Wolfers in seiner Untersuchung über die *Geschwätzige Philosophie* sich ausdrücklich auf *negative* Kritik beschränkt und jedes positive Wort beinahe unberücksichtigt lässt.⁷ Allein in einer Fußnote verweist er auf einige Stellen, in denen sich Hobbes wohlwollender über Aristoteles geäußert habe. Die zustimmenden Äußerungen bezögen sich jedoch alle auf die Wissenschafts- und Erkenntnislehre. »Hobbes' politische Philosophie [indessen] enthält keine einzige positive Erwähnung [des Aristoteles].«⁸ Unter der kritischen Oberfläche wird allerdings ein eher ambivalentes Verhältnis zu Aristoteles sichtbar. Beispielsweise kritisierte Hobbes die dem Aristoteles unterstellte Lehre als eine solche, die der Erfahrung *widerspreche*, während er später behauptete, Aristoteles habe, wie die anderen Griechen und Römer auch, seine politischen Grundsätze »nicht aus den natürlichen Prinzipien« abgeleitet, sondern aus der Praxis der eigenen demokratischen Staaten in seine Bücher übertragen.⁹ Man kann die Dinge demnach differenzierter betrachten. Manche von Hobbes' vernichtenden Äußerungen über Aristoteles scheinen eher einer polemischen Rhetorik als einer sachlichen Feindschaft geschuldet.

Hobbes konnte durchaus im Duktus philosophischen Respekts über Aristoteles schreiben. Tatsächlich mischen sich friedfertiger Passagen in die Kritik. In der frühen, humanistischen Periode, die seine lateinische Vita in die Jahre zwischen 1608 und 1628 datiert, war das Interesse an der Antike vorherrschend. Als besonderer Bewunderung und der Übersetzung würdig erschien Thukydides, »the most politic historiographer that ever writ«¹⁰. Leo Strauss, der dieser Phase in Hobbes' Entwicklung besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, war der Auffassung, der Aristotelismus habe dem Humanismus, der »durch das Interesse an Historie in politischer Absicht bestimmt« war, die philosophische Grundlage und den theoretischen Rahmen geliefert.¹¹ Der Aristotelismus habe nicht den unentwickelten Keim der neuen politischen Wissenschaft dargestellt, wohl aber das Material geliefert, auf dessen Grundlage die Wendung von der Philosophie zur Geschichte vollzogen werden konnte. Wie man weiterhin dem Vorwort der Thukydides-Übersetzung

⁷ Wolfers 1991, 10f., nennt verschiedene Themenfelder, in denen die Kritik zum Tragen käme: »(1) ob es von Körpern getrennte Essenzen gibt, (2) worin der Grund von Tugenden und Untugenden liegt, (3) ob der Mensch von Natur ein *zoon politikon* ist, (4) ob die Menschen von Natur gleich sind, (5) welche Staatsformen unterschieden werden können (damit verbunden die Frage nach dem Verhältnis von Demokratie und Freiheit sowie das Tyrannisproblem), (6) ob die Führung eines Staates an Gesetze gebunden und den Bürgern gegenüber verpflichtet sein soll, und (7) worin Gerechtigkeit, innerhalb und außerhalb des Staates, besteht.«

⁸ Wolfers 1991, 10 n. 4; vgl. Sorell 1999, 373.

⁹ Hobbes: *Leviathan* II, Kap. 21 (ed. Fetscher, 167). Vgl. Laird 1943, 1.

¹⁰ Hobbes: *English Works* (ed. Molesworth), VIII, viii.

¹¹ Strauss GS III, 61, 63, vgl. 58, 66, 70, 77, 96f.

entnehmen kann, hatte Hobbes auch noch am Ende seiner humanistischen Periode nichts gegen die herrschende Meinung einzuwenden, der zufolge Aristoteles als *der* Klassiker der Philosophie zu gelten hatte¹². Im 26. Kapitel des *Leviathan* bezog sich Hobbes durchaus zustimmend auf die Klassiker Platon, Aristoteles und Cicero. Hier hob er sie als vorbildlich hinsichtlich ihrer philosophischen, nicht rechtswissenschaftlichen Problemauffassung des Gesetzes hervor.¹³ Selbst der greise Hobbes hat Aristoteles noch als einen von denjenigen bezeichnet, welche die Philosophie aus Neugier und Wissensdurst betrieben hätten, »and to these it is that properly belong the praises which are given to philosophy.«¹⁴ Spragens hat eine instruktive Liste zusammengestellt, die Verbindungen zu Aristoteles, ja Abhängigkeiten von der aristotelischen Philosophie zusammenführt. Sie reicht von der Wahrnehmungslehre, über die Zeit- und Bewegungslehre bis hin zur Rhetorik.¹⁵ Leo Strauss hat aufgrund derlei Befunden in den Quellen einer Bemerkung Gewicht beigemessen, die Hobbes gegenüber Aubrey gemacht habe: »But his [Aristotle's] rhetoric and discourse of animals was rare.«¹⁶

Neben den Passagen, welche die Kritik am Aristotelismus ausdrücklich relativieren, finden sich gewisse sachliche Parallelen selbst in solchen thematischen Zusammenhängen, die am meisten zum Gegenstand der Kritik geworden waren. Ein Beispiel, das die Anthropologie betrifft, möge hier genügen. Im Widmungsschreiben der Schrift *Vom Bürger* an den Grafen von Devonshire, datiert auf den 1. November 1646, erklärte Hobbes zwei Sätze für wahr: »Der Mensch ist ein Gott für den Menschen, und: Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen.«¹⁷ Aristoteles hatte im ersten Buch seiner *Politik* ebenfalls die Band-

¹² Hobbes: *English Works* (ed. Molesworth) VIII, vii; vgl. Hobbes: *Leviathan* IV, Kap. 46 (ed. Fetscher, 507ff.).

¹³ Hobbes: *Leviathan* II, Kap. 26 (ed. Fetscher, 203), vgl. *Leviathan* IV, Kap. 46 (ed. Fetscher, 518f.: »Aristoteles und andere heidnische Philosophen definierten Gut und Böse durch die Triebe der Menschen, und zurecht, solange wir davon ausgehen, dass jeder von seinem eigenen Gesetz beherrscht wird.«); in den *Elements of Law* bezog sich Hobbes noch zustimmend auf Aristoteles' Ansicht, das Fundament der Demokratie sei die Freiheit (Laird 1943, 18); nach Laird 1943, 18f., gibt es in Aristoteles' Politik wenigstens eine Passage, die in ihrer »Logik« durchgängig Hobbesianisch wäre: Aristoteles, *Politik* VI 5. Dagegen kritisch *Leviathan* IV, Kap. 46 (ed. Fetscher, 521). Vgl. Laird 1943, 12, 15; Sorell 1999, 371f., weist darauf hin, dass *Leviathan* IV, 46 in der lateinischen Fassung von 1668 eine weniger eindeutige Aristoteles-Kritik aufweise.

¹⁴ Wolfers 1991, 10 n. 4. Das Zitat stamme aus Hobbes: *Decameron Physiologicum*, in: *The English Works* (Molesworth) VII, 72 (so auch die Angabe bei Laird 1943, 2). An positiven Äußerungen vermerkt Wolfers: *De Corpore* 7.3, 8.3 (*English Works* I, 94, 95; ed. Schuhmann 102f., 111).

¹⁵ Spragens 1973, 39ff., 46f.

¹⁶ Vgl. Leijenhorst 2002, 1 n. 2; Laird 1943, 8; Strauss GS III, 50, 57. Sorell 1999, 371, verzeichnet verschiedene Belege einer positiven Bewertung des Aristoteles: *English Works* VI, 98; *English Works* VII, 72.

¹⁷ Hobbes: *De Cive*, Widmung (ed. Gawlick, 59); vgl. ders.: *English Works* II, 107.

breite menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten weit aufgezo- gen und die Pole von tierischer und göttlicher Existenz fixiert¹⁸. Die Klassifizierung des Menschen als Wolf ist der gesamten Tradition geläufig und diente stets als Hinweis auf die begehrlischen und leidenschaftlichen Anlagen im Menschen.¹⁹ Desgleichen gilt von Gott, der für die menschliche Rationalität steht. Einen ausgeglichenen Standort zwischen diesen Polen zu finden, sah die antike politische Philosophie ebenso gut als ihre Aufgabe an wie die der Neuzeit.

Als zentrales Beispiel für Hobbes' Abkehr von Aristoteles gilt die Zurückweisung der klassischen Idee von der politischen Natur des Menschen.²⁰ Tatsächlich aber modifiziert Hobbes in seiner Ausdeutung des griechischen Gedankens in der 1642 in Paris gedruckten Schrift *De cive* nur dessen innere Struktur. Vergesellschaftung ist demnach kein schlechthin unnatürliches Phänomen. Sie wird nur einer anderen Motivationsebene²¹ zugeordnet. »Der Mensch sucht also von Natur keine Gesellschaft um der Gesellschaft willen, sondern um von ihr Ehre und Vorteil zu erlangen; dies begehrt er zuerst, das andere nur an zweiter Stelle«, heißt es zu Beginn von *De cive*.²² Menschliche Soziabilität wird anders als bei Aristoteles nicht als Selbstzweck zwischenmenschlicher Vollkommenheit verstanden (dies immerhin an zweiter Stelle), sondern als Anstreben einer auf individuellen Nutzen abzielenden Vorteilsgemeinschaft. Hobbes wehrt die Idee ab, die Menschen kämen zusammen, weil sie einander liebten. Das aber hatte Aristoteles gar nicht behauptet. Hobbes leugnet auch nicht, »dass die Menschen unter dem Zwang ihrer Natur einander aufsuchen.«²³ Er hält nur dafür, dass »die bürgerlichen Gesellschaften [...] nicht bloße Zusammenkünfte, sondern Bündnisse [sind] zu deren Abschluss Treue und Verträge notwendig sind.«²⁴ Bereits Tönnies machte in seinem Artikel über *Hobbes und das Zoon Politikon* auf die logische Brüchigkeit der Gedankengänge in diesem Kontext aufmerksam.²⁵ Im *Leviathan* kritisierte Hobbes die Aristotelische Weise der Unterscheidung zwischen Mensch und

¹⁸ Aristoteles: *Politik* 1253a4f., 28f., 1284a3ff.

¹⁹ Platon: *Rep.* 566f.; Shakespeare: *Troilus und Cressida* I 3; Laird 1943, 6f.; Spragens 1973, 185f.

²⁰ Vgl. Sorell 1999, 371f.

²¹ Vgl. Tönnies 1975, 318.

²² Hobbes: *Vom Bürger* I, 2 (ed. Gawlick, 77).

²³ Hobbes: *Vom Bürger* I, 2, Anmerkung (ed. Gawlick, 76).

²⁴ Hobbes: *Vom Bürger* I, 2, Anmerkung (ed. Gawlick, 76). Vgl. die widersprüchliche Feststellung im Haupttext, der zufolge die Griechen auf der Grundlage der Idee des *ζῷον πολιτικόν* ihre Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft errichtet hätten, »als ob zur Erhaltung des Friedens und zur Regierung des menschlichen Geschlechts nichts weiter nötig wäre, als dass die Menschen sich auf gewisse Verträge und Bedingungen [covenants and conditions] einigten, die sie selbst dann Gesetze nennen.« Das klingt eher wie eine Relativierung von Hobbes' eigener Position.

²⁵ Tönnies 1975, 316, 319.

Biene.²⁶ Ein politischer Zusammenschluss sei nicht das Ergebnis einer höheren natürlichen Inklination, sondern das Resultat eines rationalen Kunstgriffs. »Natur« ist nicht die Lösung, sondern das Problem. Politik muss die natürlichen Kräfte eindämmen, die zu einem Leben führen, das einsam, arm, gewaltsam und kurz ist.²⁷

Bei der Beurteilung der Art von Wandel, der sich mit Hobbes vollzog, ist zu berücksichtigen, dass der relevante Bezugspunkt für Kritik und Zustimmung nicht immer Aristoteles war, sondern die aristotelische Tradition des 16. Jahrhunderts. Der Aristotelismus hatte im geschichtlichen Zusammenhang des 16. Jahrhunderts eine grundsätzliche Veränderung und eine so weitreichende Differenzierung erfahren, dass Eckhard Keßler in Anknüpfung an Charles Schmitt von einer Vielzahl von Aristotelismen in der Renaissance spricht.²⁸ Zielpunkt der Kritik von Hobbes war unter anderem das Schulwesen der zeitgenössischen Universität.²⁹ An ihr komme neben der Medizin, dem römischen Recht und der römischen Religion die Philosophie nur noch als Dienstmagd der Theologie vor. Die Autorität des Aristoteles sei hier eine derart dominante Größe, dass man die Bezeichnung »Philosophie« getrost durch »Aristotelik« ersetzen könne. Die Geometrie hingegen, die allein der strengen Wahrheit diene, habe so gut wie keinen Platz in der Philosophie. Es war vor allem der scholastische Aristotelismus, gegen den sich Hobbes im *Leviathan* wandte. Die Verbindung von aristotelischer Lehre und römischer Theologie habe zu so vielen Widersprüchen und Unsinnigkeiten geführt, dass der Klerus in den Ruf der Manipulation gekommen sei und sich das Volk von ihm abgewandt habe.³⁰ Ein anderer Punkt betraf die Frage der Herrschaftslegitimation durch Wissen und die damit implizierte natürliche Ungleichheit der Menschen.³¹ Aber auch Anknüpfungspunkte fanden sich eher in dem bereits modifizierten Aristotelismus. Das betrifft etwa die zeitgenössische Adelstugend, wie sie in Castigliones *Libro del cortegiano* als dem berühmtesten Beispiel ausformuliert war. Langer hat gezeigt, wie Erfahrungswerte und Handlungselemente in dieser Art Rezeption der Aristotelischen Ethik für das Verständ-

²⁶ Hobbes: *Leviathan* II, 17, 133f.; Laird 1943, 8f.

²⁷ Vgl. Spragens 1973, 193.

²⁸ Kessler 1999, 1.

²⁹ Vgl. Hobbes: *Leviathan* I, Kap. 1 (ed. Fetscher, 12: »Die philosophischen Schulen lehren jedoch auf allen Universitäten der Christenheit eine andere Theorie, die auf gewissen Texten von Aristoteles beruht.«), IV, Kap. 46 (ed. Fetscher, 511, 517: »die auf Aristoteles fußenden Schulen«), IV, Kap. 47 (ed. Fetscher, 528); Laird 1943, 2; Leijenhorst 2002, 7-11; Sorell 1999, 371.

³⁰ Hobbes: *Leviathan* I, Kap. 12 (ed. Fetscher, 92), vgl. *Leviathan* IV, Kap. 44 (ed. Fetscher, 464: »indem er verschiedene Überreste der griechischen Religion und viel von der hohlen und irrigen griechischen Philosophie, besonders von der des Aristoteles, mit der Schrift vermischte«).

³¹ Hobbes: *Leviathan* I, Kap. 15 (ed. Fetscher, 117f.); ders.: *Elements of Law*. Siehe Laird 1943, 9ff.

nis ethischer Prinzipien an Bedeutung gewannen.³² Hier machte sich bereits im Aristotelismus des 16. Jahrhunderts selbst geltend, was Strauss als den zentralen Gehalt der Neuorientierung des politischen Denkens bei Hobbes auszeichnete, der wachsende Vorrang der Praxis vor der Theorie.³³ Die Kontemplation trat hinter der höfischen Ehre zurück. Insofern wird man festhalten dürfen, dass sich die aristotelisierenden ethisch-politischen Ansichten und Motive – nicht nur die Kritik an Aristoteles –, wie sie sich bei Hobbes finden, im großen und ganzen auf die Aristotelische Tradition, so wie sie im Laufe des 16. Jahrhunderts modifiziert worden war, zurückführen lassen.³⁴ Diese Feststellung öffnet das weite Problemfeld, das beim politischen Aristotelismus wie bei jedem ›-ismus‹ im Verhältnis zwischen Original und Nachschöpfung oder Tradition liegt. Wie weit sich eine Position von Aristoteles entfernen und gleichwohl noch als Aristotelismus gelten dürfte, dies zu beantworten würde Überlegungen erfordern, die hier nicht anzustellen sind.

Die Relevanz des Aristotelismus für die Konzeption neuzeitlichen politischen Denkens bei Thomas Hobbes ist nicht mit guten Gründen zu bezweifeln. Aristoteles, so muss gegenüber einer verbreiteten Einschätzung festgehalten werden, bot weit mehr als nur den polemischen Kontext für eine originelle Neuschöpfung. Zu recht haben Riedel, Willms und andere auf die Kontinuität der Philosophie trotz der zahlreichen negativen Bezüge auf bestimmte Aristotelismen verwiesen.³⁵ Elemente der Aristotelischen Philosophie sind in Form und Substanz Hobbes'schen Denkens aufgehoben.³⁶ Je deutlicher inhaltliche Verbindungslinien zwischen Aristoteles und Hobbes zutage treten, desto drängender wird die Frage nach dem Grund der erfolgten Wendung gegen Aristoteles. In diesem Zusammenhang sind die moralischen Grundlagen, die materiale Seite der Naturphilosophie und die Funktion der naturwissenschaftlichen Methode genauer in Betracht zu ziehen.

3. Die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Methode

Eine Rezeptionslinie will die Sprengkraft des Hobbes'schen politischen Denkens in seiner wissenschaftstheoretischen und methodologischen Neuorientierung erkennen. Thomas Hobbes steht dieser Interpretationsrichtung zufolge auf dem wissenschaftlichen Fundament der Moderne und damit den normativen Irrtümern der Antike radikal entgegen. Hobbes' Kritik an Aris-

³² Langer 1999, 119ff.

³³ Strauss GS III, 49, 63, 65ff.

³⁴ Strauss GS III, 97.

³⁵ Riedel 1975, 174; Willms 1979, 27f., 30f.

³⁶ Laird 1943, 8: »I do not doubt that much of Aristotle has somehow got into Hobbes, although I suppose that the Rhetoric had more of this kind of influence than any other of Aristotle's works.«

toteles erscheint als prinzipieller Abschied vom politisch Unzeitgemäßen, als Akt origineller Selbstbehauptung der Moderne, als autoritatives Symbol der Überwindung der unwissenschaftlichen, elitären und liberalismusfeindlichen Antike. Wolfgang Kersting feierte Hobbes in diesem Sinn als Revolutionär des Denkens und »Gründungsheros der neuzeitlichen Politik«. Die Begründungsleistung seiner strikt individualistischen Philosophie stütze sich ausschließlich auf die Fundamente der ökonomischen Rationalität und seinen szientistischen Denkstil, »ihre erkenntnistheoretischen und methodologischen Grundlagen sind durchgehend von den methodischen Vorstellungen und den Genauigkeitsidealen der modernen mathematischen Naturwissenschaften bestimmt.« In allem markiere Hobbes

das genaue Gegenteil des politischen Aristotelismus. [...] Die Selbstinterpretation des Philosophen ist vom Bewußtsein dieser Modernität tief geprägt. Hobbes sieht sich mit seiner neubegründeten politischen Philosophie an der Spitze der wissenschaftlich-philosophischen Avantgarde seiner Zeit. [...] Der Individualismus der neuzeitlichen politischen Philosophie, der die methodologischen, ontologischen und axiologischen Prioritäten des politischen Aristotelismus genau umkehrt, die Sache der Methode unterwirft, alle Gemeinschaftsbildung dem Individuum logisch nachordnet und das gute Leben mit der Elie individueller Interessenbefriedigung mißt, hat revolutionäre legitimierungstheoretische Konsequenzen.³⁷

Kerstings Einschätzung hat Tradition. Schon John Laird hatte zu Beginn der 1940er Jahre Hobbes' die Moderne konstituierende Leistung gewürdigt und ihm darin, ohne weitere erkenntnistheoretische oder methodologische Umstände zu machen, Klarheit und Konsistenz attestiert.³⁸

Die Anwendung naturwissenschaftlich orientierter Methoden auf die Wissenschaft von der Politik ist der geschilderten Überzeugung nach Ursache für Hobbes' Bruch mit dem Aristotelismus und den Durchbruch einer modernen Betrachtungsweise des Politischen. Die einfache, aber radikale Kritik an Aristoteles habe sich dagegen gerichtet, dass er, anstatt erste Prinzipien zu entwickeln, es vorgezogen habe, vorurteilsgeleitete Beschreibungen seiner Erfahrungswelt im Gewande von Prinzipien zu präsentieren. Dem entsprechend sei Hobbes' innovative Leistung darin zu erkennen, die Moral zur Wissenschaft gemacht zu haben, indem er die Kraft der beweisenden Vernunft in der kontingenten Sphäre des Praktischen und die Ableitung von Regeln als möglich dargelegt habe.³⁹ So identifizierte Ernst Cassirer Wissenschaft mit Methode und wollte darin das wesentliche Element der politischen Philosophie von Hobbes erkennen.

³⁷ Kersting 1996, 9, 14, 15, 16, 17, 21.

³⁸ Laird 1943, 11.

³⁹ Kersting 1994, 59; Laird 1943, 15, 18; Sorell 1999, 379.

Die Lehre vom Staat bleibt nur insofern innerhalb der Philosophie, als sie sich völlig ihrer universalen Methode einfügt; sie kann und sie will nichts anderes sein als eine Anwendung dieser Methode auf einen besonderen Gegenstand. [...] Um zu einer wirklichen *Wissenschaft* vom Staate zu gelangen: dazu ist nichts anderes erforderlich, als die kompositive und resolutive Methode, wie Galilei sie in der Physik zur Geltung gebracht hat, auf die Politik zu übertragen.⁴⁰

Gegenüber der behaupteten Schlüsselstellung der Methodologie sind Zweifel vorgebracht worden. Das liegt nicht nur daran, dass Tragweite und Tragfähigkeit der Methodologie keineswegs kongruent sind.⁴¹ Hobbes' Bedeutung für die Konfiguration des modernen Bewusstseins und seine innovative Leistung in der politischen Theorie wären nicht sonderlich hoch zu veranschlagen, würden sie sich auf die Übertragung eines andernorts entwickelten methodischen Modells auf eine besondere Materie beschränken. Die Zweifel verstärken sich insbesondere, wenn man den Vergleich heranzieht, den Spragens hinsichtlich der Struktur der wissenschaftlichen Vernunft zwischen Aristoteles und Hobbes angestellt hat. Er zeigt weitreichende formale Analogien.⁴²

Spragens vertritt ebenfalls die Auffassung, bei Hobbes finde sich das Muster einer radikalen Transformation der Aristotelischen Wissenschaftskonzeption.⁴³ Er macht allerdings deutlich, dass eine Transformation des Aristotelismus auf dem Boden des Aristotelismus vollzogen worden sein müsse. Das setze eine weitreichende Parallelität in der Wissenschaftskonzeption voraus. Hobbes sei der Aristotelischen Tradition, von der er ausgegangen war, gefolgt, zumindest hinsichtlich des exakten, beweisfähigen Charakters wissenschaftlichen Wissens, des Postulats unbeweisbarer Prämissen, die in einem Ursache-Wirkungs-Verhältnis zu den Schlüssen stünden, sowie schließlich bezüglich der Identifizierung derartiger Prämissen als Definitionen. Erst angesichts der substantiellen Frage, worin solche Definitionen bestünden, sei Hobbes vom traditionellen Aristotelismus abgewichen. Das heißt, in formaler Hinsicht habe Hobbes die Kontinuität mit dem Aristotelismus gewahrt, während sich die Transformation auf zentrale Inhalte richtete.⁴⁴ Die Abwendung werde klar am Begriff der Definition zusammengesetzter Namen. Während bei Aristoteles eine Definition die Erkenntnis einer Substanz festhalte, ging es Hobbes nicht mehr um das formale Ganze einer Sache, sondern ausschließlich um die nicht weiter reduzierbaren Bestandteile eines substantiell homo-

⁴⁰ Cassirer 1932, 339-346, 341. Cassirers Ansatz lebt fort u.a. bei Höffe 1979, 199. Zur Auseinandersetzung siehe Weinberger 1975, 1337 n. 1; Dallmayr 1966, 31. Vgl. Kauffmann 2000, 98; Strauss GS III, 14, 172f.

⁴¹ Vgl. Spragens 1973, 141: »Hobbes's account of naming and definitions is ultimately quite weak, especially considering the enormous burden which they carry.«, vgl. 152f.

⁴² Siehe die Tabelle bei Spragens 1973, 150.

⁴³ Spragens 1973, 135.

⁴⁴ Spragens 1973, 138f., vgl. 142, 151.

genen Universums.⁴⁵ Spragens begreift die Abkehr im Wissenschaftskonzept letztlich als Folge der Veränderungen in der Ontologie. Das bringt seine Interpretation in gewisse Schwierigkeiten, wenn er die weiteren Konsequenzen bewertet. So sei von Hobbes selbst die politische Philosophie als bedeutsame Frucht des neuen Wissenschaftskonzepts bezeichnet worden und tatsächlich spiele die Methodologie eine zentrale Rolle in Hobbes' politischer Heilslehre.⁴⁶ Hobbes habe gegen Aristoteles die politische Wissenschaft als theoretische Wissenschaft konzipiert – zumal er die Kategorie »praktische Wissenschaft« nicht kenne – und zugleich einen wesentlichen Zug der aristotelischen praktischen Wissenschaft seiner Konzeption einverleibt, nämlich ihre Handlungsorientierung.⁴⁷

Die Absicht auf eine effiziente Handlungsorientierung motivierte nach Strauss erst den methodischen Konstruktivismus bei Hobbes. Der Bruch mit Aristoteles war ihm zufolge nicht seinerseits *Motiv* und *Merkmal* des Wandels, sondern eine »charakteristische *Folge* jener »Entdeckung« der Elemente Euklids«⁴⁸. Das Prinzip der Anwendung habe nur die Form, die Methode von Hobbes' politischer Wissenschaft bestimmt. Ihr eigentümlicher Gehalt sei vielmehr durch eine eigentümliche »Gesinnung« gegeben gewesen, die bereits vor Hobbes' Beschäftigung mit Mathematik und Naturwissenschaft maßgebend war.⁴⁹ Strauss zog

den Schluß, dass sich am wesentlichen Inhalt der Grundlegung und Zielsetzung der Politik von der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung an bis zu den spätesten Schriften nichts geändert hat. Geändert hat sich vor allem die Methode der Begründung: Hobbes beruft sich ursprünglich vorzüglich auf die (Induktion aus der) Geschichte, später vorzüglich auf das direkte Studium der Leidenschaften. Nur die Methode der Begründung und damit auch der Darstellung kann durch die »Entdeckung« der Elemente Euklids entscheidend beeinflusst worden sein.⁵⁰

Strauss war der Auffassung, man müsse klären,

⁴⁵ Spragens 1973, 141, 144. Vgl. Aristoteles: *Zweite Analytik* II 3, 90b16f. mit Hobbes: *Vom Körper*, 2:10, 5:1, 7, 6:14.

⁴⁶ Spragens 1973, 151, 155.

⁴⁷ Spragens 1973, 156.

⁴⁸ Strauss GS III, 48, vgl. 58, 108f., 156f., 159f., 161-171. Hobbes: *English Works* (ed. Molesworth) VII, 346 (Platon als »the best of the ancient philosophers«), vgl. *Leviathan*, Kap. 46 und *English Works* (ed. Molesworth) VI, 100.

⁴⁹ Strauss GS III, 70f., 132, 155, 72: »Die Gesinnung aber wird für Hobbes zum alleinigen moralischen Prinzip, weil er nicht mehr an die Wirklichkeit eines »objektiven« Prinzips, nach dem sich der Mensch für die Ordnung seiner Handlungen zu richten hätte, an die Wirklichkeit eines allem menschlichen Willen vorangehenden natürlichen Gesetzes glaubt: er leugnet ja ausdrücklich, dass das natürliche moralische Gesetz in Wahrheit Gesetz sei.«

⁵⁰ Strauss GS III, 127, 132, vgl. 73f., 135.

wie weit sich Hobbes sachlich von Aristoteles entfernen konnte, ohne mit der Methode der »Rhetorik« zu brechen, d.h. ohne der Methode Euklids zu folgen. Denn erst wenn dies feststeht, lässt sich die Frage beantworten, was Hobbes' politische Wissenschaft der Mathematik zu verdanken hat.⁵¹

Strauss konzentrierte sich darauf, die Entstehung der politischen Konzeption von Hobbes in der Zeit *vor* der »Entdeckung« von Euklids *Elementen* nachzuvollziehen.⁵² Bereits im Frühwerk habe sich eine grundsätzliche Ansicht vom menschlichen Leben herauskristallisiert, die von der klassischen Tradition ebenso unabhängig gewesen war wie von der modernen Wissenschaft. Diese Grundüberzeugung – gefasst im Bild vom Wettlauf des Lebens –, und nicht die moderne Wissenschaft, sei die wirkliche Basis der modernen politischen Philosophie. Die Methoden der neuen Wissenschaft hätten der Ausführung, Darstellung und Rechtfertigung dieses materialen Kerns gedient. Darin liege Hobbes' Verdienst, das maßgebliche Ideal der modernen Zivilisation, in der bürgerlich-kapitalistischen Ausprägung ebenso wie in der sozialistischen Version, »in nie vorher und nie nachher wieder erreichter Tiefe, Klarheit und Aufrichtigkeit dargelegt und begründet« zu haben.⁵³ »Die für Hobbes maßgebende Gesinnung ist eigentümlich modern – wir möchten sagen, sie ist die unterste und tiefste Schicht des modernen Bewusstseins.«⁵⁴

Hobbes' methodologische Problemstellung war von diesem Standpunkt aus gesehen die wissenschaftliche Begründung eines neuen Ideals. Dadurch wurde ihm die Methode selbst zum Problem. Die Aristotelische Ethik und Politik verweigerten sich dem Anspruch auf mathematische Exaktheit. Praktische Probleme meinte Aristoteles nur als typische »im Umriss« behandeln zu können. Aristoteles war nach Hobbes' Eindruck somit in der Sprache befangen geblieben, in dem undeutlichen Gewebe dessen, was die Menschen gut und schlecht *nennen*, was ihnen als gut und schlecht *erscheint*.⁵⁵ Aristoteles habe Leidenschaften beschrieben anstatt sie radikal zu kritisieren. Hobbes trat demgegenüber auf als der Protagonist einer exakten Politik. Strauss nannte dies eine »paradoxe Politik«. Sie sollte völlig leidenschaftslos und rein vernünftig Normen festlegen, die zugleich im Interesse der Anwendbarkeit den Leidenschaften nicht widersprechen dürften. Er konstatierte, die Rücksicht auf die Anwendung habe das Suchen nach der Norm von vornherein bestimmt und schließlich die Wendung zu Euklids resolutiv-kompositiver Methode motiviert.⁵⁶ Der Preis, den Hobbes habe zahlen müssen, sei seinerseits der Verzicht auf radikale Kritik der Staatszwecke gewesen. Eben dies markiere den Bruch mit dem politischen Aristotelismus.

⁵¹ Strauss GS III, 152.

⁵² Vgl. Kauffmann 2000, 100.

⁵³ Strauss GS III, 13.

⁵⁴ Strauss GS III, 17.

⁵⁵ Vgl. Strauss GS III, 160.

⁵⁶ Strauss GS III, 171f.

4. Die Bedeutung des Naturverständnisses

Eine zweite Option eröffnet sich im Bereich der Naturphilosophie. Nach Thomas Spragens kommt dem Verhältnis von Hobbes zur Aristotelischen Philosophie eine Schlüsselstellung für das Verständnis seiner Konzeption zu. Hobbes ermögliche uns einen Einblick in die Geistesgeschichte, insofern die Verbindungen zu den Aristotelischen Komponenten der Tradition bei ihm erkennbar seien, obwohl er gleichzeitig die zentralen inhaltlichen Vorstellungen des Aristotelismus bekämpft habe. Hobbes habe eine systematische Transformation der Aristotelischen Kosmologie ins Werk gesetzt. In dem, was er von Aristoteles übernommen und was er von sich gewiesen habe, zeige sich Methode und Logik. Zwar habe er die Aristotelische Kosmologie ihrer Form nach übernommen, deren Gehalt jedoch radikal verändert, um die Entdeckungen von Zeitgenossen wie Galilei aufgreifen zu können. Diese Paradigmen-Transformation habe erhebliche Auswirkungen auf das politische Denken gehabt. Dahinter steht die Überzeugung, auch eine nicht-anthropomorphe Naturphilosophie könne von erheblichem Einfluss auf die Ausprägung einer Philosophie von den menschlichen Dingen sein.⁵⁷

Bezüglich der Naturphilosophie relativiert die jüngere Forschung den klaren Eindruck vom radikalen Bruch mit dem Aristotelismus. Leijenhorst dokumentierte ein ambivalentes Verhältnis von Hobbes zu Aristoteles und den Aristotelikern. Die Bandbreite reiche von leidenschaftlicher Schmähung über unorthodoxe Lesarten bekannter aristotelischer Materien, wohl auch über philosophische Argumentationen gegen aristotelische Lehren bis hin zur vollen Integration solcher Lehren.⁵⁸ Dabei sei beides möglich: eine in der Substanz aristotelische Philosophie (im *short tract*) wie auch die philosophische Darstellung mit Hilfe aristotelischen Vokabulars und aristotelischer Definitionen.⁵⁹ Sommerville hatte ähnliches auch für die politische Philosophie befunden.⁶⁰ Spragens hingegen lokalisierte den Bruch gerade im Bereich der Ontologie, genauer gesagt in der Zerstörung der teleologischen Ordnung und der Rationalität in der Natur, in der radikalen Transformation der Begriffe von Bewegung und Natur.⁶¹

Nach Spragens schlägt das Naturrecht die Brücke zwischen Naturphilosophie und politischer Philosophie. Hobbes' politische Philosophie gehe vom Naturrecht aus, wobei dies nichts anderes sei als die Legitimation der fundamentalen Bewegungskraft der Welt. Das universale natürliche Streben nach Selbsterhaltung sei das »Sein«, das im Naturrecht zum »Sollen« erweitert werde.⁶² Streben nach Selbsterhaltung resultiere in Machtstreben. Hobbes'

⁵⁷ Spragens 1973, 8, 20, 36f., 41, 175.

⁵⁸ Leijenhorst 2002, 219.

⁵⁹ Leijenhorst 2002, 220.

⁶⁰ Sommerville 1998, 2; vgl. Leijenhorst 2002, 219.

⁶¹ Spragens 1973, 185, 186.

⁶² Spragens 1973, 178f.

Konzeptualisierung des Machtstrebens sei isomorph mit der Konzeption von Trägheit: das Machtstreben sei ewig und ruhelos, Streben nach Selbsterhaltung und Freude am Fortschreiten seien beide Formen von Trägheit. Die dritte Quelle des Machtstrebens – dies nun eine Frucht der Beobachtung – sei die Ruhmsucht. Die ontologische Basis von Hobbes' Begriff des Naturrechts aber sei die Konzeption einer Tendenz aller Naturwesen, in Bewegung zu verharren. Das neue Verständnis von Bewegung durchziehe das politische Denken als formales Muster der politischen Psychologie, als dynamische Quelle des Machtstrebens und als empirische Grundlage des Naturrechts.⁶³

5. Die Bedeutung der Rhetorik und die Begründung des bürgerlichen Ideals

Eine ältere Deutungslinie, für die George Croom Robertson, A. E. Taylor, H. Warrender und Leo Strauss angeführt werden können, hält die wissenschaftstheoretischen und naturphilosophischen Neuorientierungen nur für die Konsequenz eines tiefgehenden Gesinnungswechsels. Aristoteles blieb nach dieser Interpretation durchaus eine bestimmende Figur, nur hatte sich bei Hobbes das Interesse von der theoretischen auf die praktische Funktion der Philosophie verlegt, was zu einem Bruch nicht nur mit Aristoteles, sondern mit dem klassischen Rationalismus überhaupt geführt habe. Robertson hatte in seinem Hobbes-Buch 1886 festgehalten, die politische Lehre von Hobbes habe in ihren Grundzügen bereits früh festgestanden. Seine politische Theorie sei in der Hauptsache von seiner persönlichen Disposition und seiner Sympathie für die Hoffnungen seiner Zeit her erklärbar. Tatsächlich seien die Hauptlinien der politischen Doktrin bereits fixiert gewesen, als Hobbes noch ein Beobachter von Menschen und Manieren war und kein mechanistischer Philosoph.⁶⁴ Nach Michael Oakeshott geht es diesem Ansatz, den er nach Strauss rekonstruiert, um vier Punkte.⁶⁵ Da wäre *erstens*, dass Hobbes' Bruch mit der Tradition das Ergebnis der moralischen Einstellung seiner politischen Philosophie und nicht die Folge ihres wissenschaftlichen Charakters sei; *zweitens* gehe es darum, dass die wirkliche und ursprüngliche Grundlage der politischen Philosophie von Hobbes eine »neue moralische Einstellung« ist, deren methodische Exposition als spätere, der Sache nach nicht notwendige, sie sogar verdunkelnde Ergänzung angesehen werden muss, woraus weiterhin folgt, dass es sich bei Hobbes nicht um eine naturalistische Philosophie handelt. *Drittens* könne man die philosophische Entwicklung über wenigstens drei Phasen vom Aristotelismus über einen Humanismus mit einer zeitweisen Annahme traditioneller Normen bis hin zur späteren philosophischen Periode

⁶³ Spragens 1973, 182ff.

⁶⁴ Robertson 1886, 57. Vgl. Spragens 1973, 23, 165.

⁶⁵ Oakeshott 1937, 134f.

nach 1630 verfolgen. Und schließlich habe *viertens* das spätere moralische und politische Denken den Bruch mit der Tradition zur Voraussetzung, der bei der Ersetzung des klassischen natürlichen Gesetzes durch das moderne natürliche Recht beginnt und zur Souveränitätstheorie führt, die für die ganze moderne politische Theorie charakteristisch ist.

Die Aristotelische *Rhetorik* ist für das Verhältnis von Hobbes zum Aristotelismus sachlich zentral. Darin stimmen die Sachkundigen weitgehend überein. Leo Strauss war so weit gegangen, Hobbes als einen »Schüler der *Rhetorik*« des Aristoteles zu bezeichnen.⁶⁶ Er verglich das Hobbes'sche Rhetorik-Exzerpt, die *Elements*, den *Leviathan* sowie *De homine* mit der Aristotelischen *Rhetorik* und kam zu dem Schluss, dass sich weite Teile von Hobbes' Anthropologie in den verschiedenen systematischen Darstellungen der Aristotelischen *Rhetorik* verdanken.⁶⁷ Dies sei der tiefere Sinn der Bemerkung über die seltene Bedeutung dieser Schrift.⁶⁸ Die Gegenstände der Rhetorik waren für Hobbes eminent politische Themen, die zur Beschäftigung mit den Historikern drängten.⁶⁹ Die Aristotelische *Rhetorik* bot die Möglichkeit zu einer Analyse der Leidenschaften. Zugleich könne man, so Strauss, anhand der früh auftretenden, charakteristischen Abweichungen von der *Rhetorik* die spezifischen Interessen ausmachen, die geradezu »als ursprüngliche Vorbehalte des Hobbes gegenüber Aristoteles« und als »Voraussetzungen von Hobbes' Moral« gelten müssten.⁷⁰

Einer Gegenüberstellung der Aristotelischen *Rhetorik* und einiger Kapitel der Hobbes'schen Schrift *Vom Menschen*, das dieser nachempfunden ist, könne man die Differenz ablesen. Strauss möchte zeigen, wie Hobbes ursprünglich in aristotelischen Kategorien gedacht hatte und die für ihn maßgebliche Methode die der aristotelischen *Rhetorik* gewesen war.⁷¹ Der Tendenz nach weisen die Modifizierungen, die Hobbes ursprünglich an der Substanz der Aristotelischen *Rhetorik* vornimmt, auf eine sinkende Bedeutung der klassischen Tugenden, der Wertschätzung geistiger Vermögen, der Stabilität der Konstellationen wie der stabilisierenden Wirkung der Religion, der Macht-Skepsis hin. Dem entspricht auf der anderen Seite eine Hervorhebung des Bewegungselements des Lebens, der aktiven Selbsterhaltung, des Vorwärtsdrängens, der kompetitiven Einstellung im physischen Bereich, der Steigerung von Intensität, des Desinteresses an Religion und des machtvessenen Misstrauens. Die Wendung zu einer neuen Moralität beschreibt Strauss als die Bewegung von der aristokratischen Tugend zu der Moral des Bourgeois.⁷² Sie umfasst

⁶⁶ Strauss GS III, 51. Vgl. Sorell 1999, 375f.; Spragens 1973, 12; Wolfers 1991, 19.

⁶⁷ Vgl. die Zusammenstellung Strauss GS III, 51-57.

⁶⁸ Strauss GS III, 57 mit n. 30 (zur zeitlichen Einordnung), vgl. 50.

⁶⁹ Strauss GS III, 58, vgl. 77, 100, dagegen 169.

⁷⁰ Strauss GS III, 151f., 154f., vgl. 55ff., 144, 169f.

⁷¹ Strauss GS III, 49-59, 150-152.

⁷² Strauss GS III, 140ff.

1. die Bewegung von der Idee der Monarchie als des am meisten *natürlichen* Staates zur Idee der Monarchie als des vollkommensten *künstlichen* Staates; 2. die Bewegung von der Anerkennung einer natürlichen *Verpflichtung* als der Grundlage von Moral, Recht und Staat zu der Deduktion von Moral, Recht und Staat aus einem natürlichen *Anspruch* (und damit zu der Leugnung jeder natürlichen Verpflichtung) [L 14, 104]; 3. die Bewegung von der Anerkennung einer *übermenschlichen* Autorität – sei es der im Willen Gottes gründenden Offenbarung – sei es der im Verstand Gottes gründenden natürlichen Ordnung – zur Anerkennung allein der *menschlichen* Autorität des Staates; 4. die Bewegung vom Studium der *bisherigen* [(and present)] Staaten zur freien Konstruktion des *zukünftigen* Staates [De homine X 4-5, S. 18]; 5. die Bewegung vom Prinzip der *Ehre* zum Prinzip der *Furcht vor gewaltsamem Tod* [De cive I 2].⁷³

Die genannten Zielstadien bilden in ihrem einheitlichen Zusammenhang den Kern der neuen politischen Wissenschaft. »Die Einheitlichkeit dieses Zusammenhanges aber ist begründet in der Einheit der für Hobbes maßgebenden *Gesinnung*.«⁷⁴

Bei Hobbes zeigt sich eine andere Auffassung vom Leben: es ist unruhig, gespannt, ohne Muße, in ständiger, voranschreitender Bewegung, ihm fehlt jede Leichtigkeit. In den *Elements of Law* hatte Hobbes behauptet, Zufriedenheit könne es niemals in der Rückschau, sondern immer nur im Fortschreiten geben. Maßstab für das eigene Streben sei stets der Vergleich mit anderen. Man brauche sich also nicht zu wundern, wenn Menschen, die zu Reichtum, Ehre und Macht gekommen seien, immer noch mehr davon haben wollten, so lange sie nur annehmen müssten, dass sie hinter irgendwem zurückstünden.⁷⁵ Folglich verglich Hobbes das Leben mit einem Wettlauf, der kein Ziel und keinen Siegespreis kenne als den, vorne zu sein.⁷⁶ In einem solchen Rennen würden alle menschlichen Laster und Tugenden zu Tage treten. Die Bahn zu verlassen hieße sterben. Spragens hat diese Ansicht als Konsequenz der Transformation des Bewegungsbegriffs gedeutet. In einer Welt voll rastloser Bewegung ohne Ziel seien auch nur rastlose Menschen ohne höchstes Gut vorstellbar. Eine so verstandene Natur müsse, so lange sie unkultiviert bleibe, zu politischer Unordnung führen anstatt zu einem politischem Zusammenhang, wie Aristoteles angenommen hatte. Die Begründung einer stabilen Ordnung verlange demnach einen Kunstgriff und keine natürliche Orientie-

⁷³ Strauss GS III, 149.

⁷⁴ Strauss GS III, 149, vgl. HPW 126, 149ff.

⁷⁵ Hobbes: *Elements of Law*, I, VII 7 (ed. Tönnies, 30): »[...] and therefore we are not to marvel, when we see, that as men attain to more riches, honours, or other power; so their appetite continually groweth more and more; and when they are come to the utmost degree of one kind of power, they pursue some other, as long as in any kind they think themselves behind any other.«. Vgl. Spragens 1973, 177.

⁷⁶ Hobbes: *Elements of Law*, I, IX 21 (ed. Tönnies, 47f.); vgl. ders.: *De homine* XI 12, 15. Vgl. Spragens 1973, 189.

rung.⁷⁷ Gegen den Aristotelismus begründete Hobbes die bürgerliche, von konkurrierendem Erwerben und Begehren getragene Moral, die später Hegel in seiner Theorie der bürgerlichen Gesellschaft einzufangen suchte.⁷⁸ War Hobbes auch kein Sympathisant der Politik des englischen Bürgertums, so wurde er doch zum Ideologen der Bourgeoisie. Der Leviathan erscheint in diesem Licht weniger als absoluter Souverän, denn als Mietling der Untertanen, die auch die Arbeit ihrer Verteidigung als Ware zu kaufen gelernt haben.⁷⁹ Die elementare Bedingung der bürgerlichen Existenz ist die Sicherheit von Leib und Leben. Nur im Bewusstsein der Schrecken eines natürlichen Zustandes könne eine wahre und dauernde Gesellschaft bestehen. »Die bürgerliche Existenz, die diese Schrecken nicht mehr *erfährt*, hat Bestand nur solange sie sich ihrer *erinnert*.«⁸⁰ Die natürliche Lage des Menschen beinhaltet bei Hobbes nichts, das Dankbarkeit verdiente, sie birgt Gefahren, kein Geschenk. In diesem Kontext ist ablesbar, wie gezielt Hobbes in seiner Anthropologie die *Rhetorik* des »nüchternen Aristoteles« einseitig rezipierte. Das bürgerliche Ideal implizierte die *praktische* Hinwendung zur Natur. Es setzt, so Strauss, die Bearbeitung, Benutzung und Unterwerfung der menschlichen Natur voraus.⁸¹

Der Weg zum bürgerlichen Ideal führte über verschiedene Stationen. Am Anfang stand ein gesteigertes Interesse am Menschen, es folgten der Primat der Praxis gegenüber der Theorie, die Überzeugung von der Ohnmacht der Vernunft, die Ersetzung der Gehorsamsmoral durch die Klugheitsmoral, die Wendung zur Geschichte und schließlich eine neue politische Wissenschaft. Das gesteigerte Interesse am Menschen versetzte Hobbes in einen Gegensatz zu Aristoteles.⁸² In der *Nikomachischen Ethik* heißt es, es sei »unsinnig, wenn einer meint, die politische Wissenschaft oder die Klugheit sei die beste Wissenschaft. Denn der Mensch ist nicht das Beste, was es im Kosmos gibt.«⁸³ Hobbes hingegen gibt dem Leser in der Einleitung zum *Leviathan* zu verstehen, der Mensch sei das »hervorragendste Werk der Natur.«⁸⁴ In diesem Sinn war Hobbes Humanist. Es handelte sich um einen Humanismus, der die Anschlussfähigkeit an die Autorität des Aristoteles bereits einschränkte.⁸⁵

Im *Leviathan* gab Hobbes zu erkennen, dass sich das Interesse am Menschen auf dessen tatsächliches Verhalten richtete, auf die Anwendung und den Einsatz von Mitteln, selbst wenn es eine ewige, hierarchische Ordnung

⁷⁷ Spragens 1973, 186ff., 205.

⁷⁸ Vgl. Strauss GS III, 112, 124.

⁷⁹ Vgl. Strauss GS III, 137, 140.

⁸⁰ Strauss GS III, 142.

⁸¹ Vgl. Strauss GS III, 144f., 151.

⁸² Strauss GS III, 50, 108f., vgl. 119, 187.

⁸³ Aristoteles: EN 1141a20-22.

⁸⁴ Hobbes: *Leviathan*, Einleitung (ed. Fetscher, 5). Strauss GS III 50, 109.

⁸⁵ Strauss GS III, 50, vgl. 187.

von Zwecken geben sollte.⁸⁶ Das habe Rückwirkungen auf die Philosophie selbst gehabt, folgerte Strauss. Was Hobbes bei Aristoteles finden konnte, diene ihm fortan als Material⁸⁷ für die politische Wissenschaft. Die Philosophie hörte auf, als Philosophie oder als Lebensweise von Interesse zu sein. Philosophie wurde zum »Steinbruch«. Die Geschichte der Philosophie lieferte wie die Geschichte der menschlichen Taten das Material, das nunmehr im Hinblick auf die Ordnung der menschlichen Handlungen methodisch-wissenschaftlich ausgewertet werden sollte.⁸⁸ Das zeigte an, dass der Bruch mit dem Aristotelismus nach Strauss keine »lebensgeschichtliche oder zeitgeschichtliche Merkwürdigkeit«⁸⁹ war, sondern Ausdruck eines philosophisch-systematischen Anliegens, nämlich der »Ersetzung des Primats der Theorie durch den Primat der Praxis.«⁹⁰

Diese Verschiebung des Schwerpunkts war nach Strauss folgenreich für das Gefüge der Wissenschaften. Das antike Ideal des kontemplativen Lebens, der *bios theoretikos*, hatte über die Sphäre des Menschlichen hinaus gewiesen. »Ist nun der Geist im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muss auch das Leben nach dem Geiste im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein«, hatte es bei Aristoteles geheißen.⁹¹ Die neue Exposition des Menschen sei als Einwand gegen das Ideal des kontemplativen Lebens zu verstehen, folgerte Strauss. Man habe ein populäreres Ideal gesucht und dabei vor allem die praktische Wirksamkeit von Vernunftregeln im Auge gehabt.⁹² Hobbes sei von der »Ohnmacht der Vernunft«⁹³, von ihrer Unfähigkeit, Menschen zum Gehorsam gegenüber Normen zu führen, überzeugt gewesen. Die Kritik am Aristotelismus sei letztlich darauf hinausgelaufen, dass er keine Methode gewiesen habe, wie man Tugend erlangen und das Laster vermeiden könne.⁹⁴ Die Kritik am kontemplativen Leben und seiner breitenwirksamen praktischen Bedeutungslosigkeit seien als Indiz für eine Verdrängung der Gehorsamsmoral durch die Klugheitsmoral zu werten. Historische Beispiele

⁸⁶ Strauss GS III, 118f. Hobbes: *Leviathan*, Kap. 42 (ed. Fetscher 439, 441).

⁸⁷ Strauss GS III, 97; vgl. Laird 1943, 4; Sorell 1999, 373: »In other words, the moral and political philosophy is conspicuously a reaction against Aristotle in its central tenets, and not just a non-partisan engagement with the problems of war and peace that leads Hobbes into non-Aristotelian territory.«

⁸⁸ Vgl. Strauss GS III, 102f., 108.

⁸⁹ Strauss GS III, 49, vgl. 158, 192.

⁹⁰ Strauss GS III, 49, vgl. 50.

⁹¹ Aristoteles: *EN* 1177b30f.

⁹² Strauss GS III, 20, 110, 113, 120f.

⁹³ Strauss GS III, 32, 72 99, 110, 111, 126, 150, 180, 182, vgl. Kauffmann 2000, 110.

⁹⁴ Hobbes: *English Works* (ed. Molesworth) VI, 218: »the morals of Aristotle [...] have caused a great deal of dispute concerning virtue and vice, but no knowledge of what they are, nor any method of obtaining virtue and avoiding vice.« Vgl. Bacon: *Works* (ed. Spedding and Ellis) III, 418, 419f., 439: »But allowing [Aristotle's] conclusion, that virtues and vices consist in habit, he ought so much the more to have taught the manner of superinducing the habit [...].«; vgl. Strauss GS III, 117 mit n. 65, 105 mit n. 20, 121, 150.

sollten den Gehorsam nicht nur erleichtern, sondern ihn umgehen, ihn durch Ehre ersetzen, ihn durch die Gleichsetzung von Tugend und Klugheit aushebeln.⁹⁵

Strauss vertrat die These, *bevor* Hobbes den Gedanken einer selbständigen und zusammenhängenden Bearbeitung der politischen Wissenschaft verfolgte und insbesondere in seiner humanistischen Phase sei die Adelstugend das maßgebliche Ideal gewesen. Im Laufe seiner Entwicklung habe er sich davon immer weiter entfernt.⁹⁶ Er sei zunächst auf die Linie des individuellen Überlegenheitsbewusstseins eingeschwenkt, dem seit der italienischen Renaissance vielfältiger Ausdruck verliehen worden war. Hobbes' Tugendlehre setzte in ihrer reifen Form den Bruch mit dem Aristotelismus voraus. »Diese Veränderung bedeutet grundsätzlich, dass das Selbstbewusstsein des überlegenen Menschen, allgemeiner: dass eine *Gesinnung*, und nicht mehr eine Haltung die Tugend konstituiert.«⁹⁷ In letzter Analyse habe Hobbes dem Überlegenheitsbewusstsein des Einzelnen die Gleichheit aller in ihren möglichen Hoffnungen, das heißt, die Furcht vor dem gewaltsamen Tod als angemessenes Selbstbewusstsein und Ursprung der Tugend im öffentlichen Verkehr vorangestellt.⁹⁸ Während die Eitelkeit eine den Menschen verblendende Macht sei, habe die Furcht vor dem Tod eine die Menschen aufklärende Wirkung.⁹⁹ Strauss ist sogar bereit, »den Gegensatz zwischen Eitelkeit und Furcht als den Gegensatz zwischen Leidenschaft und Vernunft aufzufassen.« Hobbes habe »alle Leidenschaften als Modifikationen der Eitelkeit« begriffen und die Vernunft mit der Furcht identifiziert.¹⁰⁰

Die Überzeugung, dass der Aristotelismus an diesem, die Praxis betreffenden grundsätzlichen Mangel leide, verursachte nach Strauss den Bruch. In dieser Hinsicht mit der Tradition unzufrieden habe sich Hobbes der Geschichte zugewandt.

Auch die philologischen und historischen Wissenschaften sind ein Gut, denn sie erfreuen den Geist. Sie sind ebenfalls nützlich, besonders Geschichte; denn diese liefert uns die Erfahrungen, auf die sich die Kenntnis der Ursachen stützt, und zwar als Naturgeschichte der Physik, als Staatengeschichte der Staats- und Moralwissenschaft, und das, *gleichviel ob sie wahr oder falsch ist*, wenn sie nur nicht unmöglich ist. Denn in der Wissenschaft sucht man nicht so sehr

⁹⁵ Strauss GS III, 112, 117, vgl. 95f., 124, 135.

⁹⁶ Strauss GS III, 67, vgl. 72f., 132f., 135f., 145f. Vgl. Hobbes: *Elements* (»the only law of actions in war is honour«) mit Hobbes: *Leviathan*, Kap. 13 (ed. Gaskin, 85: »Force, and fraud, are in war the two cardinal virtues.«).

⁹⁷ Strauss GS III, 70.

⁹⁸ Strauss GS III, 72, 73, 74, vgl. 48, 84, 120, 124, 132f., 134, 136, 141, 142, 147f. Hobbes: *English Works* (ed. Molesworth) VIII, xxix, suchte jene Leidenschaften, welche »[...] carry the greatest sway with men in their public conversation.«

⁹⁹ Strauss GS III, 111 n. 10, 151, 152.

¹⁰⁰ Strauss GS III, 170, vgl. 24f.; Tönnies, 1926, 9.

die Ursachen dessen, was gewesen ist, als die Ursachen dessen, was sein könnte.¹⁰¹

Die Wendung zur Geschichte im Kontext einer zunächst durchaus traditionellen Konstellation verstand Strauss als das eigentlich Revolutionäre in Hobbes' Denken, als revolutionären Gesinnungswandel.¹⁰² Die Hinwendung zur Frage der *Anwendung* von Vorschriften, welche materialiter traditionell blieben, bestimmten das Verhältnis zur Aristotelischen Ethik. Das ursprünglich sekundäre Anwendungsproblem konnte deshalb in den Vordergrund rücken, weil die Lösung des eigentlich primären philosophischen Problems – die Aufstellung und Aufklärung moralischer Normen – selbstverständlich geworden war.¹⁰³ Das Populäre an der Geschichte, beziehungsweise der Orientierung an ihr, sei die Leichtigkeit, mit der sie als Kunst oder Wissenschaft betrieben werden könne. Am Ende dieser Entwicklung zeige sich die neue politische Wissenschaft des Thomas Hobbes:

Das Desiderat der Geschichte, zu dem es wegen eines angeblichen oder wirklichen Mangels der traditionellen Philosophie gekommen war, wurde durch die neue politische Wissenschaft behoben; daher sinkt nach der Ausbildung der neuen politischen Wissenschaft die Geschichte in ihre alte philosophische Bedeutungslosigkeit zurück. Aber mit dem gewaltigen Unterschied, dass in der neuen politischen Wissenschaft – im Gegensatz zur traditionellen – die Geschichte »aufgehoben« ist. [...] Die Geschichte wird um so mehr zurückgedrängt, je mehr die neue politische Wissenschaft zur Klarheit über sich selbst kommt. Denn die neue politische Wissenschaft erfüllt die Funktion, die, solange die traditionelle politische Wissenschaft in Geltung war, von der Geschichte erfüllt werden musste.¹⁰⁴

In der neuen Konzeption von politischer Wissenschaft habe Hobbes schließlich auch den letzten Schritt getan und den Bruch mit dem Aristotelismus in seiner ganzen Radikalität vollzogen. Er habe sich schließlich überzeugt gezeigt, dass Aristoteles »die Normen selbst nicht richtig bestimmt habe«.¹⁰⁵ Hobbes habe der traditionellen Behauptung von der natürlichen Ungleichheit der Menschen und demzufolge dem postulierten Rangverhältnis zwischen theoretischem und praktischem Ideal die Anerkennung versagt. Gleichwohl bleibe »das Prinzip der Anwendung maßgebend auch für die schließliche Gestalt von Hobbes' Politik.«¹⁰⁶ Es ist die Anwendungsorientiertheit, die komplementär zur »Ohnmacht der Vernunft« zur »Emanzipation der Leidenschaften«, zur »Freigabe der Leidenschaften und der Einbildungskraft« ge-

¹⁰¹ Hobbes: *Vom Menschen* XI.10 (ed. Gawlick, 26, keine Hervorhebung im Original).

¹⁰² Strauss GS III, 97, vgl. 48; NRG 175, 196f.; Kauffmann 2000, 105.

¹⁰³ Strauss GS III, 99.

¹⁰⁴ Strauss GS III, 114f., 116, vgl. 121f. (zur Kritik, Hobbes' Politik sei unhistorisch).

¹⁰⁵ Strauss GS III, 119.

¹⁰⁶ Strauss GS III, 119f.

führt habe. Sichtbar sei der epochale Wandel nicht nur bei Hobbes geworden, sondern beispielsweise auch bei Bacon, dessen Einfluss auf Hobbes durchaus unterschätzt werde.¹⁰⁷ Die grundsätzliche Hinwendung zum Problem der Anwendung moralischer Vorschriften, die Konzentration auf Klugheit, nicht die Geschichtsschreibung selbst, sondern ihre philosophische Nutzbarmachung, die Kritik an Teleologie und Scholastik wegen ihrer unterstellten Nutzlosigkeit, die Steigerung des Interesses am Menschen, das war das Gebot der Stunde. Es verbot den orientierenden Rekurs auf Transzendenz, auf ein letztlich über-menschliches Ideal der Kontemplation, und gebot ein »populärer« Ideal, das dem Menschen gestattete, ein *sinnlich*-vernünftiges Wesen zu *bleiben*.¹⁰⁸ Modernes Denken wendet sich vom Gesetz zum Recht, von der Vernunft zum Willen.¹⁰⁹ Montesquieu schreibt: »Der Wille des Herrschers ist der Herrscher selbst.«¹¹⁰ Und Rousseau hat weithin bekannt die »volonté générale« zum Ursprung und Sitz der Herrschaft gemacht.

6. Die Konstitution der Moderne und der politische Aristotelismus im 20. Jahrhundert

Das Verhältnis von Thomas Hobbes zum politischen Aristotelismus erweist sich für die Ideengeschichte als mehrdimensional und vieldeutig. Es reicht nicht aus, Hobbes' politische Lehre gegenüber dem Aristotelismus als das schlechthin Andere und das befreiend Moderne zu begreifen. Die Wendung gegen den Aristotelismus vollzog Hobbes noch im Horizont, um nicht zu sagen: auf dem Boden der Vormoderne. Sie setzte aristotelische Formen und Motive voraus und integrierte bestimmte Elemente, die dem Aristotelismus zuzurechnen waren. Im Zuge der immer vollständigeren Durchbildung der Neuorientierung des politischen Denkens wurden mehr und mehr dieser Elemente ausgeschieden und einem Zerfallsprozess ausgesetzt. Die Lokalisierung der entscheidenden Bruchstellen führte an verschiedene Orte des Denkens: auf das Feld der Methodologie, in den Raum des Naturverständnisses und über die Höhenzüge des moralischen Selbstbewusstseins. In diesen Landschaften und Strukturen wuchs das moderne Ideal der bürgerlichen Existenz heran. Hier liegt die eigentliche Bedeutung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Hobbes und dem politischen Aristotelismus. Die Topographie der Bewusstseinsbildung sagt etwas aus über die Konstitution der Moderne. Man wird nicht gut daran tun, die Denkräume gegeneinander abzuschotten. Natur-

¹⁰⁷ Strauss GS III, 107ff., 117f., 155f. mit n. 22. Die Linie wäre weiter zu ziehen zu John Locke: *Essay Concerning Human Understanding* II, 20, § 6.

¹⁰⁸ Strauss GS III, 110.

¹⁰⁹ Vgl. Spragens 1973, 185 (es komme darauf an, was dieser Wille sei: nämlich eine Funktion des als träge verstandenen Begehrens).

¹¹⁰ Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze* II 2 (1992, Bd. I. 19): »La volonté du souverain est le souverain lui-même.«

verständnis, Methode und Moral sind durchlässig. Sie verbinden sich in der Perspektive vor dem Fluchtpunkt der Reichweite der Vernunft. Die Moderne ist nicht nur Ergebnis eines Bruchs mit dem Vorangegangenen. Sie selbst ist bis in ihre Gegenwart von Brüchen und Krisen gezeichnet. Sie ist nicht nur die Folge einer Revolution, sie ist in ihrem Innern revolutionär. Die Moderne ist eine dauernde Umwälzung zwischen den Gegensätzen, die zu versöhnen ihr nicht gelungen ist.

Das Verhältnis zwischen Hobbes und dem politischen Aristotelismus ist noch auf einer anderen Ebene aufschlussreich. Dass Hobbes mit dem Aristotelismus gebrochen und die Moderne mit begründet hat, bedeutet nicht, dass die Moderne den Aristotelismus überwunden und hinter sich gelassen hätte. Der Aristotelismus ist keine zeitliche und insofern vergangene Figur. Er ist ein Denktypus, der trotz seiner Unzeitgemäßheit in Gleichzeitigkeit mit anderen Typen denkbar ist. Die Verhältnisbestimmung zwischen Hobbes und dem Aristotelismus, die von heutigen Interpreten vorgenommen wird, sagt zugleich etwas über deren eigenes Verhältnis zum politischen Aristotelismus aus. Unsere Fragestellung betrifft folglich mittelbar die Rolle des politischen Aristotelismus im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert. Die Behauptung der Überlegenheit des Hobbes'schen Denkens und der modernen Befindlichkeit gegenüber dem politischen Aristotelismus ist kein wissenschaftliches, sondern ein politisches Urteil. Im Genuss von Freiheit, leiblicher und sozialer Sicherheit mag es legitim sein, die Errungenschaften des modernen Liberalismus hervorzuheben. Dies kategorisch von einem letztlich beliebigen historischen Standpunkt aus zu fixieren und normativ – mit den entsprechenden Abwertungsfolgen für Andersdenkende – zu erhöhen hingegen bleibt fragwürdig. Die jüngst von Gutschker wie zuvor schon von anderen versuchte Einordnung von Leo Strauss in einen politisch anrühigen Aristotelismus des 20. Jahrhunderts mag dies belegen. Strauss erscheint in Thomas Gutschkers »Aristotelischen Diskursen« als eine tragende Figur der Aristoteles-Rezeption im 20. Jahrhundert.¹¹¹ Letztlich aber wird Strauss von Gutschker nicht als Aristoteliker gesehen, sondern als einäugiger Nietzscheaner und gescheiterte Existenz. Es sei Strauss schwer gefallen, seine der Antike geltenden »Überlegungen in ein Verhältnis zur Neuzeit zu setzen.« Die »Lebensumstände« hätten seine intellektuelle Arbeit geprägt. Diesen Zusammenhang habe Strauss selbst wegen »einer hermeneutischen Schwäche« nicht erkannt. Strauss versuche zwar die Griechen, »nicht jedoch die Horizontgebundenheit« seines eigenen »Rückgriffs auf die Tradition« zu verstehen. Dasselbe gelte für Hannah Arendt und Eric Voegelin.

Dadurch erwecken sie allzu oft den Eindruck, sie fänden einen ganz ursprünglichen Zugang zu Platon und Aristoteles. Aus einigem Abstand ist hingegen zu erkennen, wie sehr ihre Interpretationen durch die Diagnose der Ge-

¹¹¹ Gutschker 2002, 94, 122, 129.

genwart beeinflusst sind. Bei genauerem Hinschauen wird obendrein deutlich, dass diese Gegenwart nicht ganz so schlimm ist, wie es auf den ersten Blick scheint.¹¹²

Gutschker hätte einen zweiten Blick wagen sollen. Das Ausgangsproblem von Strauss war das theologisch-politische Dilemma des deutschen Judentums in der Weimarer Republik. Wo den Juden trotz rechtlicher Gleichstellung die »normale« Existenz in einer liberalen Demokratie verweigert wurde und wo sich zugleich mit Franz Rosenzweig und Martin Buber eine religiöse Renaissance des Judentums bezeugte, konnte sich Strauss mit den Optionen von Assimilation, Orthodoxie und Zionismus nicht anfreunden. Er stellte diese Möglichkeiten vielmehr radikal in Frage und bezog damit einen philosophischen Standpunkt. Wie aber konnte sich der Standpunkt der Philosophie angesichts des herrschenden Historismus und des Positivismus, welche die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Philosophie bestritten, selbst noch begründen? Das Desiderat einer Begründung der Philosophie motivierte Strauss, zunächst nach den Wurzeln der geistigen Lage der Gegenwart zu forschen. Er fand sie bei Machiavelli und Hobbes. Er meinte diese jedoch nur aus ihrer Wendung gegen die Antike heraus radikal verstehen zu können. Die Selbstbegründung der Philosophie machte deshalb im 20. Jahrhundert einen Versuch erforderlich, zu Platon und Aristoteles »durchzukommen«. Es galt, das Niveau der ursprünglichen Begründung der politischen Philosophie zu erreichen. Ob Strauss »durchgekommen« ist, mag dahin gestellt bleiben. Auch wenn Gutschker meint, die nicht reflektierte Gegenwart von Strauss sei »nicht ganz so schlimm« gewesen, die Lage des europäischen Judentums im Jahre 1935 dürfte es rechtfertigen, nach der Herkunft der die Moderne tragenden Gesinnung zu fragen und mit dem Blick auf die Antike die Frage nach der Leistungsfähigkeit von Politik im Hinblick auf das menschliche Glück und nach den Zwecken des Staates erneut zu stellen. Das bürgerliche Ideal vom Wettlauf des Lebens hatte zu einer Situation geführt, in der Millionen buchstäblich um ihr Leben laufen mussten. Die meisten haben das Rennen verloren. Dies ist vielleicht nicht der nebensächlichste Aspekt der Rezeption des politischen Aristotelismus bei Thomas Hobbes.

Bibliographie

Quellen

- Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, übersetzt u. hg. v. O. Gigon, München 1972.
 Aristoteles: Politik, übersetzt u. eingeleitet v. E. Schütrumpf, erläutert v. E. Schütrumpf und H.-J. Gehrke, Darmstadt 1991.
 Aristoteles: Rhetorik, übersetzt und erläutert v. C. Rapp, 2 Halbbände, Berlin 2002.
 Bacon, Francis: The Works of Francis Bacon, collected and edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, London, 1857-1874.

¹¹² Gutschker 2002, 187.

- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, übersetzt v. W. Euchner, hg. und eingeleitet v. I. Fetscher, Darmstadt/Neuwied 1966.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*, edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin, Oxford 1998.
- Hobbes, Thomas: *The Elements of Law Natural and Politic, The First Complete and Correct Edition with a Preface and Critical Notes* by F. Tönnies, Oxford 1888.
- Hobbes, Thomas: *The Elements of Law Natural and Politic*, edited with an Introduction by J. C. A. Gaskin, Oxford/New York, 1994.
- Hobbes, Thomas: *The English Works, Now First Collected and Edited* by Sir William Molesworth, Bart. 11 Bde., Nachdruck Aalen 1962.
- Hobbes, Thomas: *Vom Menschen. Vom Bürger (Elemente der Philosophie II/III)*, eingeleitet und hg. v. G. Gawlick, Nachdruck der zweiten, verbesserten Auflage, Hamburg 1977.
- Hobbes, Thomas: *Elemente der Philosophie, Erste Abteilung, Der Körper*, übersetzt u. hg. v. K. Schuhmann, Hamburg 1997.
- Montesquieu, Charles L. de: *Vom Geist der Gesetze*, eingeleitet und hg. v. E. Forsthoff, 2. Auflage, photomechanischer Nachdruck der Erstauflage 1951, 2 Bände, Tübingen 1992.

Sekundärliteratur

- Cassirer, E. 1932: *Die Philosophie der Aufklärung*, 2., unveränderte Auflage, Tübingen.
- Dallmayr, W. 1966: Strauss and the »Moral Basis« of Thomas Hobbes, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 52, 25-66.
- Dennert, J. 1970: Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus: Eine Untersuchung des politischen Denkens Aristoteles', Descartes', Hobbes', Rousseaus und Kants, Berlin.
- Gutschker, T. 2002: *Aristotelische Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart/Weimar.
- Höffe, O. 1979: *Ethik und Politik: Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.
- Kauffmann, C. 2000: *Strauss und Rawls: Das philosophische Dilemma der Politik*, Berlin.
- Kersting, W. 1996: Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im *Leviathan*, in: ders. (Hg.): *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Berlin, 9-28.
- Kessler, E. 1999: Introducing Aristotle to the sixteenth century: the Lefèvre enterprise, in: C. Blackwell/S. Kusukawa (Hg.): *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Conversations with Aristotle*, Aldershot, 1-21.
- Kodalle, K.-M. 1972: *Thomas Hobbes: Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München.
- Koebner, R. 1951: Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 14, 275-302, bes. 288-292.
- Kullmann, W. 1983: Aristoteles' Staatslehre aus heutiger Sicht, in: *Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung* 90, 456-477, bes. 466-469.

- Laird, J. 1942-43: Hobbes on Aristotle's Politics, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. 43., 1-20.
- Langer, U. 1999: Aristotle Commentary and Ethical Behaviour: Bernardo Segni on Friendship between Unequals, in: C. Blackwell/S. Kusukawa (Hg.): *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Conversations with Aristotle*, Aldershot, 107-125.
- Leijenhorst, C. 2002: *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden.
- Oakeshott, M. 1975 [1937]: Dr. Leo Strauss on Hobbes, in: ders.: *Hobbes on Civil Association*, Berkeley/Los Angeles.
- Riedel, M. 1975: *Metaphysik und Metapolitik: Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a.M.
- Robertson, G. C. 1886: *Hobbes*, Edinburgh.
- Schelsky, H. 1981: *Thomas Hobbes: Eine politische Lehre*, Berlin.
- Sommerville, J. P. 1992: *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, New York.
- Sorell, T. 1999: Hobbes and Aristotle, in: C. Blackwell/S. Kusukawa (Hg.): *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Conversations with Aristotle*, Aldershot 1999, 364-379.
- Spragens, T. A. Jr. 1973: *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*, London.
- Stourzh, G. 1975: Vom Aristotelischen zum liberalen Verfassungsbegriff, in: F. Engel-Janosi/G. Klingenstein/H. Lutz (Hg.): *Fürst, Bürger, Mensch: Untersuchungen zu politischen und soziokulturellen Wandlungsprozessen im vorrevolutionären Europa*, München, 97-122.
- Strauss, L. 1977: *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a.M. (=NRG).
- Strauss, L. 2001: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hg. v. H. u. W. Meier, Stuttgart/Weimar (Gesammelte Schriften, Band 3) (=GS III).
- Tönnies, F. 1926: *Thomas Hobbes Naturrecht*, Berlin.
- Tönnies, F. 1975: *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, hg. v. E. G. Jacoby, Stuttgart.
- Weinberger, J. 1975: Hobbes' Doctrine of Method, in: *American Political Science Review* 69, 1336-1353.
- Willms, B. 1970: *Die Antwort des Leviathan: Thomas Hobbes' politische Theorie*, Neuwied/Berlin.
- Willms, B. 1979: *Der Weg des Leviathan: Die Hobbes-Forschung von 1968-1978*, Berlin.
- Wolfers, B. 1991: »Geschwätzige Philosophie«: Thomas Hobbes' Kritik an Aristoteles, Würzburg.

Deutscher Idealismus: G.W.F. Hegel

Ludwig Siep

1. Hegels Zugehörigkeit zum Politischen Aristotelismus

Hegels Politische Philosophie, in seinen Begriffen die Philosophie des »objektiven Geistes«, ist eine spezifisch neuzeitliche Form des politischen Aristotelismus.¹ Sie versucht, die *polis*-Philosophie des Aristoteles mit der neuzeitlichen Konzeption subjektiver Freiheit und der Rechte der Person zu vereinbaren. Sie unterscheidet sich aber von allen neuzeitlichen Varianten des politischen Aristotelismus durch den »Rahmen«, in dem diese politische Philosophie steht: einer Geistmetaphysik, die ihrerseits die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie durch Rückgriff auf die antike Metaphysik korrigieren will.

Hegels primärer Anknüpfungspunkt für seinen Begriff des Geistes ist die griechische Philosophie des *nous*, aber auch die christliche Theologie.² Dabei identifiziert Hegel weitgehend den neuplatonischen mit dem aristotelischen Begriff des *nous* bzw. des »Denkens des Denkens«.³ Vom Neuplatonismus entlehnt Hegel auch die Lehre vom aufsteigenden Gang über die Tugenden (Hegel: »Gesinnungen«⁴) und Wissenschaften bis zur vollendeten Erkenntnis des göttlichen *nous*.⁵ Hegel versteht den »Aufstieg« allerdings nicht primär als einen individuellen Bildungsprozess, sondern als Stufung des in der zeitlos

¹ Es geht im Folgenden um Aristotelismus, also eine Theorie, die sich in wichtigen Punkten in der Nachfolge des Aristoteles versteht. Wie weit dies den Intentionen des Aristoteles oder unseren heutigen, hermeneutisch möglichst angemessenen Aristoteles-Interpretationen entspricht, ist nicht Gegenstand der Untersuchung. Zumal bei einem so systematischen Philosophen wie Hegel ist Rezeption immer auch Transformation und Anverwandlung. Das gilt natürlich für sein Verständnis der griechischen und hellenistischen Philosophie insgesamt. Vgl. dazu Düsing 1983.

² In der *Phänomenologie* (ed. Wessels/Clairmont, 19) heißt es, der Begriff des Geistes entstamme »der neueren Zeit und ihrer Religion«, d.h. dem Christentum. In den Berliner Vorlesungen hat Hegel die religiös-christlichen Vorstellungen und die neuplatonischen philosophischen Begriffe deutlicher differenziert. Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II (ed. Moldenhauer/Michel, 407ff.). Zu den Quellen des hegelschen Geistbegriffs vgl. Halfwassen 1999.

³ Da Plotin nach Hegel die Herkunft des Geistes und seiner inneren Differenz aus dem Einen nicht zeigen kann, muss man seinen Geistbegriff im Sinne des aristotelischen Denkens des Denkens (*noësis noēseōs*) verstehen. Vgl. dazu Düsing 1983, 144.

⁴ Zu Hegels Begriff der »Gesinnung« vgl. Siep 1992a.

⁵ Vgl. dazu O'Meara in diesem Band.

vernünftigen Ordnung (Logos) der Natur und der Geschichte immanenten und in der geschichtlichen Entwicklung der Kultur zu sich kommenden Geistes. Die Stufen des objektiven Geistes (Formen der Sittlichkeit) und des absoluten Geistes (Kunst, Religion, Philosophie) sind zugleich Bedingungen für die Verwirklichung der geistigen Natur des Individuums, je nach dem ihm erreichbaren »Niveau«.

Hegel teilt aber zugleich den anti-dualistischen Grundzug der aristotelischen Philosophie: Zwischen Idee und Wirklichkeit ist bei ihm weder ontologisch noch normativ eine Trennung. Die Vorstellung einer »Transzendenz« des Geistes gehört einem zu überwindenden Bewusstsein an.⁶ Aufgrund ihrer teleologischen Struktur, deren Entdeckung Hegel dem Aristoteles zuschreibt, enthalten die natürlichen und historischen Prozesse ihr Maß in sich. Die Methode der Philosophie ist deshalb das – zugleich deskriptive und normative – Begreifen der Wirklichkeit.

Fragt man vorweg nach Belegen dafür, dass die politische Philosophie Hegels als »Aristotelismus« bezeichnet werden kann, dann lassen sich folgende Kriterien⁷ als erfüllt bezeichnen: 1. Hegel vertritt eine Anthropologie, die den Menschen als politisches Lebewesen begreift. 2. Er unterscheidet die spezifisch politische Herrschaft von derjenigen in der Familie bzw. dem *oikos*, dessen »ökonomische Funktionen« bei ihm die bürgerliche Gesellschaft übernimmt. Dadurch bekommt die politische Herrschaft gegenüber der despotischen – die für Hegel aber auch in der Familie nicht mehr angemessen ist – den Charakter der Herrschaft über Freie und Gleiche. 3. Familie und bürgerliche Gesellschaft behalten im Staat ihre Funktionen. Der Staat schafft die negativen Bedingungen (vor allem Gewaltfreiheit) und kompensiert die Schwächen von Familie und bürgerlicher Gesellschaft (wohlfahrtstaatliche Prinzipien). Modern gesprochen ist dies ein Prinzip der Subsidiarität, in Hegels Termini der »Organizität« des Staates. 4. Der Staat hat nicht nur die subjektiven Interessen seiner Bürger, sondern auch ihre sittliche Vervollkommenung (incl. der Tugenden) zum Ziel. 5. Den Herrschenden obliegt so eine hohe Verantwortung und eine besondere »Sittlichkeit«, die allerdings im Wesentlichen wissenschaftliche Kompetenz, politische Klugheit und Einhaltung des Standesethos verlangt – nicht besondere moralische Leistungen. 6. Die Loyalität der Regierenden und der übrigen Bürger zu Verfassung und Institutionen wirkt den zentrifugalen Kräften der modernen Marktgesellschaft entgegen und schafft ein ausreichendes Maß an politischer »Freundschaft« bzw. Gemeingeist.

Bevor ich die spezifische Version dieses politischen Aristotelismus in Hegels reifer Staatsphilosophie, den »Grundlinien der Philosophie des Rechts«

⁶ In der Geschichte der Religion, der Philosophie und der »Mentalitäten« gehört dieses Bewusstsein, wie Hegel im Kapitel *Unglückliches Bewusstsein* der *Phänomenologie des Geistes* zeigen will, dem spätantiken und mittelalterlichen Christentum an.

⁷ Zu diesen Kriterien vgl. die Einleitung von Horn oben S. 1f.

näher erläutere (3), soll auf den metaphysischen Rahmen, vor allem die Synthese von klassischer Metaphysik und neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie kurz eingegangen werden (2).

2. Antikes und Modernes in Hegels Konzeption des objektiven Geistes

Hegel versteht die sozialen und politischen Institutionen sowie das Leben und Handeln in ihnen als »objektiven Geist«. Dieser Konzeption liegt eine Wiederaufnahme des vormodernen – teils philosophisch-griechischen, teils theologisch-christlichen – Geistbegriffs zugrunde, der die Einseitigkeit des Individualismus und Subjektivismus der neuzeitlichen Philosophie korrigieren soll.⁸ Aber diese Wiederaufnahme ist zugleich eine Transformation der klassischen Metaphysik durch Anreicherung mit den überlegenen Elementen der modernen Subjektivitätsphilosophie.

Hegels Synthese der antiken Logos- und Nous-Begriffe mit Grundzügen der Subjektivitätsphilosophie von Hobbes bis Schelling ist in der Forschungsliteratur detailliert interpretiert und kommentiert worden.⁹ Hier muss eine kurze Erinnerung genügen.

Diese Synthese ist auf besondere Weise mit Hegels eigener Bildungsgeschichte und der Entstehung seines Systems verbunden. Seine geistige Entwicklung ist in den Frühphasen von dem Zugleich von »protestantischem Neuhumanismus« und Orientierung an der Aufklärung geprägt.¹⁰ Er sieht zunächst (1790-1796) in den republikanischen Idealen der Aufklärung, Rousseaus und der französischen Revolution eine Wiederbelebung der antiken *polis*, sogar ihrer politischen Religion (»Volksreligion«).¹¹ Mit dem partiellen Scheitern der Revolution und auch seiner eigenen theoretischen Bemühungen

⁸ Ferrarin 2001, 349, zieht daraus den Schluss, dass Hegels »use of Greek political thinking cannot be more than an instrumental device used to counter contemporary natural right and modern individualistic contractarianism.« Das entspricht sicher nicht Hegels Selbstverständnis und wird meines Erachtens durch die zahlreichen wichtigen Übereinstimmungen, die Ferrarin in diesem 9. Kapitel selber herausstellt, auch nicht bestätigt. Unbestritten ist aber, dass Hegels Geschichtsphilosophie ihm eine schlichte Rückkehr zur griechischen politischen Philosophie verbietet und dass ihm dies seit Anfang seiner philosophischen Entwicklung bewusst ist.

⁹ Stellvertretend sei hier genannt Riedel 1969a. Siehe auch Düsing 1976.

¹⁰ Zu den Einflüssen der Aufklärung und des Neuhumanismus auf den jungen Hegel vgl. Jaeschke 2003, 1ff.

¹¹ In Tübingen (1788-1793) ist Hegel vor allem von den *polis*- und Griechenlandidealen Herders und Schillers beeinflusst. Die Beschäftigung mit der modernen Nationalökonomie in Bern führt bereits früh zum Bemühen um eine Synthese der modernen, durch Arbeitsteilung und Privateigentum strukturierten Gesellschaft und einem auf Tugenden, Freundschaft und politischem Gemeingeist beruhenden »Volk«.

um eine Synthese von vernünftiger und politischer Religion wendet er sich in der Frankfurter Zeit (1797-1800) der antiken Metaphysik und ihrer frühchristlichen Rezeption zu. An einer neuplatonischen Stufenfolge verschiedener geistiger Haltungen (Gesetz, Moral, Liebe, Religion) sind seine ersten System-Versuche orientiert.¹² Auf die Vermittlung dieses Platonismus durch die Renaissance und die ›Vereinigungsphilosophie‹ des 18. Jahrhunderts, vor allem den Neuspinozismus, ist vielfach hingewiesen worden.¹³

Von hier aus ist Hegels zweite *polis*-Rezeption zu verstehen: Die *polis* versteht er zu Beginn der Jenaer Zeit (1801-1807) als eine Form der Vereinigung des Einzelnen mit dem Volksgeist – durch seine ständische Rolle, sein Ethos, seine Tugenden.¹⁴ Die Vereinigung mit dem allgemeinen Geist einerseits durch ›Tapferkeit, d.h. die Bereitschaft, sein Leben zu opfern, und andererseits durch philosophisch-theoretische Reflexion ist dabei noch 1803 gleichrangig.¹⁵ Seit der späten Jenaer Zeit kehrt er aber zur aristotelischen und platonischen Überordnung der reinen Theorie über die Politik zurück: Religion und ihre philosophische ›Logifizierung‹ wird zur höchsten Vereinigung mit dem *nous*, der sich in der wissenschaftlich-philosophischen Theorie selbst reflektiert.

Wie der spätantike und mittelalterliche Neuplatonismus betont Hegel in seiner frühen Philosophie der Sittlichkeit die Gemeinsamkeit der politischen Philosophie von Platon und Aristoteles: Die platonische Ständelehre und die aristotelische *oikos-polis*-Unterscheidung gehören im Grunde zur gleichen Konzeption einer *polis*, in der jeder durch seine Standestugenden am Geist des Ganzen partizipiert.¹⁶ Erst nach dem ›System der Sittlichkeit‹ (1802/03) übernimmt Hegel auch die aristotelische Kritik am platonischen ›Einheitsstaat‹: Zum ›Organismus‹ einer wahren *polis* gehört die Selbständigkeit der ›Glieder, der Familien und der Stände.

Der entscheidende Schritt zur reifen Philosophie des objektiven Geistes erfolgt in der zweiten Jenaer Phase (1803/04-1807). Er ist zugleich eine Rück-

¹² Die verschiedenen Einflüsse des Mittel- und Neuplatonismus auf Hegel in den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung untersucht umfassend Halfwassen 1999. Zur metaphysischen Rezeption des Neuplatonismus bei Hegel vgl. auch Beierwaltes 1972. Siehe auch Düsing 1983, 142ff.

¹³ Vgl. Henrich 1971. Siehe auch Henrich 1992; Pöggeler 1977; Düsing 1977; Jamme 1983.

¹⁴ Vgl. Ilting 1963/64. Siehe auch Jaeschke 2003, 153.

¹⁵ Vgl. Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802/03) (ed. Buchner/Pöggeler, 449, 456).

¹⁶ Vgl. Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802/03) (ed. Buchner/Pöggeler, 455f.). Siehe auch Jaeschke 2003, 154. Jaeschke geht auch auf Hegels Parallelisierung der antiken Ständelehre mit der im Umbruch befindlichen europäischen Ständeordnung ein. ›Der Umstand, dass seit den politischen Auseinandersetzungen des 19. Jh. eine ständische Gliederung als ein untaugliches Relikt erscheint, verstellt den Blick darauf, dass gerade einer revidierten Ständelehre damals eine ›moderne‹ Funktion zugeschrieben wird‹ (ebd.).

kehr zu den vernünftigen Elementen der neuzeitlichen Philosophie des subjektiven Willens und eine verstärkte Übernahme der metaphysischen Kritik des Aristotelismus am platonischen Dualismus. Die Entelechie, das immanent zweckhafte Wirken des Logos in den Prozessen der Natur und Geschichte drängt die weltverneinenden Tendenzen des Platonismus zurück.¹⁷ Die Konzeption des Aufstieges über Stufen des Wissens und der Praxis bis zur höchsten Selbsterkenntnis des Geistes bleibt aber erhalten.

Alle drei Züge sind in dem zu erkennen, was Hegel in Jena »wirklichen« und später in der enzyklopädischen Konzeption¹⁸ »objektiven Geist« nennt:

(1) Zum Geist der Institutionen, Mentalitäten und bewussten Handlungen in einem rechtlich verfassten und funktional ausdifferenzierten Staat gehört ein bewusst handelnder Wille zum Gemeinwohl (*volonté générale*), der von den Bürgern mehr oder minder ausdrücklich gebilligt wird (Moment der Subjektivität).

(2) Gleichwohl lässt er sich nicht auf einen Vertrag souveräner Individuen reduzieren. Diese sind nämlich nicht nur durch kollektive Sitten und Verhaltensweisen »sozialisiert«, sondern auch gebunden an die in den Institutionen verkörperten Werte, Güter und Lebensformen (Souveränität des Staates nach innen und außen, Ideal des freien, patriotischen Bürgers, Gerechtigkeit und Standes-Solidarität etc.). Sie können sich zwar in die »innere Emigration« des Gewissens zurück-, aber dadurch nicht den Gesetzen und Pflichten entziehen. Das Bestehen des Staates hat den Primat, für den die Bürger notfalls (d.h. im Krieg) ihre Existenz »aufopfern« (Moment des »Primats der *polis*«).¹⁹

(3) Dies ist nicht Forderung einer überweltlichen oder apriorischen Vernunft platonischer oder kantischer Provenienz, sondern durch einen historischen Lernprozess der Völker und Individuen zum gemeinsamen Bewusstsein geworden – einem Geist, der in Verfassungen und gesellschaftlichen Organisationen »wirklich« bzw. »lebendig« ist (Moment der Immanenz des Geistes im Natürlichen, Sozialen und Historischen).

Diese Umriss der drei Momente der hegelschen Synthese des objektiven Geistes bedürfen einer kurzen Erläuterung.

Ad (1) Die Rückwendung Hegels zum neuzeitlichen Naturrecht nach seinen »antikisierenden« Systemanfängen ist oft dargestellt worden.²⁰ Ihr Ergebnis ist

¹⁷ Zur Rezeption des aristotelischen *telos*-Begriffs vgl. Kern 1971. Siehe auch Düsing 1983, 110ff.

¹⁸ Die Systematik und Terminologie der Heidelberger und Berliner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* ist seit den Nürnberger Gymnasialschriften sichtbar (der sog. Philosophischen Propädeutik, vgl. Hegel: *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808-1817).

¹⁹ Vgl. schon die Schriften zur Geistphilosophie von 1805/06, in denen Hegel die These, der allgemeine Wille des Volkes sei »das Erste und das Wesen« bzw. »früher« als die Individuen explizit gegen die neuzeitliche Vertragstheorie wendet. Vgl. Hegel: *Jenaer Systementwürfe III* (ed. Horstmann/Trede, 257).

²⁰ Vgl. Riedel 1969b. Siehe auch Siep 1979, 198ff.; Jaeschke 2003, 172ff.

wichtig noch für die modernen Fragen nach dem Liberalen oder Kommunitaristen Hegel. Das »moderne« Prinzip des »Insichseins« oder »Sich-selbst-absolute-Wissens« des Individuums ist das »höhere« Prinzip gegenüber der harmonischen Übereinstimmung, die der Philhelleniker Hegel in der griechischen *polis* vermutet. Diese Modernität beginnt – nach einem »Prolog« bei Sokrates – mit dem Christentum. Wir haben es also mit einem an die Querelle des Anciens et des Modernes angelehnten »Modernitätsbegriff« zu tun.

Die Neuzeit ist mit ihrem Subjektivismus und Individualismus aber in zwei Hinsichten in das entgegen gesetzte Extrem verfallen: Einmal mit der Vertragstheorie des neuzeitlichen Naturrechts, zum anderen mit der subjektiven Moral Kants und Fichtes, deren Konsequenz für Hegel die »Genie-Moral« der Romantik (vor allem bei Friedrich Schlegel) ist. Allerdings hat beides einen vernünftigen Sinn, wenn es, wie die Verfassungsentwicklung der (hegelschen) Gegenwart zeigt, in einer »ausdifferenzierten« Gesellschaft und politischen Kultur seine Stelle erhält: Die Vertragsfreiheit der Bürger im Privatrecht und den ökonomischen Beziehungen der Marktgesellschaft, die Innerlichkeit des Subjekts in der Einsicht in seine Handlungsgrundsätze, vor allem in der »geschulten« Reflexion der höheren Stände und in dem »subjektiv-rationalen Orakel« des Monarchen. Hegel sieht ja die Irrationalität und Zufälligkeit des Orakels als (angeblich) letzter Instanz der *polis* ersetzt durch den Fürsten, der selbst in übergesetzlichen Fällen rational entscheidet, nämlich von Räten instruiert und am »Geist der Verfassung« orientiert.²¹ Er verkörpert die letzte Stufe des Aufstiegs über die Mentalitäten (»Gesinnungen«), Funktionen und Institutionen des Staates bis zum seiner selbst bewussten objektiven Geist.

Das Prinzip, das sich in der »mental« und institutionellen Gliederung eines modernen Staates artikuliert, ist nichts anderes als dasjenige, das die neuzeitliche Philosophie der subjektiven Vernunft »Freiheit« nennt. Das adäquate Verständnis der Freiheit setzt aber eine Integration dieses Vernunftbegriffs in ein neuplatonisch-spinozistisches Prinzip der *einen* Substanz voraus. »Freiheit« heißt dann, dass ein nach innen und außen unabhängiges Ganzes sich in seinen Bestimmungen erhält und manifestiert. Das gilt für das Individuum wie für den allgemeinen Willen eines souveränen Staates.

Das Individuum ist frei, wenn es sich von keiner seiner Entscheidungen ganz gebunden und absorbiert weiß, sich aber zugleich in allen als »Gesamtpersönlichkeit« manifestiert, d.h. als einheitlichen Charakter und als Bürger

²¹ Vgl. *Rechtsphilosophie* § 279. Zusatz: Die Griechen haben nach Hegel die »letzte Entscheidung aus ganz äußerlichen Erscheinungen genommen« (Orakel, Opferschau, Vogelflug etc.). In der Moderne werde dagegen »über das Entscheidende ein »Ich will« vom Menschen selbst ausgesprochen.« Es müsse »im Gebäude des Staates seine eigentümliche Existenz haben«, nämlich in der Person des Monarchen. Darin sieht er den »großen Unterschied der alten und der modernen Welt« (Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, ed. Moldenhauer/Michel, 449).

eines freien Gemeinwesen mit »guten Gesetzen« (Aristoteles).²² Seine »moderne« Freiheit darf sich nicht als ironisches Spiel erweisen, sie muss im »guten Staat« auch nicht in die innere Emigration des Gewisses treiben, sondern sie kann sich als aktiver, gelegentlich auch schöpferischer (zumindest »neu interpretierender«) Beitrag zum Geist der Verfassung bzw. zur sozialen und politischen Kultur verstehen.

Die moderne Freiheit des Staates selber besteht darin, dass sie die bürgerlichen Rechte des Individuums als Eigentümer, Vertragssubjekt – auch als Lohnarbeiter oder Gewerbetreibender – respektiert und ihm darüber hinaus »Partizipationsmöglichkeiten« am gemeinsamen Willen und seinen Zielen einräumt. Das sind nicht nur Beiträge zur Bildung und Ausführung eines politischen Willens, sondern auch zur Erfüllung familiärer und gesellschaftlicher Aufgaben. Die Beiträge zum politischen Willen des Staates gehen nur indirekt über kompetente Vertreter der Berufsstände in die Beratung der staatlichen Gewalten und ihrer »freien Spitze« ein.

Ad (2) Das »praktische Korrelat« der einen Substanz, die sich als Subjekt in sich selber unterscheidet und diese Unterschiede als eigene weiß, ist für Hegel die aristotelische *polis* in ihrem ontologischen Vorrang (*physei proteron*) vor den Einzelnen. Praktisch zeigt sich dieser ontologische Vorrang im Prinzip der Unabhängigkeit bzw. inneren Souveränität des Staates gegenüber den besonderen Interessen der Individuen oder gesellschaftlichen Gruppen (Stände). Daher kann es keinen Staatsvertrag geben, der ja an Interessen der Vertragspartner gebunden und im Prinzip auflösbar wäre. Dass der Staat, der zum privatrechtlichen Verhältnis »degeneriert«, am Ende seine innere und äußere Souveränität verliert, hat sich für Hegel sowohl am Zusammenbruch des antiken wie des germanisch-christlichen römischen Reiches gezeigt.²³ »Souveränität« ist natürlich ein Begriff, der selber der Neuzeit und ihrer Idee eines übergesetzlich-letztscheidenden subjektiven Willens angehört. In einer bestimmten Form von konstitutioneller Monarchie kann er für Hegel mit dem ontologischen und rechtlichen Primat des politischen Staates vereinbart werden.²⁴

²² Vgl. die §§ 5-7 der *Rechtsphilosophie* sowie auch die Kommentierung durch Pippin 2005, 31ff.

²³ Hegel übernimmt die These, Rom sei zugrunde gegangen am Verfall der Sittlichkeit in einen Primat des Privatinteresses und des Privatrechtes, von Edward Gibbons, dessen *Niedergang und Fall des römischen Reiches* (*Decline and Fall of the Roman Empire*) er seit seiner Berner Zeit (1793-1796) rezipiert hat. Vgl. die Berner Fragmente zu *Volksreligion und Christentum* (Hegel: *Frühe Schriften*, ed. Moldenhauer/Michel, 100ff.). Siehe auch Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802/03) (ed. Buchner/Pöggeler, 456ff.) sowie das Kapitel *Rechtszustand* in der *Phänomenologie des Geistes*. Dass die »privatrechtliche« Struktur des Alten Reiches aufgrund der Verfassung von 1648 der Grund seines Zusammenbruches in den Revolutionskriegen ist, behauptet Hegel in seinen Fragmenten zur *Verfassung Deutschlands* (vgl. Hegel: *Frühe Schriften*, ed. Moldenhauer/Michel, 454ff.).

²⁴ Zum hegelschen Begriff der Souveränität vgl. *Rechtsphilosophie* §§ 277ff.

Für diese Vereinbarung ist außer dem in Hegels Verständnis aristotelischen Begriffs des ›organischen‹, d.h. sich zweckmäßig selbst gliedernden und steuernden Ganzen das platonisch-neuplatonische ›Aufstiegsmodell‹ weiterhin maßgeblich. Wenn es, wie im Ansatz schon bei seinem Urheber Platon, auf die Stände und ihre Tugenden (›Gesinnungen‹) angewandt wird, lässt es nämlich die Vereinbarung subjektiv wahrgenommener Interessen und rechtlicher Ansprüche der freien Individuen mit dem Primat des Staates zu. Hegel nimmt dabei vorweg, was moderne Funktionalisten in Gleichgewichtsmodellen der politischen Kultur konzipiert haben: Eine Balance zwischen den Formen traditionaler und reflektierter Staatsloyalität.

Die Vereinigung zwischen persönlichen Interessen und Gemeinwohl geschieht auf verschiedenen Stufen: im Agrarstand durch ›Zutrauen‹ in die höhere Übersicht der adligen Patrone (1), in den Gewerbeständen durch strategisch kalkuliertes, aber den Markt- und Rechtsgesetzen angepasstes Eigeninteresse (2) und schließlich auf der höchsten Stufe, dem wissenschaftlich gebildeten Beamtentum, durch bewusste Bejahung und Ausführung der Staatszwecke, in denen freilich die Subsistenzerhaltung des eigenen Standes eingeschlossen ist (3).

Gegen Platon will Hegel die Zugehörigkeit zu diesen Ständen nur an Ausbildung, Fähigkeit und freie Wahl binden. Aber das Modell einer aus der Idee der Gerechtigkeit bzw. der praktischen Vernunft resultierenden Ordnung der Funktionen, der Stände und ihres politischen Begreifens und Partizipierens bleibt erhalten. Wobei Hegel weiterhin das aristotelische Modell der *oikos*-Ordnung und ihrer Unterscheidung vom eigentlich politischen Leben der Beratung und Entscheidung der Staatsangelegenheiten als Fortsetzung des platonischen Ständestaates versteht.

Ad (3) Antiplatonisch, jedenfalls gegen den platonischen Dualismus und die neuplatonische ›Transzendenz‹ des *nous* gerichtet, ist vor allem Hegels Begriff der ›Objektivität‹ des praktisch-politischen Geistes. Die Selbstreflexion des *nous* bedeutet keinen Überstieg in eine differenz- und weltlose Identität, sondern das Begreifen seiner innerweltlichen Alleinheit.

Hegel teilt die aristotelische Konzeption des Logos als immanente Form und Entelechie des sinnlich Einzelnen. Er teilt den aristotelischen Begriffsrealismus gegen den Chorismos der Platonischen Ideenlehre. Vor allem versteht er die Bewegung und Entwicklung der Natur und der Kultur als teleologischen Prozess. Die aristotelische Lehre der Verfassungsformen und ihrer Umschläge hat er als Vorstufe einer teleologischen Geschichtsphilosophie verstanden.²⁵ Dass hier historische Notwendigkeit walten soll, ist sicher auch eine Rezeption der stoischen Lehre von Vorsehung und schicksalhafter De-

²⁵ Im Gefolge von Polybios, Machiavelli, Rousseau und anderen – wie etwa die Heidelberger Vorlesung zur Rechtsphilosophie zeigt (Hegel: *Vorlesung über Naturrecht und Staatswissenschaft*, ed. Becker et al., 193ff.). Vgl. dazu Siep 1992c, 292f.

termination.²⁶ Auch der Wille des Einzelnen ist letztlich nur die Verwirklichung dessen, was in der historischen, a posteriori begrifflich rekonstruierbaren Vernunft angelegt ist.

Die aristotelische und stoische Teleologie wird aber ebenfalls durch Grundzüge der christlichen und neuzeitlichen Geschichtsphilosophie verwandelt. Dabei führt Hegel die christliche Heilsgeschichte auf den Kern der theologischen Dogmen zurück: Schöpfung, Menschwerdung und Erlösung stellen die Geschichte der Emanation Gottes in die Welt und deren Heiligung dar. Hegels Übertragung dieser Konzeption auf die Weltgeschichte ist aber Ausdruck eines aufgeklärten protestantischen Aristotelismus: Die Erlösung der gefallenen Schöpfung ist keine eschatologische Verwandlung, sie findet – das haben Reformation und Aufklärung zutage gebracht – in der und als säkulare Geschichte statt.

Das Wesentliche ist dabei bereits geschehen: die protestantische Heiligung der Welt gegen ihre platonisch-katholische Relativierung.²⁷ Das »unglückliche Bewusstsein« der Trennung des Menschen von Gott, des Diesseits vom Jenseits, ist für Hegel in der christlichen Offenbarungsgeschichte, zu der außer der Reformation auch die Trennung von Kirche und Staat in der Aufklärung gehören, bereits überwunden. Die Sittlichkeit von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat sind ein unüberholbar zeitloses Resultat des teleologischen Zusichkommens der Vernunft in der Geschichte. Der weltliche Rechts- und Verfassungsstaat, den das wohlverstandene Christentum auch theologisch legitimiert, ist nicht mehr durch die Civitas Dei relativierbar, weder in der Gegenwart noch in irgendeiner Zukunft.²⁸ Das Verständnis von Freiheit kann sich – faktische Rebarbarisierungen nicht ausgeschlossen – nur noch auf dem Sockel eines objektiv gewordenen, zugleich geschichtsimmanenten und ewigen Geistes weiter differenzieren.

Dabei hat »objektiv« einen zumindest vierfachen Sinn: Es heißt in einem doppelten Sinne »wirklich« und ebenfalls in einem doppelten Sinne unabhängig von Subjektivität. »Wirklich« einmal im Sinne der inneren Differenzierung gegenüber einem (»abstrakten«) unentwickelten Prinzip; zum anderen im Sinne der Durchdringung der »äußerlichen«, nicht aus dem selbstbewussten Geist

²⁶ Vgl. etwa die Einleitung zur Verfassungsschrift (Reinschriftfragment von 1802), in Hegel: *Frühe Schriften*, ed. Moldenhauer/Michel, 462. Siehe auch Hegel: *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* II, ed. Moldenhauer/Michel, 265).

²⁷ Vgl. dazu den § 552 der *Enzyklopädie* (ed. Bonsiepen/Lucas, 530ff.), wo Hegel den »weltabgewandten« katholischen (in Wahrheit mönchischen) Tugenden von Armut, Keuschheit und Gehorsam die protestantisch-weltzugewandten des Eigentums, der Ehe und der Loyalität zum Verfassungsstaat als »Verwirklichung« gegenüberstellt.

²⁸ Gleichwohl sind Kirchen unter der Rechtsoberhoheit des Staates vernunftrechtlich legitim – nach § 270 der *Rechtsphilosophie* (ed. Moldenhauer/Michel, 428) stärkt die Pluralität der Kirchen sogar die Trennung von Kirche und Staat.

stammenden, sondern mit Natur verknüpften sozialen Verhältnisse.²⁹ Objektiv im Sinne der Unabhängigkeit von subjektiven Meinungen und Wünschen bezieht sich einmal auf die *Gültigkeit* der Normen und Institutionen; und zum anderen auf ihre *Wirksamkeit* und Macht.³⁰ Die Gehalte der historisch entfaltenen Vernunft und ihre Durchsetzung müssen nicht nur der wissenschaftlichen Einsicht seiner Beamten, sondern auch dem Machtmonopol des souveränen Staates anvertraut bleiben. Dabei geht Hegels neostoisches Vertrauen in die Einheit von Schicksal und Vernunft so weit, dass er den faktisch sich durchsetzenden Staaten auch die fortgeschrittenere, in seinem Sinne freiheitlichere Verfassung zutraut. Da der Geist den ontologischen Primat vor der Natur hat, kann seine gesetzmäßige Durchsetzung »in the long run« nicht von Zufällen abhängen. Die »mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft ist das eigentlich Reale der Geschichte, das von den unbewusst vernünftigen Strukturen der Natur unterstützt wird.«³¹

3. Politischer Aristotelismus in Hegels Rechtsphilosophie

In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) hat Hegel den Namen des Aristoteles nur marginal erwähnt und sich auch nicht auf die Konzeption der *Politik* berufen. Trotzdem ist das Werk von aristotelischem Geist geprägt, wenn auch in der hegelschen Deutung und Rezeption der *Politik*.³² Das bestätigen die Entsprechungen zu Hegels kurzem Referat der aristotelischen Politik in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.³³ Im Folgenden soll gezeigt werden, dass und inwieweit

- a) Hegels politische Anthropologie aristotelisch ist;
- b) Struktur und Aufbau der Rechtsphilosophie als eine Synthese von Aristotelismus, Neuplatonismus und Kantianismus zu verstehen ist;
- c) der dritte Teil der Rechtsphilosophie, die »Sittlichkeit«, aristotelische Züge in moderner Rezeption aufweist;

²⁹ Vgl. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (ed. Bonsiepen/Lucas) § 483.

³⁰ Vgl. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (ed. Bonsiepen/Lucas) §§ 485ff.

³¹ Vgl. dazu die Vorrede der *Rechtsphilosophie* (ed. Moldenhauer/Michel, 15, 19).

³² Einige Interpreten, so auch Ferrarin 2001, sehen in der *Rechtsphilosophie* eine Abkehr von der jugendlichen *polis*-Schwärmerei Hegels (»youthful enthusiasm for the Greek polis«, 348). Die Grundlagen der *Rechtsphilosophie* sind aber im Wesentlichen bereits in der zweiten Phase der Jenaer Zeit gelegt, in der die Synthese der griechischen Sittlichkeit mit dem »höheren« Prinzip der Subjektivität im modernen Staat konzipiert wird.

³³ Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II (ed. Moldenhauer/Michel, 225–229). »Bei Aristoteles ist der Staat das Substantielle, die Hauptsache; und das Vortrefflichste ist die politische dynamis, verwirklicht durch die subjektive Tätigkeit, so dass diese darin ihre Bestimmung hat, ihr Wesen« (226f.).

d) die höchste Stufe der Sittlichkeit, der politische Staat, noch immer an der aristotelischen politischen Philosophie orientiert ist.

(a) Politische Anthropologie

Für Aristoteles gehörte zur Vernunftnatur des Menschen das Leben in der *polis*. In deren arbeitsteiliger und gegen interne und externe Gewalt geschützter Organisation kann er seine individuellen und gattungsmäßigen Fähigkeiten entfalten. Die höchste darunter ist die Betätigung des Logos, nicht nur im begrifflichen Denken, sondern auch in öffentlicher Rede über das gemeinsam Nützliche und Schädliche, Gerechte und Ungerechte.³⁴ Die Beteiligung an Beratung und Entscheidung in einer Verfassung der Herrschaft über Gleiche und Freie gehört zur Verwirklichung der Vernunftnatur des Menschen. Daher ist das vernünftige Lebewesen auch das politische.

Hegel hat diese politische Anthropologie seit den Anfängen seiner Systementwicklung geteilt. Er verbindet die These von der politischen Natur aber (seit der Frankfurter Zeit) mit einer spezifischen Deutung des aristotelischen Satzes, der Staat sei »früher von Natur« als der Einzelne. Von der frühen »spinozistischen« Interpretation dieser These bleibt in der Rechtsphilosophie erhalten, dass der Mensch ohne Vereinigung mit und in einem staatlich verfassten Volk seine »sittliche« Natur nicht verwirklichen kann.³⁵ Denn diese verlangt, dass er selbständiges und selbstbewusstes Moment einer »ewigen«, von privaten Interessen und natürlichen Zufällen unabhängigen Substanz werde.

Die neuzeitliche Rechtsphilosophie des vernünftigen Wollens bestätigt in Hegels Verständnis diese Notwendigkeit: Nach Kant etwa ist jeder verpflichtet, mit allen, mit denen er in Berührung kommt, die »öffentliche Gerechtigkeit« eines Staates herbeizuführen, der das vernünftige Recht durchsetzt. Kant

³⁴ Vgl. Aristoteles: *Politik* 1253a9-15. Aristoteles unterscheidet von der Stimme (*phone*) des Tieres den Logos, die vernünftige und öffentliche (wechselseitig »kundtuende«) Sprache über das, was für das Gemeinwesen nützlich und schädlich, gerecht und ungerecht ist. Hegel übersetzt *logos* mit Vernunft und zieht die Definitionen des *zoon politikon* und des *zoon logon echon* zusammen: Der Mensch sei nach Aristoteles »ein politisches Tier, das Vernunft hat« und daher »Bewusstsein des Guten und Bösen, des Gerechten und Ungerechten« (Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, ed. Moldenhauer/Michel, 225). Die politische Natur des Menschen ist seine vernünftige Bestimmung, nicht ein animalischer »Sozialtrieb«. Aristoteles habe nicht den »Gedanken eines Naturrechts«, das vom einzelnen Menschen und seinen Anlagen und Rechten »außerhalb der realen Verbindung« ausgehe (228).

³⁵ »Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck und die Bestimmung der Individuen ist es, ein allgemeines Leben zu führen« – im Gegensatz zur Vertragstheorie, nach der »das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck (ist), zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, dass es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein« (Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 258, ed. Moldenhauer/Michel, 399).

bleibt nur insofern dem Individualismus seiner Vorgänger verhaftet, als er den einzigen Zweck dieses Staates in der Sicherung des rechtlichen »Mein und Dein« sieht.

Der (neuplatonische) Stufenaufbau der Rechtsphilosophie endet mit dem »politischen« Staat, der nicht bloß die Stabilität der Rechts- und Marktgesellschaft sichert, sondern einen eigenen Willen ausbildet. Sein Zweck ist die Behauptung und Entwicklung einer die eigenen Traditionen fortbildenden politischen Kultur und die Förderung von Kunst, Religion und Wissenschaft (absoluter Geist). In der – berufsständisch gestuften und vermittelten – Beteiligung an diesem staatlich-politischen Leben besteht das telos der menschlichen Geistnatur.

(b) Aristotelismus und Architektonik der Grundlinien

Der Aufbau der hegelschen Rechtsphilosophie spiegelt die hegelsche Synthese von Aristotelismus, Neuplatonismus und moderner Freiheitsphilosophie, letztere vornehmlich in Kantischer Form.

Hegel folgt Kant im Aufbau der *Rechtsphilosophie* insoweit, als die privatrechtlichen Verhältnisse des abstrakten Rechts den öffentlich-rechtlichen des Staates vorausgehen. Der Systemaufbau in »Abstraktes Recht«, »Moralität« und »Sittlichkeit« spiegelt aber – als aristotelische Teleologie und neuplatonischer »Aufstieg« gelesen – die These, dass die modernen Prinzipien des persönlichen Rechts und des Handelns aus persönlicher Überzeugung Vorstufen der eigentlichen Form der sittlichen Ordnung und des sittlichen Lebens sind. »Vorstufen« heißt allerdings auch, dass sie auf den höheren Stufen in einem beschränkten Recht erhalten bzw. integriert, mit Hegel »aufgehoben« sind.³⁶ Dass die Sittlichkeit in Hegels Konzeption des objektiven Geistes selber durch das Prinzip der »modernen« Subjektivität in mehrfacher Hinsicht charakterisiert ist, wurde oben schon angedeutet (siehe oben S. 281f.).

»Aristotelisch« bleibt aber, dass die Lehre vom rechtlich Richtigen und ethisch Guten auf die Theorie des gerecht geordneten Staates (Politik) bezogen werden muss. In der »Moralität« geht Hegel zunächst der aristotelischen Konzeption nach, das Gute für den Handelnden aus dem Wesen einer bewussten und freiwilligen Handlung abzuleiten – eine gute Handlung ist sozusagen eine Handlung im vollen Sinne.³⁷ Aber die Entwicklung der selbstbewussten Reflexion führt nach ihrer – in der neuzeitlichen Ethik-Geschichte manifesten – inneren Logik zur autonomen Gewissensmoral, die sich von der sozialen Verflechtung der Handlungen ganz zu isolieren versucht. Die moderne »Moralität« als Versuch des Individuums, seine auf Wohl und Glück gerichteten Absichten aus eigener Reflexion mit dem für alle Guten zu vermitteln, muss fehlschlagen, wenn es sich nicht des immanenten Sinnes der Institutionen eines Gemeinwesens versichert. Trotz aller konservierenden

³⁶ Vgl. Siep 1992d.

³⁷ Zur Moralität als Handlungstheorie vgl. auch Quante 1993.

»Aufhebung« der modernen moralischen Reflexion bleibt der aristotelische Hintergrund des Zusammenhanges von Ethik und Politik sichtbar.

(c) Aristotelische Züge der »Sittlichkeit«

Hegels Konzeption der Sittlichkeit ist seit der Jenaer Zeit an der Vorstellung eines Lebens in gemeinsamen Sitten und Gewohnheiten orientiert, in denen der Einzelne seine guten Gewohnheiten (Tugenden) dadurch entwickelt, dass er die Pflichten seines Standes erfüllt und den Gesetzen seines Staates folgt,³⁸ solange dieser nicht »entzweit« oder »krank« ist.³⁹ Das ist in Hegels Verständnis der »Ethos«-Begriff der platonisch-aristotelischen Philosophie. Dagegen verwechselt die moderne politische Philosophie den Staat als Garanten der Rechte und Interessen der in Vertragsverhältnissen stehenden Individuen mit der bürgerlichen Gesellschaft.

An dieser These hat Hegel auch in der Rechtsphilosophie festgehalten. Die Formen der Sittlichkeit müssen zugleich als Institutionen, Funktionen und Mentalitäten (»Gesinnungen«) verstanden werden. Der institutionelle Charakter der bürgerlichen Gesellschaft ist freilich nur schwach ausgebildet. Aber in der Familie, den berufständischen Organisationen (Korporationen) und den staatlichen Gewalten erhält der Einzelne durch die Erfüllung von Pflichten und die Verwirklichung eigener Ansprüche eine »soziale Identität«, die ihm erst »Wirklichkeit« verleiht. Er lebt nicht aufgrund willkürlicher Meinungen und Wünsche, sondern erfüllt notwendige Aufgaben und ist in verlässliche »Erwartungsnetze« eingebunden.⁴⁰

Auch an der Gliederung der »Sittlichkeit« in Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat sind – trotz der hegelschen Reflexion der modernen Sozialgeschichte – die aristotelischen Gemeinschaftsbildungen des *oikos* und der *polis* sichtbar. Die Funktionen des *oikos* sind aber bei Hegel auf die Familie und die bürgerliche Gesellschaft sozusagen »verteilt«. Aus der Familie des aristotelischen Hauses ist die »bürgerliche Kleinfamilie« geworden, in der es um die – modern gesprochen – »non-contractual commitments« zwischen den Ehepartnern sowie Eltern und Kindern geht. Reproduktion der Gattung wird mit –

³⁸ Vgl. Peperzak 2005.

³⁹ Für Hegel sind Sokrates und Jesus Figuren, die durch ihre Zeitsituation in die innere Distanz zur realen politischen Gemeinschaft gezwungen wurden. Auch in der Endphase des Ancien Régime und des alten Reiches bestand – jedenfalls nach Hegels Einschätzung zur Jahrhundertwende – eine solche Situation (vgl. Hegel: *Jenaer Schriften 1801-1807*, ed. Moldenhauer/Michel, 451ff.). Im nachrevolutionären europäischen Staat vermag er aber keinen Anlass dafür mehr zu entdecken; vgl. *Rechtsphilosophie* § 258 Zusatz (ed. Moldenhauer/Michel, 404): Der Staat hat, »wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Momente seiner Existenz in sich«.

⁴⁰ Auch Ferrarin 2001, 361, gesteht zu: »In his notion of ethical life Hegel retrieves the meaning of institutions as the product of participation in communal life he finds in Plato and Aristotle«. Er verweist (364) auf die ausdrückliche Ausarbeitung dieses Zusammenhangs in der *Ethik des Aristoteles* (1827) des Hegel-Schülers C. L. Michelet.

sozusagen Rousseau'scher – emotionaler Zuwendung und mit solidarischer Sorge verbunden.⁴¹ Die Produktion der Lebensmittel aber fällt – bis auf den Agrarstand – in die bürgerliche Gesellschaft. Allerdings bleibt die Familie eine »Rückfallposition« in ökonomischen oder biographischen Krisen.

Anders als im aristotelischen *oikos* ist die Bedürfnisbefriedigung und das Entstehen des privaten und gesellschaftlichen Vermögens nicht durch eine feste Organisation gesichert, sondern – allerdings in den Grenzen der Privatrechtsordnung – dem freien Spiel der Kräfte des Marktes überlassen. Das ist notwendig, um das moderne »Recht der Besonderheit«, nämlich der freien Berufswahl als Selbstverwirklichung, zur Geltung zu bringen. Die Marktprozesse werden allerdings durch »invisible hand« Gesetzmäßigkeiten bestimmt, denen Hegel mit der klassischen Nationalökonomie naturanaloge Festigkeit zuschreibt.

Sie verhindern aber nicht das Entstehen von ökonomischen und sozialen Krisen – im Gegenteil, zyklische Krisen der Überproduktion, der Absatzschwäche, der Unterbeschäftigung etc. sind die notwendigen Resultate der ehernen, aber »blinden«, nicht zweckmäßig auf die Integration von Privat- und Gemeinwohl ausgerichteten Marktgesetze selber. Die bürgerliche Gesellschaft entsteht zwar aus freien subjektiven Entscheidungen, aber anders als im Staat steht in ihrem Zentrum kein planendes und ausgleichendes Subjekt. Daher muss ihre Instabilität aufgefangen werden durch die Institutionen der Familie, der ständischen Korporationen und des Staates. Die integrativen Kräfte der bürgerlichen Gesellschaft sind die aristotelischen Elemente der Familie und des Staates sowie die Stände.

Hegel hat die berufständische Gestaltung der Gesellschaft als das historische Resultat der Korrektur der Frühphase der französischen Revolution durch Napoleon und die konstitutionelle Monarchie angesehen.⁴² Integration selbständiger Momente, nicht Subsumtion isolierter Individuen unter einen abstrakten Gemeinwillen bzw. eine egalitäre Gesinnung – Robespierres »vertu« – ist die vernünftige Konsequenz der historischen Erfahrung.

Aber selbst die Stände als »zweite Familie« der bürgerlichen Gesellschaft reichen nicht aus, um die zentrifugalen Kräfte der Marktwirtschaft zu begrenzen. Vor allem die frühindustrielle Massenproduktion führt zu einem wachsenden Klassengegensatz zwischen dem angehäuften Reichtum der Profiteure und dem wachsenden Elend der Massen. Hegel knüpft hier noch einmal an Aristoteles' Konzeption des breiten Mittelstandes und der Entartung der Verfassungen zur eigennützigen Herrschaft der Oligarchie oder des Pöbels an. Vor allem in den Nachschriften wird deutlich, dass für Hegel nicht nur der

⁴¹ Zu Hegels Konzeption der Familie vgl. jetzt Brauer 2007 sowie 2005.

⁴² Vgl. Rosenzweig 1920, Bd. I, 193ff., sowie Siep ³2001, 204f. Rosenzweig sieht das Vorbild einer berufständischen Verfassung in den italienischen Republiken »von Napoleons Gnaden« von 1805 mit ihren Wahlkollegien der »possidentici«, »merchantici« und »dottici«. Vgl. auch oben Anm. 16.

verarmte ›Pöbelk, sondern auch die Arroganz des Reichtums die Loyalität zu Gesetz und Recht unterminieren.⁴³

Auf die Gegenwart bezogen versteht Hegel aber diese Entartungserscheinungen vornehmlich als Resultat einer ungehemmten Marktgesellschaft, der das eigentliche Integrationsprinzip der *polis* abhanden gekommen ist: Vereinigung vernunftbegabter Wesen zum Zweck ihrer Selbstverwirklichung und ›Verewigung‹ in einer selbstzweckhaften Substanz zu sein.⁴⁴

(d) Der Vernunftstaat als politischer Staat

Was ist aristotelisch an Hegels ›Vernunftstaat‹, den er vom ›Not- und Verstandesstaat‹ als Bedingung der bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet? Auch hier müssen zwei Prämissen beachtet werden: Zum einen ist ›aristotelisch‹ im Sinne von Hegels Verständnis der ›Politik‹ bzw. der praktischen Philosophie des Aristoteles insgesamt zu verstehen. Zum anderen ist auch dieses aristotelische Erbe nur Moment in einer Synthese mit – in Hegels Sicht – spezifisch modernen Institutionen, Funktionen und Mentalitäten.

Aristotelisch in diesem Sinn ist, wie schon ausgeführt, die grundsätzliche Einsicht, dass das vernünftige Individuum bestimmt ist, in einem Staat zu leben, das heißt in einer ›Vereinigung‹, keinem bloßen Interessenverband, die unter öffentlichen Gesetzen des Gerechten und Ungerechten steht. Eine autonome, in Gewohnheiten und Gesetzen verfasste Gemeinschaft (*politeia*) ist das *telos* menschlicher Vergesellschaftung. In ihr gibt es gemeinsame Überzeugungen vom guten Leben und auch erst Tugenden, wie Tapferkeit,⁴⁵ (Staats-) Klugheit und Loyalität, die einen ›objektiven‹ Gehalt haben. Auch individuelle Selbstverwirklichung verlangt nach einer solchen Gemeinschaft, wenngleich die religiöse und die philosophisch-theoretische Tätigkeit, die in dieser Gemeinschaft möglich ist, die eigentlich politische Tätigkeit und ihre Tugenden noch übersteigt. Auch in dieser Hinsicht dürfte Hegel sich mit Aristoteles einig gewusst haben.

›Politische Tätigkeit‹ ist allerdings für Hegel nicht die Beteiligung an Wahl, parlamentarischer Debatte und Gesetzgebung oder gar richterlicher Entscheidung im Sinne der aristotelischen ›Krisis‹. Für Hegel ist politische Betätigung an gesellschaftliche Kompetenzen und an wissenschaftliches Expertentum gebunden. Die antiken Wurzeln dieser Konzeption sind wohl eher platonisch, obwohl man auch in der aristotelischen Politik Quellen einer Professionalisierung des Politischen sehen kann.⁴⁶

⁴³ Vgl. Hegel: *Philosophie des Rechts* (ed. Henrich, 196).

⁴⁴ Hegel hat schon in der Berner Zeit diese Verewigung in der *polis* als die wahre Form der Unsterblichkeit bezeichnet. Vgl. Hegel: *Frühe Schriften*, ed. Moldenhauer/Michel, 206f., 211f.

⁴⁵ Hegel überlässt allerdings die Tapferkeit in außerordentlichen Fällen dem professionellen Militär; vgl. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 325ff. (ed. Moldenhauer/Michel).

⁴⁶ Vgl. die Einleitung von C. Horn zu Punkt 8.

Die politische Willensbildung, wenn man diesen modernen Begriff gebrauchen kann, hat bei Hegel drei Hauptkomponenten: Zum ersten die Kompetenz der in einem Beruf Tätigen, deren Fähigste von einer Korporation beauftragt und vom Monarchen in die Ständeversammlung »aufgerufen« werden. In dieser findet eine öffentliche Debatte statt, die aber weniger zur »Wahrheitsfindung« als zur Bekanntmachung von Gesetzen und Gemeinwohlkonzepten und zur Erziehung der Bürger dient.

Die zweite Komponente sind die »wissenschaftlich gebildeten« Staatsbeamten, die Gesetzesvorschläge und Staatsziele aus den Prinzipien der vernünftigen Verfassung entwickeln – allerdings aus der in einer historischen und regionalen (für Hegel maßgeblich europäischen) politischen Kultur inkorporierten Vernunft. Diese Vernunft ist überwiegend in allgemeine Regeln und Gesetze zu fassen und durch universalisierbare Gründe zu rechtfertigen. Es gibt aber eine Reihe von »übergesetzlichen« Grundsatz- oder Ausnahmeentscheidungen, die einer situationsgemäßen Einsicht in den Geist der Verfassung bedürfen und mit unwiderruflicher Verbindlichkeit festgelegt werden müssen. Dass diese Entscheidungen auf ein bewusstes, überlegendes, allerdings auch umfassend beratenes Subjekt zurückgehen, nicht auf zufällige Entscheidungsverfahren – wozu für Hegel auch die Zufallsmehrheiten einer gesetzgebenden Versammlung zählen – macht für ihn ein entscheidendes Moment moderner Staatlichkeit aus.

Die Monarchie, die Hegel hier im Blick hat, ist nicht die aristotelische. Ihr Begründung liegt weder in besonderen sozialen, ökonomischen oder geographischen Verhältnissen noch in den außerordentlichen Tugenden einer herausragenden Persönlichkeit, die das aristotelische Vollkönigtum (*panbasileia*) rechtfertigen. Vielmehr ist der Monarch die individuelle Verkörperung der neuzeitlichen Souveränität, die über den Gesetzen steht⁴⁷ – auch wenn er anders als bei Hobbes oder Bodin in den Fragen der alltäglichen Politik in die Verfassung und die gesetzmäßige Verwaltung eingebunden bleibt. Er entscheidet aber über Krieg und Frieden, über Begnadigung, über Einsetzung der Beamten und er hat das letzte Wort in allen Fragen, die den Souveränitätskriterien Bodins entsprechen.⁴⁸ Außerdem ist er durch die Erbmonarchie

⁴⁷ Vgl. Ada Neschkes Bodin-Beitrag, S. 205. Hegel trennt allerdings in der Berliner *Rechtsphilosophie* die Souveränität vom »Despotismus« (vgl. § 278). Er spricht von der Souveränität des Staates als »im Monarchen existierende Souveränität« (§ 279, ed. Moldenhauer/Michel, 446).

⁴⁸ Er hat die Letztentscheidung in Fragen der Gesetzgebung, der Ernennung, von Beamten, der Kriegserklärung, der Begnadigung etc. Es handelt sich dabei nicht nur um die »Prärogative« der Exekutive in außergesetzlichen Notständen, die etwa auch Vertreter gemäßigter konstitutioneller Monarchien wie Locke akzeptieren. Denn diese bleiben unter dem generellen Primat der Legislative und müssen ihre Notstandsbeschlüsse schnellstmöglich durch das Parlament ratifizieren lassen. Vgl. John Locke: *Second Treatise of Government*, Kap. 14. Für Hegel gibt es weder eine solche Ratifikationspflicht noch ein Widerstandsrecht.

allen gesellschaftlichen Interessen entzogen, an die das Wahlkönigtum oder auch noch das Recht der römischen Kaiser zur Adoption des Nachfolgers gebunden waren.

Trotzdem darf der Monarch nicht wie ein Tyrann seine persönliche Willkür vollstrecken, sondern er ist dem allgemeinen Willen verpflichtet, wenn auch nicht strikt gebunden an die geschriebenen Gesetze.⁴⁹ Daher ist die moderne Monarchie dem Gegensatz von Gesetzes- und persönlicher Herrschaft enthoben – eine Synthese von Aristotelismus⁵⁰ und neuzeitlicher Souveränitätstheorie. In der ebenfalls als »organisch« verstandenen Verfassung der modernen Staaten sind nicht nur alle drei Elemente der klassischen Staatsformenlehre vertreten – das demokratische in der Ständekammer der gesetzgebenden Gewalt, das aristokratische in der Adelskammer und der Regierung, das monarchische im Fürsten und seinen Räten. Hegel ordnet sie auch einer modifizierten Gewaltenteilungslehre zu. Jede der Gewalten (Gesetzgebung, Regierung und »fürstliche« Gewalt) enthält noch einmal die charakteristischen Funktionen und Mentalitäten der anderen in sich.⁵¹

Diese Konzeption ist für Hegel kein Idealstaat oder eine bloße rechtsphilosophische Forderung, sondern historische Vernunft, die sich sowohl im Untergang des alten Reiches wie im Scheitern der »rousseauistischen« Phase der Französischen Revolution manifestiert hat.⁵² Sie ist darüber hinaus das telos der gesamten bislang als vernünftig zu erkennenden Geschichte. Der Wechsel der Staatsformen erfolgt nicht aus zufälligen Gründen oder den zyklischen Prozessen der Natur, sondern manifestiert das Zusichkommen des Geistes. Als objektiver ist er die zunehmende Institutionalisierung von Rechten und Pflichten auf allen Ebenen des privaten und öffentlichen Rechts, aber auch der Ansprüche auf Wohlergehen (»Wohl«) und der Ermöglichung eines hohen Niveaus von Bildung und Kultur (»absoluter Geist«). Diese Entwicklung durchläuft die politische Geschichte als Verfassungsgeschichte bzw. Geschichte politischer Kulturen, in deren Phasen Hegel eine historische Abfolge von Umschlägen der klassischen (platonisch-aristotelischen) Staatsformen

Das Naturrecht, dem der neuzeitliche Souverän untersteht (vgl. Neschkas Bodin-Beitrag, S. 211), ist bei Hegel das in der geschichtlichen Teleologie immanente Recht der Vernunft.

⁴⁹ Nach § 285 der *Rechtsphilosophie* sind im allgemeinen Willen des Staates die »subjektive« Seite, das »Gewissen des Monarchen«, mit der »objektiven« vereinigt, die »im Ganzen der Verfassung und in den Gesetzen« besteht.

⁵⁰ Der seinerseits auf dem Platon der *Nomoi* aufbaut (vgl. Einleitung, S. 3).

⁵¹ Vgl. Wolff 1984; Siep 1992b.

⁵² Die Rückführung der Jakobinerherrschaft und ihres Terrors (*Terreur*) auf Rousseaus »abstrakte« Konzeption der *volonté générale* findet sich im Kapitel *Die absolute Freiheit und der Schrecken* der *Phänomenologie des Geistes*. Allerdings übernimmt Rousseau im *Contrat Social* den modernen Souveränitätsbegriff und akzeptiert für große Flächenstaaten weitgehend die Monarchie (vgl. *Contrat Social*, II. Buch, Kap 1-5, u. III. Buch, Kap. 2, 6, 8).

sieht.⁵³ Sie lässt sich aber in einer reinen Begriffslehre, der hegelschen Wissenschaft der Logik, in ihrer inneren Notwendigkeit demonstrieren.

Dass Hegel dem so verfassten Staat Attribute verleiht, die der natürlichen Theologie entstammen, darunter den an den aristotelischen unbewegten Bewegter anklingenden Begriff »absoluter unbewegten Selbstzweck«⁵⁴, ist oft als Staatsvergottung kritisiert worden. Offenbar will Hegel zum einen dem Rechts-, Sozial- und Kulturstaat einen nicht-relativierbaren Wert gegenüber jeglicher Instrumentalisierung oder Infragestellung zugunsten höherer religiöser oder ideologischer Zwecke zuerkennen. Aber der Begriff des unbewegten Selbstzweckes hat auch eine engere Bedeutung, die kantische und aristotelische Momente der politischen Philosophie vereinigt: Wenn es, wie auch nach der kantischen Rechtsphilosophie, eine unbedingte Forderung der Vernunft ist, dass der Staat das Vernunftrecht öffentlich verkündigt und sanktioniert, dann muss seine Existenz und seine Funktionsfähigkeit auch der oberste Zweck aller politischen Kräfte sein. Es gibt keine höhere Gemeinschaftsform und es gibt keinen Zweck, der staatlicher Rechtsverwirklichung – Recht freilich nicht nur im individualrechtlichen Sinne – übergeordnet werden könnte. Das stimmt mit Aristoteles' Auffassung vom Ziel der Gemeinschaftsbildung in der *polis* zusammen, das in der Vernunftnatur des Menschen begründet ist.

Hegel hat sich hier sicher in Übereinstimmung sowohl mit der aristotelischen Politik wie mit der aristotelischen Metaphysik gesehen. Eine substantielle Staatlichkeit oder eine permanente Rechtsverfassung von Gebilden *über* den Einzelstaaten hat er weder für vernünftig noch für realistisch gehalten. Dabei macht ihm natürlich der neuzeitliche Souveränitätsbegriff eine andere Lösung noch schwerer als Aristoteles, der die Möglichkeit der Staatenbünde positiver beurteilen konnte. Auch auf der überstaatlichen Ebene haben für Hegel Verträge nur die Funktion temporärer Interessenkoalitionen. Einen objektiven Richter oberhalb der Staaten gibt es für ihn nur im vernünftigen Prozess der Geschichte.

Insgesamt zeigt Hegels Rechtsphilosophie – deren Rezeption vom frühen Marx bis zum Kommunitarismus ungebrochen ist – deutlich aristotelische Züge. Das betrifft ihre deskriptiv-normative (teleologisch begreifende) Methode und ihren Vernunftbegriff, der historisch-situative und universalistische Komponenten vereint – allerdings aufgrund einer Geschichtsteleologie, die Aristoteles so nicht vertreten hat. Es betrifft ihre politische Anthropologie, den teleologischen Primat der *polis* und die Bestimmung des Verhältnisses von *oikos* und *polis*. Platonisch-aristotelisch ist auch sein Begriff von der sittlichen Aufgabe des Staates und die Anforderungen an seine herrschende Schicht.

⁵³ Vgl. oben S. 282.

⁵⁴ Vgl. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 258 (ed. Moldenhauer/Michel); vgl. auch ebd. § 281: »diese Idee des von der Willkür *Unbewegten* macht die *Majestät* des Monarchen aus«.

Und aristotelische Momente enthält schließlich auch das – ebenfalls deskriptiv-normative – Verständnis des Geistes der wechselseitigen Anerkennung⁵⁵ und Loyalität im Staat.

Hegel versteht die Politik des Aristoteles »metaphysischer« als dieser vermutlich selber. Dafür ist seine Rezeption von Platonismus, Stoizismus und Spinozismus mitverantwortlich. Grundsätzlich trennt ihn von Aristoteles der Versuch, die antike politische Philosophie mit christlichen und neuzeitlichen Begriffen von freier Subjektivität – als Prinzip für Individualrechte, Gewissensmoral, persönlich-rationale Staatsführung und Souveränität – in seiner Konzeption des »objektiven Geistes« zu vereinen. Was die metaphysischen und methodischen Grundlagen angeht, ist Hegels neuzeitlicher Aristotelismus »klassischer« als die meisten Alternativen. Was sein Verständnis von Geschichtlichkeit und seine Rezeption der bürgerlichen Marktgesellschaft angeht, ist er aber »neuzeitlicher« als seine Vorgänger und Zeitgenossen.

Bibliographie

Quellen

- Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 20, hg. v. W. Bonsiepen/H.-C. Lucas, Hamburg 1992.
- Hegel, G. W. F.: Frühe Schriften, in: ders.: Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer/K. M. Michel, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1970.
- Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: ders.: Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer/K. M. Michel, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1970.
- Hegel, G. W. F.: Jenaer Schriften 1801-1807, in: ders.: Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer/K. M. Michel, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1970.
- Hegel, G. W. F.: Jenaer Systementwürfe III, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 8, hg. v. R.-P. Horstmann/J. H. Trede, Hamburg 1976.
- Hegel, G. W. F.: Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817), in: ders.: Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer/K. M. Michel, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1970.
- Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, neu hg. v. H.-F. Wessels/H. Clairmont, Hamburg 1988.
- Hegel, G. W. F.: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift hg. v. D. Henrich, Frankfurt a.M. 1983.
- Hegel, G. W. F.: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (1802/03), in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 4: Jenaer Kritische Schriften, hg. v. H. Buchner/Pöggeler, Hamburg 1968.

⁵⁵ Vgl. dazu Siep 2002.

- Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, in: ders.: Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer/K. M. Michel, Bd. 19, Frankfurt a.M. 1970.
- Hegel, G. W. F.: Vorlesung über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben v. P. Wannenmann, hg. v. C. Becker et al., Hamburg 1983.

Sekundärliteratur

- Beierwaltes, W. 1972: Hegel und Proklos, in: ders.: Platonismus und Idealismus, Frankfurt a.M.
- Brauer, S. 2005: Das Substanz-Akzidenz-Modell in Hegels Konzeption der Familie, in: Hegel-Studien, 39/40, 41-59.
- Brauer, S. 2007: Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie, München.
- Düsing, K. 1976: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Bonn.
- Düsing, K. 1977: Jugendschriften, in: O. Pöggeler (Hg.): Hegel. Freiburg/München, 28-42.
- Düsing, K. 1983: Hegel und die Geschichte der Philosophie, Darmstadt.
- Ferrarin, A. 2001: Hegel and Aristotle, Cambridge.
- Halfwassen, J. 1999: Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Bonn.
- Henrich, D. 1971: Hegel im Kontext, Frankfurt a.M.
- Henrich, D. 1992: Der Grund im Bewusstsein, Stuttgart.
- Ilting, K. H. 1963/64: Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, in: Philosophisches Jahrbuch 71, 38-58.
- Jaeschke, W. 2003: Hegel-Handbuch, Stuttgart/Weimar.
- Jamme, C. 1983: Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hegel und Hölderlin in Frankfurt 1797-1800, Bonn.
- Kern, W. 1971: Die Aristotelesdeutung Hegels, in: Philosophisches Jahrbuch 78, 237-259.
- Peperzak, A. 2005: Hegels Pflichten und Tugendlehre, in: L. Siep (Hg.): G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, 167-191.
- Pippin, R. 2005: Hegel, Freedom, the Will. The *Philosophy of Right* (§§ 1-33), in: L. Siep (Hg.): G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, S. 31-53.
- Pöggeler, O. 1977: Philosophie im Schatten Hölderlins, in: U. Guzzoni/B. Rang/L. Siep (Hg.): Der Idealismus und seine Gegenwart, Hamburg, 361-377.
- Quante, M. 1993: Hegels Begriff der Handlung, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993.
- Riedel, M. 1969a: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt a.M.
- Riedel, M. 1969b: Hegels Kritik des Naturrechts, in: Riedel 1969a, 42-74.
- Rosenzweig, F. 1920: Hegel und der Staat, 2 Bde., München/Berlin (Nachdr. Aalen 1962).
- Siep, L. 1979: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München.
- Siep, L. 1992a: ›Gesinnung‹ und ›Verfassung‹. Bemerkungen zu einem nicht nur Hegelschen Problem, in: ders.: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt a.M., 270-284.

- Siep, L. 1992b: Hegels Theorie der Gewaltenteilung, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M., 240-269.
- Siep, L. 1992c: Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl in Hegels Philosophie des Rechts, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M., 285-306.
- Siep, L. 1992d: Was heißt »Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit« in Hegels Rechtsphilosophie?, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M., 217-239.
- Siep, L. 2001: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M.
- Siep, L. 2002: Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels, in: R. Schmücker/U. Steinvorth (Hg.): *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin, 41-56.
- Wolff, M. 1984: Hegels staats-theoretischer Organizismus, in: *Hegel-Studien* 19, 147-178.

Deutschland im 19. Jahrhundert: Trendelenburgs Naturrechtskonzeption und ihre Wirkungsgeschichte

Gerald Hartung

Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts steht, schon wenige Jahre nach Hegels Tod, im Zeichen einer Erneuerung der Aristotelischen Philosophie. Was aber heißt das? Die Beantwortung dieser Frage erfordert in einem ersten Schritt, das Verhältnis von Philologie und Philosophie, insbesondere im Hinblick auf die aristotelischen Studien zu bestimmen. Zweifellos scheint die ›Erneuerung‹ des Aristoteles auf den ersten Blick eine exklusive Angelegenheit der Altertumswissenschaft und Philologie zu sein, denn die Philosophiegeschichte des 18. und frühen 19. Jahrhunderts hat sich kaum um die aristotelische Philosophie gekümmert.¹ Das Dokument philologischer Anstrengungen ist zweifellos die große Edition der aristotelischen Werke, die unter der Leitung von Immanuel Bekker seit dem Jahr 1831 erscheint.

Inmitten der philosophischen Streitigkeiten um Hegels Schule und deren Auseinandersetzung mit Schelling im Berlin der 1840er Jahre werden zu meist die Einseitigkeiten herausgestellt, die auch die Aristoteles-Rezeption betreffen.² Vergessen aber wird, dass im Zentrum der Debatte ein gemeinsames Interesse von philologischer Grundlagenforschung und philosophischer Spekulation an der Aristotelischen Philosophie liegt. Deshalb soll hier auch nicht verhandelt werden, ob allein Hegel »dem größten Denker unter den griechischen Philosophen« (Franz Biese³) nahe kommt oder ob »kein Philosoph unseres Jahrhunderts an Tiefe und Umfang des Geistes dem Aristoteles näher steht als Sie«, wie Christian August Brandis in der Widmung seiner Aristoteles-Studien an Schelling⁴ behauptet.

Viel entscheidender ist, dass die ›Erneuerung des Aristoteles‹ im 19. Jahrhundert in verschiedene Richtungen weist, für die weder Hegel noch Schelling verantwortlich zeichnen. Damit meine ich folgendes: Neben der voranschreitenden philologischen Forschungsarbeit an den Aristoteles-Texten, für die Bekker mit seiner Edition nach Ansicht der Zeitgenossen die Vorarbeit geleistet hat, wird der Rückgang auf Aristoteles zu einem wissenschaftspolitischen Programm. Während die Philologen, von Brandis bis Bonitz noch mit

¹ Zeller 1910.

² Marks/Pechmann 1991; Leinkauf 1998.

³ Biese 1835, XLV.

⁴ Brandis 1853, III.

der weiteren Textemendation beschäftigt sind und die Philosophiegeschichtsschreibung von Schleiermacher und Ritter bis Zeller zu großer Blüte reift, kulminieren die Bestrebungen dieser Erneuerungsbewegung in dem Projekt, das aristotelische Philosophiekonzept zur Grundlage einer stabilen Weltanschauung und diese aristotelische Weltanschauung zum Grundmuster der Wirklichkeitserkenntnis zu machen.⁵

Ganz allgemein richten sich die Aristotelischen Studien des 19. Jahrhunderts gegen die Tendenzen zur Ausdifferenzierungen in den Wissenschaften und der modernen Kultur. Dieser Impuls drückt sich auch in einzelnen Bereichen der Theoriebildung aus, vor allem innerhalb der philosophischen Ethik und Rechtslehre. Seit den nachhaltigen Umbruchsbewegungen innerhalb der sozialen und geistigen Welt, die ihren Ausdruck auch im Niedergang des klassischen Naturrechts im späten 18. Jahrhundert fanden und zu einem Auseinanderfallen dieser Disziplin in unterschiedliche Felder – Rechtsphilosophie, positives Recht, historische Rechtslehre, Staatswissenschaften – führte, wird der Ruf nach einer Gegenbewegung laut, der nur unzureichend mit den Schlagworten »Restauration« oder »politische Romantik« belegt wird.⁶ Die Gegenbewegung, die sich seit dem frühen 19. Jahrhundert formiert, ist eine durchaus heterogene Denkbewegung, die sich gegen den analytischen Geist der kantischen Philosophie wendet. Die Trennung von Staat und Gesellschaft, Recht und Ethik, die voranschreitende Ausdifferenzierung der Lebenswelten und die Beschleunigung der sozialen Entwicklung wird als spezifisch modern empfunden und kritisch hinterfragt.⁷ Dabei zeichnen sich – idealtypisch betrachtet – drei Haupttendenzen ab, die zusammengerechnet die Bedingungen für die Aufhebung der genannten Differenz auf aristotelischem Fundament beschreibbar machen: 1. die Historisierung, 2. die Anthropologisierung und 3. die Ethisierung des Rechts. Selbstverständlich sind die Grenzen zwischen den einzelnen Argumentationsmustern fließend. Noch selbstverständlicher ist, dass die folgende Darstellung nur eine vorläufige Skizze sein kann, da die Geschichte des Naturrechtsdenkens und der philosophischen Ethik im 19. Jahrhundert noch nicht geschrieben ist.⁸ Aber es zeigt sich, dass der Rückgang auf die Aristotelische Philosophie ein gemeinsames Band dieser Tendenzen bildet. Insofern gibt es einige Berechtigung, wie sich im Folgenden zeigen lässt, von einem politischen Aristotelismus im 19. Jahrhundert zu sprechen.⁹ Dieser entspricht nicht mehr der kommentierenden

⁵ Hartung 2006b.

⁶ Vgl. zum ideologischen Hintergrund Schmitt ⁵1991 [1919]. Dagegen das weit differenzierte Bild bei Ritter 1977, 133-179.

⁷ Koselleck 1979, 176-207.

⁸ Vgl. die Vorarbeiten von Klippel/Kühl/Steiger 1997.

⁹ In der aktuellen Literatur zum Thema wird das Thema »Kritik am ethischen Atomismus« der Kantischen Philosophie zumeist dadurch gelöst, dass man direkt von Hegel zum Kom-

Form der Aristoteles-Lektüren, wie sie bis ins 18. Jahrhundert hinein die Schulphilosophie dominierten, aber er ist auch zu unterscheiden von den aristotelischen Diskursen des 20. Jahrhunderts. Auch in dieser Hinsicht bildet das 19. Jahrhundert eine Zeit des Übergangs, ein »nicht mehr« des orthodoxen Aristotelismus und ein »noch nicht« des freien interpretatorischen, gleichsam konstruktiven Zugriffs auf die Texte des großen Stichwortgebers der zurückliegenden Jahrhunderte.

1. Absonderung der Gegenwart von der Vergangenheit oder: Zur Historisierung des Rechts

Die Historisierung des Rechts ist seit dem späten 18. Jahrhundert eine Antwort auf den Zusammenbruch der klassischen Naturrechtslehre.¹⁰ Die Einsicht, dass alles Recht geschichtlich ist, korrespondiert der Erfahrung von der Variabilität der sozialen und politischen Institutionen, mit der die Generation der Savigny (geboren 1779), Eichhorn (1781) und Göschen (1778) aufgewachsen ist. 1814 publiziert Savigny seine berühmte Studie *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*¹¹ und gibt im folgenden Jahr mit den genannten Personen den ersten Band der *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* heraus.

Im Vorwort zu diesem Band heißt es programmatisch: »Die geschichtliche Schule nimmt an, der Stoff des Rechts sey durch die gesamte Vergangenheit der Nation gegeben, doch nicht durch Willkühr, sondern aus dem innersten Wesen der Nation selbst und ihrer Geschichte hervorgegangen.«¹² Es gehört also zur Hauptaufgabe der historischen Schule, das Entstehen der Rechtsinstitute im Kontext des Volkslebens nachzuzeichnen und – das ist die rechtspolitische Implikation dieser Doktrin – gegen willkürliche Veränderungen zu schützen. Der politische Gegner ist die allgemeine Tendenz »der Absonderung der Gegenwart von der Vergangenheit«¹³ und der »gränzenlosen Erwartung von der gegenwärtigen Zeit«¹⁴, die sich seit dem späten 18. Jahrhundert durchgesetzt hat.

Statt der radikalen Absonderung der Epochen erscheint in historischer Perspektive das Bild einer »unauflöslichen Gemeinschaft«¹⁵ der Zeiten. Kein historisches »Werden«, das nicht einem »Seyn« verpflichtet ist, das ist der ge-

munitarismus springt, d.h. die Zwischenzeit ganz einfach überspringt. Vgl. stellvertretend für viele Hoffmann 2003, 187-189.

¹⁰ Hartung 21999, 229-245.

¹¹ Savigny 21840.

¹² Savigny 1815, 6.

¹³ Savigny 1815, 5.

¹⁴ Savigny 21840, 4-5.

¹⁵ Savigny 1815, 3.

schichtsphilosophische Grundsatz Savignys. Unter dieser Bedingung ist die Entstehung von genuin neuem Recht, das keinen Grund in der Überlieferung hat, undenkbar. Dann »muss jedes Zeitalter etwas Gegebenes anerkennen [...], hervorgebracht von der höheren Natur des Volkes als eines stets werdenden, sich entwickelnden Ganzen.«¹⁶

Deutlicher als Savigny, der vornehmlich an der Geschichte des römischen Rechts und seiner Rezeption in Deutschland als exemplarischem Fall einer organischen Rechtsentwicklung arbeitet,¹⁷ hat ein anderer Vertreter der historischen Rechtsschule, Georg Friedrich Puchta, deren Prämissen herauspräpariert. Bei Puchta ist das Volk die Quelle des Rechts. Das Volk ist ein »organisches Ganzes«, das sich durch bestimmte geistige Dispositionen und Praktiken von anderen Völkern unterscheidet. Recht ist das Bewusstsein eines Volkes von seiner Freiheit, und »das Recht entsteht in der Überzeugung des Volks und durch das Bewusstsein des Volks darüber.«¹⁸ Die Überzeugung der Volksglieder ist ursprünglich und natürlich, denn ein Volk hat »von Natur eine gleiche Geistesrichtung« oder auch einen »Volkscharakter«. Diese Behauptung erlaubt Puchta von natürlichen Rechten zu sprechen, deren historischer Ursprung in einer natürlichen Volksverbindung, einer gemeinsamen Überzeugung aller Volksglieder liegt.¹⁹

Die wahre Lehre von der Entstehung des Rechts ist folgende: Die Rechtssätze beruhen auf einer gemeinsamen Ueberzeugung, vermöge deren die in rechtlicher Gemeinschaft Stehenden eine Vorschrift als rechtliche Norm anerkennen. Diese Ueberzeugung entsteht als eine gemeinsame, ursprüngliche auf natürlichem Weg, d.h. dadurch, dass den Genossen derselben von Natur eine gleiche Geistesrichtung innewohnt. Daher hat das Recht seinen menschlichen und geschichtlichen Ursprung in einer natürlichen Verbindung, welche die Vereinigten geistig afficirt. Dies ist die Volksverbindung.²⁰

Obwohl es nur eine Rechtsquelle gibt, führt Puchta drei Formen der Rechtsentstehung an. Ein Volk bringt das Recht entweder unmittelbar oder vermittelt über zwei verschiedene Instanzen hervor. Im ersten Fall entsteht Gewohnheitsrecht, im zweiten jedoch gesetzliches Recht oder wissenschaftliches Juristenrecht.²¹ Diese drei Formen der Rechtsentstehung markieren die Perioden der Rechtsgeschichte von der ursprünglichen Rechtseinfachheit (Ge-

¹⁶ Savigny 1815, 3-4.

¹⁷ Savigny 1840-49 und 1815-31.

¹⁸ Puchta 1825, 18.

¹⁹ Puchta ⁵1850 [1825], 17: »Das Recht ist eine gemeinsame Überzeugung der in rechtlicher Gemeinschaft Stehenden. Die Entstehung eines Rechtssatzes ist daher die Entstehung einer gemeinsamen Überzeugung, welche die Kraft in sich trägt, das, was sie als Recht erkennt, zur wirklichen Ausführung zu bringen. Diese Kraft hat der Wille der Nation [...]«

²⁰ Puchta 1847, 20.

²¹ Puchta 1825, 24-28; ders. ⁷1871 [1825], 26-27; ders. 1828, Teil 1, Buch 2, 143-149.

wohnheit) über deren Vervielfältigung (Gesetzgebung) bis hin zur Vereinheitlichung des Rechts (Wissenschaft). Anfänglich lebt jedes Volk für sich isoliert in einfachen Zuständen, die keine gesonderte Kenntnis des Rechts und der Sitte vom einzelnen Menschen verlangen. Erst wenn Beziehungen zwischen den Völkern aufgenommen werden, werden die Verhältnisse komplex und unübersichtlich. Die Gesetzgebung hat hier die Aufgabe, die Rechtsverhältnisse homogen zu halten.

In der Bestimmung der dritten Periode der Rechtsentwicklung wird das Selbstverständnis der historischen Schule offenbar. Hier geht es nicht mehr um Volksrecht oder Gesetzesrecht eines politischen Gesetzgebers, sondern um reines Juristenrecht. Nach Puchta tritt ein Volk in die wissenschaftliche Periode ein, sobald es einen Prozess der Selbstreflexion auslöst und seine geistigen Fähigkeiten – Sprache, Kunst, Recht u.a. – ausbildet. Die wissenschaftliche Behandlung des Rechts führt dieses auf eine vermittelte Einheit zurück, so dass der »Kreislauf der Bildung« sich vollendet.²² Den Rechtswissenschaftlern kommt das Privileg aber auch das Verdienst zu, die Vollendung des Bildungskreislaufes der menschlichen Gattung zu befördern.

Exakt über dieses Periodenmodell entbrennt innerhalb der historischen Schule ein heftiger Streit. Unbestritten ist dabei der romantisch-weltanschauliche Hintergrund, der die Rede vom Volk als organischem Ganzen und vom Recht als organischer Kraft, das – analog zu Sprache und Sitte – in der jeweiligen Volksverbindung verwurzelt ist. Der Streit dreht sich um den merkwürdigen Hegelianismus, der in Puchtas Modell von der ursprünglichen, sich entwickelnden und vermittelten Volkseinheit zum Ausdruck kommt. Auf den Punkt gebracht hat diese Debatte der Jurist Georg Beseler, dessen Abhandlung *Volksrecht und Juristenrecht* (1843)²³ in ihrer Zeit mindestens so populär war wie zuvor Savignys *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814).

Zwischen Savigny/Puchta und Beseler geht es um eine Auseinandersetzung zwischen Germanisten und Romanisten innerhalb der historischen Rechtsschule. Letztere begrüßen das historische Faktum der Rezeption des römischen Rechts, erstere bedauern es. Dieser Dissens ist um so erstaunlicher, da beide Denkrichtungen die Rechtsentwicklung unmittelbar im Volksleben verankern und Beseler anerkennend im Hinblick auf Savignys Schriften bemerkt, dass erst durch sie »für die Entstehung des Rechts ein organischer Entwicklungsproceß nachgewiesen« ist.²⁴ Der fundamentale Unterschied zeigt

²² Puchta 1825, 31: »Das Volk wendet sich von außen wieder nach innen, zur Ausbildung seiner geistigen Fähigkeiten, Kunst und Wissenschaft gewinnen ein selbständiges Daseyn. Das Recht geht nun über auf einen besonderen Stand, der es wissenschaftlich bildet, und eine vermittelte Einfachheit durch das System zurückführt [...].« Hier wird »der Kreislauf der Bildung vollendet.«

²³ Beseler 1843.

²⁴ Beseler 1843, 62.

sich an der Stelle, wo Savigny und Puchta die Unmittelbarkeit der Rechtserzeugung im Volk in ihr Periodenmodell aufheben und einen Prozess beschreiben, an dessen Ende eine Professionalisierung der Jurisprudenz und ein vermitteltes Verfahren der Rechtserzeugung ineinandergreifen. Die Rezeption des römischen Rechts in Deutschland seit der Frühen Neuzeit ist deshalb zu begrüßen, weil sie diese Entwicklung befördert, wenn nicht gar ermöglicht hat.

Beseler opponiert vehement gegen diese Vorstellung,

denn es würde darin der Satz ausgesprochen seyn, dass ein Volk, welches einen gewissen Grad der Cultur erreicht hätte, auf ein frisches Leben in ursprünglicher Kraft und Freiheit nothwendig verzichten müsse, weil, so lange dieses besteht, auch neue Rechtsformen daraus hervordachsen und zur unmittelbaren Geltung gelangen werden.²⁵

Besellers Hauptthese lautet: Von einer organischen Entwicklung des Rechts können wir nur sinnvoll sprechen, wenn diese Entwicklung – wie bei allen organischen Formen der Natur – aus einem Prinzip kontinuierlich hervorgeht. So ist das Recht ursprünglich in die Unmittelbarkeit einer Volksverbindung eingefasst und bleibt dies auch auf allen Stufen des Kulturprozesses. Hier allein liegt die schöpferische Kraft, die das Recht zu einem lebendigen Prinzip innerhalb des Soziallebens macht und nicht als toten Buchstaben verkümmern läßt. Insofern bleibt das Recht ›Volksrecht‹, d.h. es wird zu allen Zeiten vom Volk unmittelbar organisch erzeugt. Diesem Gedanken sind auch die Reformen des gegenwärtigen Rechtssystems verpflichtet.²⁶

Das Juristenrecht Savignys ist vor diesem Hintergrund nicht als Fortführung des Volksrechts, sondern als eine Verfallsform anzusehen.²⁷ Mit der Professionalisierung der Jurisprudenz geht die Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und schöpferische Kraft verloren, insofern ist Beselers bekanntes Engagement für eine stärkere Einbindung von Laien im Prozessverfahren nur konsequent. Denn es geht im Rechtsleben grundsätzlich darum, mittels eines organischen Bandes das Recht und »das Volk, und zwar als das Naturganze, welches die Grundlage des Staates ausmacht, und in seiner individuellen Gestaltung als lebendiger Organismus ein selbständiges Daseyn führt«, zu verknüpfen.²⁸

²⁵ Beseler 1843, 64.

²⁶ Ahrens 1852, 80: »In der dritten organischen Epoche der Rechtsbildung, welche jetzt mit Glück von verschiedenen Seiten eingeleitet wird, zeigen sich vielmehr die beiden Lebensströmungen, welche sich in jeder lebendigen Gestaltung vorfinden, die Strömung vom Ganzen in die gebildeten Theile und von den Theilen in das Ganze, in gegenseitig sich ergänzender Thätigkeit.«

²⁷ Beseler 1843, 79.

²⁸ Beseler 1843, 82.

Beselers Nebenordnung von Volksrecht *und* Juristenrecht mündet in die Anforderung an seine Zeit, sich *für* das organische Prinzip (Volksrecht) und *gegen* die künstliche Verbindung eines Volkes mit einer ihm fremden Rechtsform (Juristenrecht) zu entscheiden. Es geht dabei um die Wiederentdeckung eines selbstständigen Volkscharakters und zugleich um ein Therapiekonzept: von der Vereinfachung der Rechtsstrukturen über die Bekämpfung der zerrütteten sozialpolitischen Verhältnisse zur Stärkung der ›Lebenskraft‹ des Gesamtorganismus ›Volk‹. Abgesehen von der starken nationalen Ausrichtung dieses Denkansatzes deutet sich etwas Neues an: die Perspektive auf die Lebensverhältnisse eines Volkes und seiner Einzelglieder und die Notwendigkeit einer anthropologischen Begründung des Rechts.

2. Neuorientierung im Wandel oder: Zur anthropologischen Grundlegung des Rechts

Die Versuche, das System des Rechts auf anthropologische Grundlagen zu stellen, nehmen ihren Ausgangspunkt von Johann Gottlieb Fichtes objektiver Philosophie, so wie er sie seit 1800 (*Die Bestimmung des Menschen* von 1800; *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801/1802) entwickelt. Vor allem der Fichte-Schüler Karl Christian Friedrich Krause gibt eine Vielzahl von originellen Denkanstößen, ohne doch den Gesamtentwurf einer Anthropologie des Rechts vorzulegen.²⁹ Dieser wird erst von Heinrich Ahrens geliefert, der seine *Philosophie des Rechts und des Staates* dezidiert auf eine ›philosophisch-anthropologische Grundlage‹ stellt und sich dafür auf seinen Lehrer Krause beruft.³⁰ Der Kern einer Rechtsphilosophie auf anthropologischem Fundament ist, dass sie den philosophischen Idealismus mit den Erfahrungswissenschaften zu versöhnen strebt. D.h. sie leitet aus der Wesensbestimmung des Menschen die Idee des Rechts ab und bildet diese Idee ›auf der Grundlage der menschlichen Lebensverhältnisse‹ weiter aus.

In der Verbindung von Idealität und Realität wird das Recht als »organisches Princip«³¹ aufgefasst. In einem vermittelnden Musterbild, das die philosophische Analyse erarbeiten muss, wird dabei eine harmonische Vereinigung von Rechtsprinzip und Geschichtsbegriff des Rechts vorgestellt.

²⁹ Krause 1803 und 1828.

³⁰ Ahrens 1852, VIII (Vorrede): »Die hier dargestellte Rechtsphilosophie beruht bekanntlich auf den Prinzipien des philosophischen Systems Krause's.« Vgl. ebenso Röder 1846, IIIff. (Vorrede). Auf die Verbindung Krause-Ahrens-Röder kann ich hier nicht weiter eingehen. Späterhin (in Ahrens 1855) nähert Ahrens sich vor allem dem System der Ethik von Fichte an.

³¹ Ahrens 1852, 4.

Diese drei Begriffe zeigen sich bei tieferer Forschung nur als drei verschiedene Seiten der Auffassung und des Daseins des Rechts und werden zusammengefaßt in die Eine organische Idee des Rechts, die das Leben, nach seiner Beziehung zum Recht, in der Totalität erfaßt und dasselbe nach seiner inneren Wesenheit und Bestimmung oder Idee, in seiner geschichtlichen Gestaltung, und in seinem fortbildenden Triebe, in sich begreift.³²

Auf den Spuren Krauses steht die philosophische Rechtslehre nach Ahrens' Auffassung vor der Aufgabe, das geltende Recht aus dem Wesen Gottes, dem Wesen des Menschen und den Lebensverhältnissen abzuleiten. Damit ist ausgesprochen, dass die philosophische Rechtslehre auch in Anthropologie und Ethik begründet sein muss. Die Anthropologie ist die Disziplin, welche die Analyse der menschlichen Lebensverhältnisse beinhaltet; die Ethik hingegen führt die Synthesis der geistigen Vermögen durch. In diesem doppelten Aspekt gewährleistet Ahrens, dass der Grundsatz – »das Recht ist ein Lebensbegriff«³³ – die gesamte Betrachtung des Rechts (historisch und systematisch) bestimmt und dass zugleich das Leben in einer höchsten Synthesis auf ein göttliches Prinzip zurückgeführt wird; Natur und Geist sind nur Aspekte der Erscheinung des Göttlichen.³⁴

Das ist der große Zusammenhang, in dem Ahrens die Ethik als Wissenschaft von der Verwirklichung des Guten und das Recht als »eine objective Art der Verwirklichung des Guten« entwirft. Entscheidend ist dabei die Festbeschreibung einer ethisch-anthropologischen Begründung des Rechts, die sich dezidiert als anti-kantisch ausgibt. An mehreren Stellen seines Buches spricht Ahrens von dem großen Irrtum der kantischen Philosophie, die Trennung zwischen Ich und Außenwelt (in theoretischer Absicht) und die Trennung zwischen Recht und Sittlichkeit (in praktischer Absicht) überdehnt zu haben. So wie das Ich immer schon in einer Tätigkeit zur Welt steht, so ist auch das Recht des Einzelnen immer schon in die objektiven Lebensverhältnisse eingefasst – dieser Sachverhalt wird im Begriff des Organischen/des Organismus zum Ausdruck gebracht.

Und wir definieren daher das Recht [...] als das organische Ganze der von der Willensthätigkeit abhängigen Bedingungen zur Verwirklichung der Gesamtbewegung und der darin enthaltenen besonderen Lebenszwecke, des Menschen und der menschlichen Gesellschaft.³⁵

³² Ahrens 41852, 5.

³³ Ahrens 41852, 170.

³⁴ Ahrens 41852, 187: »Durch das ihm inwohnende einheitliche göttliche Princip ist der Mensch in seinem Verhältnisse zur Welt, dasjenige Wesen, in welchem Alles zu einer höheren Einheit und Vereinigung, zu einem harmonischen Abschluß gelangt.«

³⁵ Ahrens 41852, 243.

Für Ahrens stellt sich das Leben des einzelnen Menschen, der Völker und der Menschheit insgesamt als eine große zweckvolle Veranstaltung dar, an deren Endpunkt die Vollendung eines »geistigen Organismus der Menschheit« steht. Auf dem Weg zu diesem Ziel sind alle sozialen und geistigen Formen – wie z.B. das Recht – Organe oder Werkzeuge, deren Funktion sich darin erschöpft, an der »Erreichung des Gesamtzwecks« mitzuwirken.³⁶

Festzuhalten bleibt: In ihren Kernbestimmungen – die göttliche Idee des Menschen und der Gesamtzweck der Menschheitsgeschichte – geht die Ahrens'sche Theorie des Rechts auf Annahmen zurück, die sie selbst nicht zu deduzieren vermag. Das vorausliegende metaphysisch-theologische Fundament garantiert jedoch die Rahmenbedingungen, unter denen von einer Anthropologisierung des Rechts gesprochen wird. In der Anthropologie zeigt sich die Naturseite des Rechts nicht als das ganz Andere einer idealen sittlichen Konzeption, sondern als Realisierung eines sittlichen Prinzips. Hier ist also Ergebnis der Darstellung, was dieser implizit immer schon vorausliegt. Anders gesagt: Ahrens Problemstellung gehört in den Kontext der Arbeiten zur philosophischen und theologischen Ethik.

3. Auf dem Weg zur einer Theorie des Menschen oder: Zur Ethisierung des Naturrechts

Die Ethisierung des Rechts ist vor allem mit den Namen Immanuel Hermann Fichte, Heinrich Moritz Chalybäus und Johannes Ulrich Wirth verbunden, die jeweils umfangreiche Systementwürfe zur *Ethik* vorgelegt haben. In allen diesen Entwürfen geht es darum, die *Ethik* als eine Wissenschaft zu konzipieren – und d.h. im weitesten Sinne als Theorie des Menschen und der geistigen Welt.³⁷

Chalybäus, der Kieler Professor für Philosophie und dezidierte Anti-Hegeleaner hat denn auch ein *System der spekulativen Ethik* verfasst, in dem es darum geht, das Verhältnis von Philosophie und Ethik im allgemeinen, die Begründung des ethischen Prinzips in der Idee des Absoluten und das Prinzip der Ethik in seinem Umfang und seinen Inhaltsmomenten im besonderen zu bestimmen.³⁸ Erstere Fragestellung ist immer schon entschieden, da das Prinzip der Philosophie auch in der Ethik gelten muss: es ist das Prinzip der positiven Liebe als die Grundlage jeder »wahren Ethik«.³⁹ Dieses Prinzip der positiven Liebe führt Chalybäus auf seine Grundlagen zurück – die Welterschöpfung aus positiver Liebe – und führt es durch die Welt des Menschen hin-

³⁶ Ahrens 41852, 282.

³⁷ Hegel 1986 [1831].

³⁸ Chalybäus 1850.

³⁹ Chalybäus 1850, 38–39; 44–50. Mit Verweis auf die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles.

durch; hier handelt es sich um ein schlechthin freies Handeln aus einem positiven Grund.

Der geschichtliche Wandel in der Welt wird auf Entwicklungsphasen des genannten Prinzips zurückgeführt, so gibt es einen Anfang im unbewussten Handeln und ein Ende der Geschichte als bewusster Verwirklichung des göttlichen Prinzips, das zugleich auch »Endzweck« des geschichtlichen Prozesses ist. »Und von dieser Verwirklichung in sich aus schließt eben der Mensch als Creatur auf das Princip im absoluten Urgrunde, die göttliche Idee zurück.«⁴⁰ Nur so, rückblickend, erscheint der geschichtliche Prozess der Menschheit als ein »ethischer Prozeß«, den der Schöpfergott zulässt, um der Menschheit ihre Verwirklichung als einer idealen Form zu ermöglichen.⁴¹ Die Stufen dieses Prozesses der allmählichen Ethisierung der Menschheit sind die Familie, die nach Chalybäus' Auffassung in geschichtlicher Perspektive die erste ethische Sphäre war und dies in psychologischer Hinsicht immer sein wird. Und das trotz der neuesten »Erscheinung des alles Familienleben zerstörenden Communismus und Socialismus.«⁴²

Aus der weiteren Entwicklung, der Ausbreitung der Familien zu Sippenverbänden, der Entstehung der Völker und Nationen resultieren die Sphären des Rechts und der Sittlichkeit, die lediglich Momente des Gesamtprozesses darstellen und aus diesem nicht herauspräpariert werden können. Chalybäus wendet sich dezidiert gegen alle Versuche – vor allem der Philosophie Kants und ihrer Nachfolger – die Prinzipien des Rechtlichen, Ethischen und Religiösen zu trennen. Seine spekulative Ethik mündet in eine klare Hierarchisierung der Prinzipien: Das Recht ist nur ein Aspekt der Ethik, letztere nur ein Aspekt spekulativer Theologie.⁴³ Die Pointe dieser Konzeption ist, dass sie es möglich macht, die anthropologisch-geschichtliche Seite des Entwicklungsprozesses analysierend anzuerkennen und zugleich dessen »Abnormität« herauszustreichen, denn damit wird

⁴⁰ Chalybäus 1850, 60.

⁴¹ Chalybäus 1850, 74: »Der ganze ethische Prozeß ist dann seitens Gottes mehr eine leitende Pädagogie als unmittelbar wirkende Machtsvollkommenheit, mehr gewährenlassende, langmüthige Weisheit als Machtwerk und gewaltsam zum Ziel dringende Zwingherrschaft.«

⁴² Chalybäus 1850, 82-83.

⁴³ Chalybäus 1850, 83-85; 103: »Der Proceß der Sittlichkeit führt bis zu dem Punkte hin, wo die Idee der absoluten Wahrheit zur Wirklichkeit wird, d.h. bis zum Reich des heiligen Gottesgesetzes, aber dieses selbst gehört nicht mehr in die Ethik.« Vgl. dagegen Wirth 1841, 1, wo dieser in Abgrenzung zu und Abhängigkeit von Hegel zugleich die Ethik als Wissenschaft über die von Chalybäus gezogene Grenze hinüberführt: »Die Ethik ist ihrem allgemeinen Begriffe nach die Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewußtseyn zu seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens.«

[...] der Ethik zugleich die Aufgabe eines reinigenden Processes des empirischen Bestandtheils durch den idealen, nämlich durch das Vorbild der normalen Entwicklung gestellt, an welcher die abnorme kritisiert wird.⁴⁴

In Chalybäus' spekulativer Ethik kommt eine Tendenz innerhalb der praktischen Philosophie des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck, die nachhaltig gewirkt hat: die Öffnung der Ethik als philosophischer Wissenschaft für den geschichtlich-anthropologischen Bereich, der – wie wir gesehen haben – in der historischen Schule und in der philosophischen Rechtslehre bereits verhandelt wird.⁴⁵

Am prägnantesten hat der jüngere Fichte diesen Zusammenhang ausgearbeitet. Er hat ein großes System der Ethik geschrieben, in dessen erstem Teil er den Zustand der Rechts-, Staats- und Sittenlehren seiner Zeit analysiert.⁴⁶ Auf diese Analyse folgt ein zweiter, synthetischer Teil, in dem die Ethik in ein Verhältnis zur Metaphysik und Anthropologie gesetzt und ihr die Rechtslehre untergeordnet wird.⁴⁷ Die Metaphysik verbürgt der Ethik, durch die Setzung eines Prinzips und eines Zwecks – der göttliche Gedanke und seine Verwirklichung –, dass der »menschheitbildende Process« tatsächlich voranschreitet, trotz eines widersprüchlichen empirischen Befundes. Es gibt demnach ein »Verwirklichungsgesetz für alles endliche Dasein«, das jeden Einzelnen und die unterschiedenen Einheiten wie auch die Menschheit insgesamt betrifft.⁴⁸ Die ethische Begründung der Rechtsverhältnisse basiert auf der metaphysischen Vorstellung, dass in jedem Menschen das Prinzip der Sozialität in der Form einer »Urüberzeugung« angelegt ist. Selbst- und Mitgefühl sind nicht radikal von einander zu trennen, der isolierte Mensch ist eine bloße Fiktion oder eine geschichtliche Abnormität, aber keine wahrhafte Realität.

Der ganze ethische Process demnach liesse sich vom metaphysischen Standpunkte also bezeichnen: er ist die bewusste Auswirkung der ergänzenden Gemeinschaft, welche an sich oder in Gott zwischen allen Geistern besteht, die Hervorbildung des Verhältnisses, welches diese Menschheit ewig in Gott hat, in das Bewusstsein derselben und in die geschichtliche Wirklichkeit. Damit erst ist das Ziel alles Erdendaseins, der immanente Zweck der Schöpfung in diesem Theile des Alls erreicht.⁴⁹

Auf der anderen Seite steht die Ethik in einem Verhältnis zur Anthropologie, die ein abweichendes Bild vom ethischen Prozess der Menschheitsbildung

⁴⁴ Chalybäus 1850, 104.

⁴⁵ Wirth 1841, 24, der seine Schrift in folgende Teile gliedert: Teil 1. Ethische Metaphysik; Teil 2. Ethische Anthropologie; Teil 3. Ethische Kosmologie.

⁴⁶ Fichte 1850.

⁴⁷ Fichte 1851.

⁴⁸ Fichte 1851, 16–18.

⁴⁹ Fichte 1851, 20.

entwirft. Die Anthropologie setzt mit einer Analyse der Naturseite des Menschen an und hebt den Selbsterhaltungstrieb in eine zentrale Position. Die anthropologische Bestimmung menschlicher Individualität hebt die einzelnen Differenzen – Geschlecht, Volk, Klima, Boden, Lebensweise usw. – hervor und beschreibt den natürlichen Entwicklungsgang der Menschheit als Kampf um die Erhaltung des jeweiligen Selbst vor dem Hintergrund seiner naturgemäßen Differenziertheit. Dennoch weist auch die Naturseite des Menschen einen geistigen Aspekt auf. Menschsein lässt sich, so Fichte, gar nicht denken ohne den Zusatz einer Idee des Menschen und der Menschheit. Natur und Geist sind gleichursprünglich und stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander.

Das Verhalten des Geistes zu seinem Organismus ist überhaupt daher nicht nur, wie Schleiermacher es ausdrückte, ein unablässiges »Naturwerden der Vernunft«, sondern auch die stete Vergeistigung des Organischen, bis zu einer Höhe, deren Gränze wir erfahrungsmässig gar nicht kennen: denn die Natur in uns ist gar kein selbständiges Princip, welches dem Geiste Widerstand zu leisten vermöchte.⁵⁰

Diese systematische Stellung der Ethik zwischen Metaphysik und Anthropologie ist bei Fichte bemerkenswert. Sie macht es möglich, den Prozess der Menschheitsentwicklung unter dem doppelten Aspekt einer Naturalisierung des Geistigen *und* Vergeistigung des Organischen zu analysieren. Der Endzweck dieser Entwicklung ist aus einer höheren Perspektive die Realisierung des göttlichen Prinzips und aus untergeordneter Perspektive die Ethisierung der gesamten Menschenwelt. In diesem Gesamtzusammenhang kommt dem Recht die Funktion zu, die Selbstbestimmung des einzelnen Menschen unter den Rahmenbedingungen einer sich entwickelnden Sozialgemeinschaft zu ermöglichen. Diese Bedingungen sind Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, die wiederum als ursprünglich in der Rechtsidee angelegt vorgestellt werden.⁵¹

Alles, was Anspruch darauf erhebt, Recht zu sein, ist Teil des ethischen Prozesses. Die geschichtlich-organische und anthropologische Seite der Menschheitsentwicklung bestätigen die metaphysischen Voraussetzungen; diese Bestätigung findet in der Ethik statt, der damit eine Schlüsselstellung im Ensemble des Wissens und der Wissenschaften zukommt: Sie ist der Ort, an dem die Versöhnung von Natur und Geist, von der natürlichen und der geistigen Welt, von Anthropologie und Metaphysik stattfindet.⁵²

⁵⁰ Fichte 1851, 23.

⁵¹ Fichte 1851, 37: »Jeder hat den gleichen Anspruch auf freie Entwicklung seines Genius in der Gemeinschaft. Erst dann ist die innere Gerechtigkeit, das ureigene, gottverliehene Recht an ihm erfüllt; denn erst dann vermag er zu werden, was er an sich oder nach seiner göttlichen Bestimmung ist: erst dann erfreut er sich des vollen Geisterdaseins.«

⁵² Wirth 1841, Einleitung. § 2 (Encyclopädische Stellung der Ethik), 3–4.

4. Naturrecht auf der Grundlage der Ethik: Trendelenburgs politischer Aristotelismus

Die drei, hier nur skizzierten Tendenzen, werden von Friedrich Adolf Trendelenburg aufgenommen und resümiert. Das verbindende Glied ist der in allen Konzepten dominierende Begriff des Organischen/des Organismus, der gleichsam das Brückenglied zu der organischen Weltanschauung im Sinne Trendelenburgs ist. Weil er hier vorfindet, was seiner Gesamtkonzeption gemäß ist, und weil die neueren Autoren denken, was Aristoteles schon prinzipiell gedacht hat, ist es nur konsequent, dass Trendelenburg die Aspekte des ethisch-metaphysischen, anthropologisch-geschichtlichen und organisch-volksmäßigen in seinen Entwurf *Ethischer Untersuchungen* aufnimmt und diese, in der Übertragung auf die Kategorien der aristotelischen Metaphysik, Psychologie und Ethik zu einem Grundmuster einer Theorie der geistigen Welt im allgemeinen und hier im besonderen zu einer Theorie der organisch-sittlichen Rechtsordnung entwickelt.⁵³

In zwei umfangreichen Akademieberhandlungen über *Herbart's praktische Philosophie und die Ethik der Alten* (1856) und *Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik* (1867) hat Trendelenburg den geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner Rekonstruktion der Ethik vorgelegt, in deren Zentrum die Auseinandersetzung mit der Kantischen Lehre steht, weil seiner Ansicht nach mit dieser eine unheilvolle Grundtendenz der Zeit einen wirkungsmächtigen Ausdruck erhält: Die

[...] Gedanken Kants sind so verbreitet, dass sie wie Grundgedanken in der Zeit mitwirken. Sie vollziehen die Trennung des Rechts vom Sittlichen, [denn] Kant [geht] von den Einzelnen aus, und nicht von einem höheren Ganzen, in welchem der Einzelne nur Glied wäre; er geht von der Willkür des einen und der Willkür des andern aus wie von Kräften, die aus sich sind und in sich bestehen, aber nicht von der Idee eines grössern Lebens, in deren Dienst die Kräfte erst die rechte Bedeutung empfangen; er fasst die Einzelnen atomistisch und nicht organisch; denn kein Gedanke ist ihm Ursprung, sondern das Ganze entsteht ihm erst hintennach.⁵⁴

Trendelenburg sieht Kants Bedeutung darin, dass er für die Suche nach dem Prinzip der Ethik alle bloß empirischen Ansätze erledigt und für systematische Klarheit gesorgt habe. Doch Kant ist in seinem Bestreben, den reinen Gesetzeswillen zum moralischen Prinzip zu erheben, zu weit gegangen. Seine Behauptung, dass alle materialen Prinzipien des Willens unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe gehören, erscheint ihm unhaltbar. Denn »wo in dem inneren Wesen und Zweck des Menschen das Princip für das Wollen und

⁵³ Petersen 1913, 86-108.

⁵⁴ Trendelenburg 1871 [1849], 3-4.

Handeln liegt [...] da ist ein solches materiales, praktisches Princip von dem Princip der Selbstliebe und der eigenen Glückseligkeit weit entfernt.«⁵⁵ Das materiale, praktische Prinzip des Willens, von dem Trendelenburg spricht, muss in der Perspektive auf den ganzen Menschen, seine Wesensstruktur und den in ihm wirkenden Zweck, seine faktischen Begehungen und seine geschichtliche Entwicklung gewonnen werden. Es betrifft nicht das Kantische Abstraktum des Vernunftwesens, sondern den Menschen seiner realen Natur nach. Was jedoch reale Natur heißt, das kann die Ethik nur auf dem Weg einer metaphysischen Rückversicherung und psychologischen Erläuterung der menschlichen Natur verhandeln.

In unübersehbarer Nähe zu den Konzeptionen von Chalybäus, Wirth und Fichte wird auch hier die metaphysische Grundlegung des ethischen Prinzips herausgehoben.

Die Betrachtung des Allgemeinen geht in diesem Zusammenhang in die innern Zwecke zurück, um das Princip zu bestimmen. Nach der organischen Weltanschauung ruht das Wesen der Dinge in einem schöpferischen Gedanken; und es kann das ethische Prinzip so gefasst werden, die Dinge nach der göttlichen Bestimmung zu nehmen und zu behandeln.⁵⁶

Dann aber ist für ihn auch entscheidend, dieses Prinzip einer Überprüfung zu unterziehen, d.h. »den Menschen in seiner realen Natur« zu erkennen und innerhalb der Psychologie die Leistungsfähigkeit dieses Prinzips aufzuzeigen.⁵⁷ Vor allem in der Frage nach der systematischen Verknüpfung der einzelnen Wissenschaftsbereiche – Metaphysik und Psychologie –, deren konstitutive Bedeutung für die Ethik kaum zu überschätzen ist, treten die Ungeheimtheiten der Philosophien Kants und Herbarts sowie die Notwendigkeit eines Rückgriffs auf die Aristotelische Ethik hervor.⁵⁸ Zugleich fällt auch der

⁵⁵ Trendelenburg 1867b, 184-185.

⁵⁶ Trendelenburg 1860, 37-38; 1870 [1840], Bd. 2, 359: »Mit der organischen Weltansicht, die im Gedanken des Ganzen als dem Ursprünglichen die Welt und was darinnen ist, wurzeln läßt, verklärt sich der Begriff in der Idee. Die nackte Ansicht der wirkenden Ursache kennt keine Idee, sondern als das Letzte den Begriff, insoweit er die Vorstellung ist, die den hervorbringenden wirkenden Grund der Sache in sich aufgenommen hat.«

⁵⁷ Trendelenburg 1867b, 192: »Hiernach wird nur in einer Psychologie, welche die Idee des Menschen ins Licht setzt, die Allen verständliche, Allen zugängliche Basis der Ethik, und in derselben Psychologie, welche den Menschen in seiner realen Natur kennen lernt, die Anwendbarkeit des Principis liegen können.«

⁵⁸ Trendelenburg 1867a, 125, über die Aufgabe gegenwärtigen Philosophierens: »Da sie das Nothwendige will und das Allgemeine sucht, muss sie jene universelle Stellung wieder erstreben, welche sie z.B. auf dem Gebiete der Ethik, über die Spaltung im Nationalen und in den Confessionen erhoben, noch vor zwei Jahrhunderten in Aristoteles hatte.« Für Trendelenburg gilt Leibniz als der letzte große Aristoteliker der Neuzeit.

Grundmangel der Lehre Herbarts in Auge, der im Widerstand gegen eine systematische Einheit der Wissenschaften begründet ist.⁵⁹

Herbarts Philosophie, welche eine Bearbeitung der Begriffe sein will, will keine Einheit des Principis, welche das Ganze und seine Theile beherrsche, sondern setzt bewusst und absichtlich an verschiedenen Punkten verschieden an. [...] Es wird dadurch für die praktische Philosophie eine Selbständigkeit erreicht, welche, in sich selbst gegründet, nun nach Logik und Metaphysik und Psychologie gar nicht zu fragen braucht. So sind die Theile in Herbarts System abgeschnitten und das System selbst trägt die Disciplinen nur wie zusammenhanglose Gruppen der Begriffe in sich.⁶⁰

Der Vorteil dieser Konzeption, der in der Klarheit der Grundbegriffe für die einzelnen Wissenschaften liegt, ist von Herbart jedoch um einen hohen Preis erkaufte und zeigt sich erst im Vergleich zum aristotelischen Konzept der Wissenschaftstheorie.⁶¹ Vor allem in *Ethischen Untersuchungen* wird deutlich wie formal und blutarm sowohl die Kantische als auch die Herbart'sche Lehre bleiben, weil sie »die nothwendige und bleibende Natur des Menschen und der Dinge« und damit auch nicht die organische Ansicht der Wissenschaften in den Blick bekommen.⁶²

Indem Trendelenburg versucht, in seiner organische Weltansicht alles in eine Perspektive zurückzuführen, wendet er sich explizit gegen den von Herbart eingeleiteten Ausdifferenzierungsprozess der Wissenschaften. Der Ethik kommt – nicht erst bei ihm, wie wir gesehen haben – eine Schlüsselstellung zu. Sie ist der systematische Ort, wo die losen Fäden der Einzelwissenschaften verknüpft werden und sie ist in erkenntnistheoretischer Absicht die Mitte zwischen Metaphysik als Begründung und Psychologie sowie Anthropologie als Erläuterung des teleologischen Grundgedankens.

Die Ethik [wird] es nie verläugnen dürfen, dass sie nur in Übereinstimmung und Wechselwirkung mit beiden Wissenschaften ist. Noch nie sind zerschnittene Principien, welche eine genetische Erkenntnis unmöglich machen, der Wissenschaft überhaupt und den einzelnen Disciplinen heilsam gewesen. Die Ethik, welche der Metaphysik enträth, büsst an Tiefe im Idealen und die

⁵⁹ Hartung 2001, 83-105.

⁶⁰ Trendelenburg 1867a, 144-145.

⁶¹ Trendelenburg 1855, 313-351.

⁶² Trendelenburg 1867a, 158-159: »Herbart hat die Schwächen der idealistischen Sittenlehre, z.B. Fichte, mit scharfem Blick erkannt, und hat sorgsam den Stoff vorbereitet und die realen Elemente ins Auge gefaßt, um die praktischen Ideen darin auszuprägen. Aber der Stoff kommt äußerlich herbei und die Form wird ebenso äußerlich darauf gedrückt. Herbart macht den Stoff zwar fügsam, aber gegen eine Form, welche außer ihm und nur in dem Zuschauer entspringt. Bei Herbart hängen daher die praktischen Ideen nur durch lose Fäden mit den wirklichen Dingen zusammen.«

Ethik, welche sich der anthropologischen Begründung enthält, an Anwendbarkeit und Befestigung im Realen ein.⁶³

Der Verweis auf die Stellung der Ethik im Organismus der Wissenschaften ist die Basis für die Trendelenburg'sche Kritik an der modernen Rechts- und Moralphilosophie, die er in seinem zweiten Hauptwerk *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* (1860) entwickelt, denn auch hier geht es um eine Kritik am analytischen Geist, der die bestehenden Einheiten und Ordnungssysteme zergliedert.⁶⁴ Eine nochmalige Analyse des Kantischen Werkes zeigt, was es heißt, dass sowohl »Tiefe im Idealen« als auch »Befestigung im Realen« fehlen. Von Aristoteles hingegen können wir lernen, dass die Ethik als Wissenschaft auf einem umfassenden Bild des idealen und realen Menschen beruht und demgemäß in Wechselwirkung mit Metaphysik und Psychologie stehen muss. Beide Aspekte sind nicht voneinander zu trennen.⁶⁵

Diese Prämissen beherrschen in Trendelenburgs Analyse des Rechts die Darstellung. Wie die Ethik bedarf auch das Naturrecht, das selbst wiederum nur ein Anwendungsbereich *Ethischer Untersuchungen* ist, einer metaphysischen Absicherung in einer zugrundeliegenden Idee und einer psychologischen Applikation auf die Lebensverhältnisse sowie der Logik als Methodenlehre des Rechts.⁶⁶ Demzufolge ist es aus systematischen Erwägungen notwendig, das Recht von seiner ethischen und physischen sowie logischen Seite her zu betrachten. Für unsere Thematik ist dabei lediglich der erste Gesichtspunkt interessant, der allein dem Titel des Buches gerecht wird: Das *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* muss eine ethische Begründung des Rechts liefern.

Trendelenburg stellt die neuzeitlichen Naturrechtslehren von Hobbes bis Kant im einzelnen vor und kritisiert an ihnen die Trennung des Rechtlichen und Sittlichen. Die Pointe seiner Kritik lautet: Diese Trennung beruht auf einer abstrakten und oberflächlichen Betrachtung des Eigentumsrechts und auf einer unzulässigen Überdehnung eines hier vermeintlich gefundenen Prinzips. Diese Betrachtung ist deshalb oberflächlich, weil sie an den wirklichen Lebensverhältnissen der Menschen vorbeigeht. In der sozialen Wirklichkeit gibt es keinen isolierten Eigentümer und kein vereinzelt Eigentum, sondern immer Wechselverhältnisse zwischen den Menschen. Innerhalb der »Verhältnisse des Verkehrs, der Familie, der Gemeinde, des Staats [...] sind [...] die Rechte durch Pflichten bedingt und um der Pflichten willen da.«⁶⁷ Auch in anderen Rechtsverhältnissen – Strafrecht, Rechtspflege usw. – zeigt sich, dass

⁶³ Trendelenburg 1867a, 161.

⁶⁴ Weiss 1960, 29: »Die Auswirkung aristotelischer Gedanken in dem Werke über das »Naturrecht auf dem Grunde der Ethik« zeigt sich vor allem in der Gestaltung der organischen Weltansicht, auf der Trendelenburgs Denken von Recht und Staat wie das Ganze seines Philosophierens aufbaut.«

⁶⁵ Trendelenburg 1867a, 186–187. Vgl. Fugali 2002.

⁶⁶ Hartung 2006a.

⁶⁷ Trendelenburg 1860, 19.

es nicht um bloße Rechtlichkeit geht, so dass wir von einem inneren Verhältnis des Rechts zum Sittlichen ausgehen müssen. Es gibt keine Rechtsbindung, wenn diese denn mehr als das Ergebnis bloß physischen Zwangs sein soll, die nicht aus ethischen Prinzipien deduziert werden kann und sich in einzelnen Phänomenen des Rechtslebens – z.B. der Gesinnung, der Gewissenhaftigkeit, der Schuldfähigkeit usw. – ausdrückt. Daraus folgt für Trendelenburg, dass eine ethische Begründung des Rechts eine schlichte Selbstverständlichkeit ist, denn hier hinkt die Theoriebildung der Praxis nur hinterher.

So muss denn die Scheidung des Legalen und Moralischen, des Gesetzlichen und Sittlichen, welche zu äußerlicher Gesetzespünktlichkeit der Pharisäer führt, aufgegeben werden. Die falsche Selbständigkeit des Juristischen, welche als ein Fortschritt der Wissenschaft galt, hat nicht nur das Recht in der Theorie verzerrt, sondern auch im Leben das Recht seiner Würde entkleidet, die Vorstellungen von einem Mechanismus des Rechts befördert und die Rechtsbegriffe entseelt.⁶⁸

Trendelenburg führt den Kampf gegen eine Weltanschauung, die sich seit der Frühen Neuzeit allmählich stabilisiert hat. Der Geist der Trennung, der das Einzelne »atomistisch und nicht organisch« auffasst, hat sich im deutschen Rechtsleben von Thomasius bis Kant und Fichte durchgesetzt, aber es gibt eine ganze Reihe von Gegnern dieser Weltsicht, die auf unterschiedliche Weise das Naturrecht in die Ethik zurückführen. Die Aufzählung der Gewährsleute umfasst Platon und Aristoteles, außerdem Leibniz und von den Autoren seiner Gegenwart Krause, Ahrens, Röder, Hegel, Stahl, Schleiermacher, Wirth, Chalybäus, Immanuel Fichte. Trotz weitreichender Differenzen im Detail gibt es ein gemeinsames Programm, das gegen den Prozess der Ausdifferenzierung von Recht und Moral gerichtet und dezidiert anti-modern ist. »Die Trennung des Juridischen und Ethischen, des Legalen und Moralischen ist modern; Plato und Aristoteles behandeln beides in dem Gedanken der Einheit.«⁶⁹ Der Rückgang auf die Philosophie der Antike dient der Absicherung des eigenen Konzepts; zugleich verspricht dieser Rückgang im Sinne einer Erneuerung antiken Denkens auch eine Orientierungshilfe in unübersichtlichen Zeiten. Von Aristoteles zu lernen heißt, die Menschenwelt und ihre Ordnungssysteme (Sprache, Sitte, Recht usw.) unter dem Gesichtspunkt der Einheit zu erfassen.

Die Art und Weise des Rückgangs auf die Philosophie der Antike ist uns in groben Zügen bereits dargestellt worden. Die Freilegung der »Keime für die Ethik« greift auf ein metaphysisches Fundament in Gestalt seiner organischen oder teleologischen Weltanschauung zurück; und stellt diese in ihrer Entfal-

⁶⁸ Trendelenburg 1860, 20.

⁶⁹ Trendelenburg 1860, 20-21.

tung dar, d.h. anhand der psychologischen Entwicklung des Menschen.⁷⁰ Beide Aspekte stützen sich wechselseitig, denn als inneren Zweck der Entwicklung des Menschen bestimmt Trendelenburg die Idee des Menschlichen, die wiederum den gesamten Entwicklungsgang bestimmt. Entwicklung selbst wird als organisch vorgestellt und in ihrer Allgemeinheit als Grundmuster der Natur betrachtet. Der Mensch steht einerseits in der Teilhabe an dieser Allgemeinheit, andererseits drückt sich aber in seiner Tätigkeit ein besonderes Moment aus: Die Vernunfttätigkeit ruht auf dem Boden einer allgemeinen organischen Tätigkeit auf und erhebt den Menschen aus dieser Bedingtheit.

Im Organischen der Natur erscheint ein innerer Gedanke als der Trieb zum Dasein und ebenso im Menschen zunächst ein Begehren als sein Grundwesen. Dort ist der Gedanke sich selbst verborgen, höchstens blind empfunden; im Menschen gelangt er zum Selbstbewusstsein. [...] Während das Organische in der Natur von dem ihm selbst fremden Gedanken gebunden ist, so erscheint das Ethische, indem der Mensch den schöpferischen Gedanken seines Wesens erkennt und will, als das freigewordene Organische.⁷¹

Das ist nach Trendelenburgs Auffassung die tiefe ethische Einsicht, die schon in der »Anschauung der Alten« zum Ausdruck. Sie haben erkannt und für alle Zeiten diesen Grundgedanken geprägt, dass die Idee des Menschlichen sowohl das Prinzip der Ethik und als auch das Muster für den Entwicklungsprozess der Menschheit liefert. Während Aristoteles die Naturseite des Menschen zureichend bestimmt hat, indem er die Verwirklichung des ethischen Prinzips an die natürliche Gemeinschaft der Polis knüpft, geht Trendelenburg einen Schritt weiter: Der Mensch ist ein historisches Wesen und die Gemeinschaft eine historische Gestalt. Im Wechselverhältnis dieser Momente, die zugleich der natürlichen und der geschichtlichen Welt angehören, findet ein Formungsprozess statt; dieser bleibt *in allem Wandel der Gestalten* dem inneren Zweck von Entwicklung überhaupt, nämlich der Verwirklichung der Idee des Menschen unterstellt. Weil der Mensch in einen Prozess geschichtlicher Umgestaltungen gestellt ist, muss er seine Aufgabe um so dringlicher erfüllen, das heißt sich zu »ethisieren« und seinen Lebensverhältnissen seine »Form [...] aufzuprägen.«⁷²

⁷⁰ Trendelenburg 1860, 22: »Es müssen aus der Metaphysik die letzte Idee, welche sich in die Ethik hinein verzweigt, und aus der Psychologie die Einsicht in das Wesen des Menschen und in die realen Bedingungen der Verwirklichung desselben die Untersuchung des ethischen Princips leiten.«

⁷¹ Trendelenburg 1860, 40.

⁷² Trendelenburg 1860, 40-41: »Die wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen ist der Impuls der Weltgeschichte – und der einzelne ethisirt sich nur in diesem Zusammenhang. [...] Dies historische Material ist stets darauf aus, mit der Gewalt seiner Eindrücke und Einflüsse den einzelnen Menschen zu formen, aber die ethische Aufgabe des Einzelnen bleibt, im Anfang der Dinge wie mitten im Lauf der Geschichte, in beschränkten wie

5. Skizze einer Wirkungsgeschichte des politischen Aristotelismus

An dieser Stelle wird noch einmal deutlich, dass Trendelenburg eine Dynamisierung des Aristotelismus durchführt, mit der Konsequenz, die aristotelische Weltanschauung, deren Elemente in der Metaphysik, Psychologie, Ethik und Politik liegen, zu einer Theorie der geschichtlichen Welt auszuweiten. Trendelenburg wird in diesem Zusammenhang nicht müde darauf hinzuweisen, dass ein Hinausgehen über Aristoteles nur eine ›Vertiefung‹ seiner Ansichten meint. So wendet er sich auch gegen die Bestrebungen einer spekulativen oder theologischen Ethik, das Prinzip des Menschlichen mit demjenigen des Christlichen in eins zusetzen. »Die Philosophie hat eine universellere Aufgabe [...] daher ist ihre ethische Idee das Menschliche und noch nicht das Christliche.«⁷³ Dennoch muss die ›Beschränkung‹ der Aristotelischen Perspektive aufgehoben werden, wie der Trendelenburg-Schüler Friedrich Überweg anmerkt:

Eine freiere und weitere Teleologie, die in dem Einzelnen das Glied des Weltganzen, die dieses Ganze von dem göttlichen Geiste, in welcher besonderen Form immer es seyn möge, getragen denkt, die zudem in der einzelnen Person mit dem Selbstbewußtsein zugleich auch das Welt- und Gottesbewußtsein als eine ethische wirksame Macht anerkennt, wird jene individuelle Beschränktheit der Aristotelischen Ethik abstreifen.⁷⁴

Trotz dieser Einschränkung bleibt es das große Verdienst der antiken, vornehmlich der aristotelischen Philosophie, das Prinzip des Menschlichen in der Weite seiner natürlichen Dimension, wenn auch nicht in der Tiefe seiner historischen Entwicklung erkannt zu haben. So bestätigt sich im Rückgriff auf die antike Welt und im Zugriff auf die Gegenwart, dass der Grundgedanke einer ›Ethik der immanenten Teleologie‹ das Strukturprinzip für die menschliche Welt liefern kann, denn alles Geschehen innerhalb derselben muss auf das genannte ethische Prinzip zurückgeführt und am Maßstab des inneren Zwecks menschlicher Entwicklung gemessen werden.

Auf einer nachgeordneten Ebene gilt dies selbstverständlich auch für die Formen (idealen Gestalten), die innerhalb der Ethik verhandelt werden: Tugend, Pflicht und Recht. In ihren Veranstaltungen (Gütern) verwirklicht sich der Mensch seiner Idee nach als sittliches Wesen. Aber Sittlichkeit ist nicht ein Muster von Individuation, sondern setzt immer auch eine Gemeinschaftsform voraus. Die angemessene Form einer sittlichen Gemeinschaft ist nach

in großen Verhältnissen, wie die Eine, an dem gegebenen Stoff das in der Idee sich immer gleiche menschliche Wesen auszuleben und ihm die edle Form desselben aufzuprägen.«

⁷³ Trendelenburg 1860, 51.

⁷⁴ Überweg 1854, 78.

Trendelenburgs Auffassung allein der Staat, der gleichursprünglich mit dem Individuum ist. So gibt es eine doppelte Entstehungsgeschichte sittlicher Verhältnisse, die im Individuum oder in der Gemeinschaft ihren Ausgang nehmen und immer in den Doppelaspekt von Tugend/Pflicht und Sitte sowie Recht und Gesetz gestellt sind. Auch hier kommt es wiederum darauf an, die gemeinsame Bestimmung in einer Idee, die Führung durch einen inneren Zweck und das gemeinsame Maß in den Blick zu bekommen. Ist das geschehen, dann folgt daraus, dass das Recht in seiner allgemeinen und besonderen Form als Gesetz und subjektiver Rechtsanspruch nur die Außenseite eines sittlichen Verhältnisses ist. Das Recht wahrt die inneren Zwecke des Sittlichen. So gesehen

[...] ist das Recht im sittlichen Ganzen der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht, dass das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten. [...] Alles Recht, sofern es Recht und nicht Unrecht ist, fließt aus dem Trieb, ein sittliches Dasein zu erhalten. In der Ethik einer immanenten Teleologie ergibt sich dieser Begriff des Rechts und kein anderer.⁷⁵

Das Naturrechtsbuch von 1860 zeigt über die gesamte Distanz, dass es möglich ist, alle Rechtsinstitute des privaten und öffentlichen Rechts der Bedingung zu unterwerfen, dass sie das sittliche Dasein befördern. Trendelenburg sieht sich grundsätzlich durch Aristoteles bestätigt, der das Recht vom Gerechten ableitet (*Eth. Nic.* V.). Im Detail geht es – weder bei Aristoteles noch bei Trendelenburg – darum, die Bestimmungen des positiven Rechts zu ändern, sondern die Perspektive zu ändern: Recht ist nur ein Mittel zum Zweck, es dient der Verwirklichung des sittlichen Daseins. Die Rechtsordnung ist Teil der sittlichen Ordnung. Eine Trennung dieser Ordnungsmuster ist künstlich und steht im Widerspruch zur Wahrnehmung, die der Mensch als soziales und politisches Wesen von seiner Welt hat. Und dies gilt zu allen Zeiten, das jedenfalls ist die anthropologische Prämisse Trendelenburgs. Der Mensch als natürlich-geschichtliches Wesen sucht nach einer Synthesis seiner Welt. Diese wird ihm in der organisch-teleologischen Weltanschauung des Aristoteles und nirgendwo sonst geboten.

Diese synthetisierende Perspektive Trendelenburgs ist nicht folgenlos geblieben. Sie hat nicht nur einen Trend ihrer Zeit – die anti-kantische und anti-moderne Stimmung – aufgenommen, sondern war in beiden Teilen, in ihrer Grundlegung als Weltanschauung und in ihrer Applikation als Psychologie, praktische Philosophie und politische Theorie wirkungsmächtig. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine starke katholische Rezeption. Zum einen wären Franz Brentanos Aristotelismus und seine Weiterentwicklung der

⁷⁵ Trendelenburg 1860, 76.

philosophischen Psychologie ohne seinen Lehrer nicht denkbar.⁷⁶ Von hier aus führen weitere Linien über Husserl und Heidegger⁷⁷ in das weite Feld, das neuerdings mit dem Sammelbegriff *aristotelische Diskurse* im 20. Jahrhundert benannt wird.⁷⁸ Zum anderen gibt es eine dezidiert konservative und anti-moderne Traditionslinie, die mit dem Namen des Gelehrten und Politikers Georg von Hertling verbunden ist⁷⁹ und in politischen Zusammenhängen zu einer Transformation des aristotelischen Naturrechts in ein Konzept der *Sozialpolitik* führt.⁸⁰

Neben diesen beiden herausragenden »Aristotelikern unter den Philosophen ihrer Zeit«⁸¹ muss der Philosoph und jesuitische Theologe Victor Cathrein genannt werden, der mit seiner *Moralphilosophie* (1890), die im Untertitel eine *wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung* verspricht, und durch sein Buch über *Recht, Naturrecht und positives Recht* (1901) von Trendelenburgs Aristotelismus ausgehend den Neuthomismus für das 20. Jahrhundert geprägt hat. In diesem Spannungsfeld zeigt sich, dass der politische Aristotelismus im Übergang zum 20. Jahrhundert – und weit in dieses hinein – für die Konzepte einer Sozialpolitik (Georg von Hertling), einer sozialen Wirtschaftspolitik (Walter Eucken) und einer Naturrechtslehre (Gustav Radbruch) eine kaum zu überschätzende Wirkung gehabt hat.

Bibliographie

Quellen

- Ahrens, H. 1852: Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht, auf philosophisch-anthropologischer Grundlage, Wien.
- Ahrens, H. 1855: Juristische Encyclopädie oder organische Darstellung der Rechts- und Staatswissenschaft auf Grundlage einer ethischen Rechtsphilosophie, Wien.
- Beseler, G. 1843: Volksrecht und Juristenrecht, Leipzig.
- Biese, F. 1835: Die Philosophie des Aristoteles, in ihrem inneren Zusammenhang, mit besonderer Berücksichtigung des philosophischen Sprachgebrauchs, aus dessen Schriften entwickelt, Bd. 1, Berlin.
- Brandis, C. A. 1853: Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen und nächsten Nachfolger, in: ders., Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, Teil 2. Abt. 2. 1, Berlin.
- Brentano, F. 1862: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg.
- Brentano, F. 1874: Psychologie vom empirischen Standpunkte, Leipzig.
- Brentano, F. 1889: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Leipzig.

⁷⁶ Brentano 1862; 1874; 1889.

⁷⁷ Volpi 1976.

⁷⁸ Gutschker 2002.

⁷⁹ Hertling 1875; 1922, 75–80.

⁸⁰ Hertling 1906.

⁸¹ Weiss 1960, 20.

- Chalybäus, H. M. 1850: System der speculativen Ethik oder Philosophie der Familie, des Staates und der religiösen Sitte, Bd. 1, Leipzig.
- Fichte, I. H. 1850: System der Ethik, Erster Kritischer Theil: Die Philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England, von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Leipzig.
- Fichte, I. H. 1851: System der Ethik, Zweiter Darstellender Theil, Leipzig.
- Hegel, G. W. F. 1986 [1831]: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, in: ders., Werke, Bd. 10, Frankfurt a.M.
- Hertling, G. von 1875: Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Zur Widerlegung der materialistischen Weltansicht, Bonn.
- Hertling, G. von 1906: Recht, Staat und Gesellschaft, Kempten/München.
- Hertling, G. von 1922: Vorlesungen über Metaphysik, hg. v. M. Meier, Kempten/München.
- Krause, K. C. F. 1803: Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts, Leipzig.
- Krause, K. C. F. 1828: Abriss des Systems der Philosophie des Rechts, oder des Naturrechts. Nebst einer kurzen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Begriffe des Rechts und des Staates in den bekanntesten Systemen der Philosophie, Göttingen.
- Petersen, P. 1913: Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs, Hamburg.
- Puchta, G. F. 1825: Encyclopädie als Einleitung zu Institutionenvorlesungen, Leipzig/Berlin.
- Puchta, G. F. 1828: Das Gewohnheitsrecht, Erlangen.
- Puchta, G. F. 1847: Vorlesungen über das heutige römische Recht, Bd. 1, aus dem Nachlaß hg. v. A. A. F. Rudorff, Leipzig.
- Puchta, G. F. 1850 [1825]: Pandekten, Leipzig.
- Puchta, G. F. 1871 [1825]: Cursus der Institutionen, Bd. 1, Leipzig.
- Röder, K. D. A. 1846: Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie, Heidelberg.
- Savigny, C. F. von 1815: Über den Zweck dieser Zeitschrift, in: Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft 1, 3-6.
- Savigny, C. F. von 1840: Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Berlin.
- Savigny, C. F. von 1815-31: Die Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, Bd. 1-6, Berlin.
- Savigny, C. F. von 1840-49: Das System des heutigen römischen Rechts, Bd. 1-8, Berlin.
- Trendelenburg, F. A. 1855: Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben, in: ders., Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. 2, Berlin, 313-351.
- Trendelenburg, F. A. 1860: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, Leipzig.
- Trendelenburg, F. A. 1867a: Herbart's praktische Philosophie und die Ethik der Alten, in: ders., Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. 3, Berlin, 122-170.
- Trendelenburg, F. A. 1867b: Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik, in: ders., Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. 3, Berlin, 171-214.
- Trendelenburg, F. A. 1870 [1840]: Logische Untersuchungen, 2 Bde., Leipzig.
- Trendelenburg, F. A. 1871 [1849]: Die sittliche Idee des Rechts. Akademierede vom 18. 10. 1849, in: ders., Kleine Schriften, Bd. 2, Leipzig, 1-23.

- Überweg, F. 1854: Das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprincip, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 24, 71-104.
- Wirth, J. U. 1841: System der speculativen Ethik, eine Encyclopädie der gesammten Disciplinen der practischen Philosophie, Bd. 1, Heilbronn.
- Zeller, E. 1910: Die Geschichte der alten Philosophie in den letztverflossenen 50 Jahren mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Bearbeitungen derselben, in: ders., Kleine Schriften, Bd. 1, hg. v. O. Leutze, Berlin, 1-85.

Sekundärliteratur

- Fugali, E. 2002: Anima e Movimento. Teoria della conoscenza e psicologia in Trendelenburg, Milano.
- Gutschker, T. 2002: Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart.
- Hartung, G. 1999: Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert, Freiburg im Brsg.
- Hartung, G. 2001: Von einer Mißhandlung des Zweckbegriffs. F. A. Trendelenburgs Kritik der praktischen Philosophie Herbarts und eine Anmerkung zur Lehre Darwins, in: A. Hoeschen/L. Schneider (Hg.): Herbarts Kultursystem. Perspektiven der Transdisziplinarität im 19. Jahrhundert, Würzburg, 83-105.
- Hartung, G. 2006a: Wozu Ethische Untersuchungen? Trendelenburgs Grundlegung einer Theorie der menschlichen Welt, in: ders./K. C. Köhnke (Hg.): Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung, Eutin, 83-103.
- Hartung, G. 2006b: Theorie der Wissenschaften und Weltanschauung. Aspekte der Aristoteles-Rezeption im 19. Jahrhundert, in: Philosophische Rundschau 60, Heft 2, S. 290-309.
- Hoffmann, H. 2003: Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie, Darmstadt.
- Klippel, D./Kühl, K./Steiger, H. 1997: Naturrecht und Rechtsphilosophie im 19. Jahrhundert. Kontinuität, Inhalt, Funktion, Wirkung, Goldbach.
- Koselleck, R. 1979: Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M., 176-207.
- Leinkauf, T. 1998: Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Aristoteles und Kant, Münster.
- Marks, R./Pechmann, A. von 1991: Zur Aristoteles-Rezeption in der Spätphilosophie Schellings. Ihr Hintergrund in den zeitgenössischen Geisteswissenschaften, in: Philosophisches Jahrbuch 98, 160-183.
- Ritter, J. 1977: »Naturrecht« bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, in: ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a.M., 133-179.
- Schmitt, C. 1991 [1919]: Politische Romantik, Berlin.
- Volpi, F. 1976: Heidegger e Brentano, Padua.
- Weiss, R. A. 1960: Friedrich Adolf Trendelenburg und das Naturrecht im 19. Jahrhundert, Kallmünz.

Die Autorinnen und Autoren

Norbert Brieskorn SJ ist Professor für Rechts- und Sozialphilosophie an der Hochschule für Philosophie München. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Rechts- und Staatsphilosophie, mittelalterliche kanonistische Rechtsgeschichte sowie die Spanische Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts. Seine Buchveröffentlichungen (Auswahl): Rechtsphilosophie, Stuttgart 1990. Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung, Stuttgart 1997. Francisco Suárez: Abhandlung über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber, Buch I und II, hrsg. und kommentiert von N. Brieskorn, Berlin u. a. 2002.

Noah Dauber ist ein Lecturer in Social Studies an Harvard University. Seine Forschungsgebiete sind die Europäische Politische Geistesgeschichte und die Geschichte der Politischen Institutionen. Er arbeitet zur Zeit an »The Invention of Political Science«, seinem ersten Buch, das die Entwicklung der politischen Wissenschaft im Spätmittelalter und in der Frühmoderne behandelt.

Francesco Gregorio ist Oberassistent für antike Philosophie an der Universität Lausanne. Seine Forschungsschwerpunkte sind Antike Philosophie und ihre modern-zeitgenössische Rezeption, Historiographiegeschichte der antiken Philosophie sowie philosophische Anthropologie. Publikationen: *Éléments de philosophie politique aristotélicienne*, Lille 2008. (Hg. mit A. Neschke-Hentschke u. C. König-Pralong) *Les herméneutiques au seuil du XXIème siècle. Evolution et débat actuel*, Louvain-Paris, 2004.

Gerald Hartung ist Privatdozent für Philosophie an der Universität Leipzig und wissenschaftlicher Referent für Theologie und Naturwissenschaften an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V. in Heidelberg. Er beschäftigt sich mit Grundfragen philosophischer und theologischer Anthropologie und arbeitet zur Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Publikationen: *Die Naturrechtsdebatte*, Freiburg 1998. *Das Maß des Menschen*, Weilerswist 2003. *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart (im Erscheinen). Editionen: Ernst Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 1998. (Mit H. Kopp-Oberstebrink) Cassirer, *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*, Hamburg 2005. (Mit K. Schiller) *Weltoffener Humanismus*, Bielefeld 2006. (Mit K. C. Köhnke) *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*, Eutin 2006.

Christoph Horn ist Professor für Philosophie an der Universität Bonn. Er beschäftigt sich mit verschiedenen Aspekten der Antiken Philosophie (Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus) ebenso wie mit moderner Moralphilosophie. Publikationen: *Plotin über Sein, Zahl und Einheit*, Stuttgart/Leipzig 1995. *Augustinus*, München 1995. *Antike Lebenskunst*, München 1998. *Politische*

Philosophie, Darmstadt 2003. Grundlegende Güter, Frankfurt a.M. (im Erscheinen). Editionen: Augustinus, *De civitate dei*, Berlin 1997. (Mit Chr. Rapp) Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002. (Mit N. Scarano) Philosophie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 2002. (Mit D. Schönecker) *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Berlin 2006. (Mit C. Mieth u. N. Scarano) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt a.M. 2007.

Clemens Kauffmann ist Ordinarius für Politische Wissenschaft/Politische Philosophie und Ideengeschichte an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der politischen Philosophie der Antike und ihrer Rezeption in der Gegenwart sowie in der interkulturellen Liberalismusforschung. Publikationen: *Ontologie und Handlung: Untersuchungen zu Platons Handlungstheorie*, Freiburg 1993. *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg 1997. *Strauss und Rawls: Das philosophische Dilemma der Politik*, Berlin 2000. *Moderne politische Philosophie*, Baden-Baden (im Erscheinen). *Klassische politische Philosophie*, Baden-Baden (im Erscheinen).

Jürgen Miethke war Professor für Mittlere und Neuere Geschichte an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Er beschäftigt sich vor allem mit der allgemeinen Geschichte des Spätmittelalters, mit Kirchengeschichte, Geschichte der politischen Theorie, Bildungsgeschichte bzw. Universitätsgeschichte. Publikationen (Auswahl): *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969. *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000. *Studieren an mittelalterlichen Universitäten: Chancen und Risiken. Gesammelte Aufsätze*, Leiden-Boston 2004. *Mittelalterliche Politiktheorie, Vier Entwürfe des Hoch- und Spätmittelalters*, Baden-Baden 2006. Editionen und Übersetzungen: (Mit A. Bühler) *Kaiser und Papst im Konflikt*, Düsseldorf 1988. *Wilhelm von Ockham, Texte zur Politischen Theorie, Exzerpte aus dem »Dialogus«*, Stuttgart 1995. (Mit L. Weinrich) *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts*, Bd. I-II, Darmstadt 1995-2002. (Mit Chr. Flüeler) *Politische Schriften des Lupold von Bebenburg*, Hannover 2004 [Editio maior]. (Mit A. Sauter) *Lupold von Bebenburg: De iuribus regni et imperii. Über die Rechte von Kaiser und Reich*, München 2005. (Mit H. Lutzmann u.a.) *Die Rektorbücher der Universität Heidelberg*, Bd. I-II, Heidelberg 1986-2003.

Ada Neschke, geb. Hentschke, war Professorin an den Universitäten Frankfurt, Lille III, Louvain-la Neuve und Lausanne. Publikationen: *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der NOMOI im Gesamtwerk Platons und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1971, ² 2004. *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Con-*

tributions à une archéologie de la culture politique européenne, Vol. 1: Platonisme politique dans l'antiquité, Leuven 1995. Vol. 2: Platonisme politique et junsnaturalisme chrétien, Leuven 2003.

Dominic O'Meara ist Professor für Philosophie an der Universität Freiburg (Schweiz). Seine Forschungsschwerpunkte sind spätantike Philosophie, Geschichte des Platonismus, byzantinische Philosophie. Publikationen: *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989. *Michaelis Pselli Philosophica minora*, Leipzig 1989. *Plotinus: an Introduction to the Enneads*, Oxford 1993. *Plotin Traité 51 (Enn. I, 8)*, Paris 1999. *The Structure of Being and the Search for the Good*, Aldershot 1999. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in late Antiquity*, Oxford 2003. (Mit J. Dillon) *Syrianus On Aristotle's Metaphysics 13 and 14*, London 2006.

Henning Ottmann ist Professor für Politikwissenschaft und für Politische Theorie am Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München; vorher Professuren in Augsburg und Basel. Mitherausgeber der »Zeitschrift für Politik« (bis 2004), des »Jahrbuches für politisches Denken«, der »Basler Studien zur Philosophie« und des »Philosophischen Jahrbuches«. Veröffentlichungen (Auswahl): *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Berlin [u.a.] 1977. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin [u.a.] 1987/1997. (Mit K. Graf Ballestrem) *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts* München [u.a.] 1990. *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart [u.a.] 2000. *Geschichte des politischen Denkens von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*, Bd. I/1, *Die Griechen. Von Homer bis Sokrates*, Stuttgart [u.a.] 2001; Bd. I/2, *Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Stuttgart [u.a.] 2001; Bd. II/1, *Die Römer*, Stuttgart [u.a.] 2002; Bd. II/2, *Das Mittelalter*, Stuttgart [u.a.] 2004; Bd. III/1, *Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Stuttgart [u.a.] 2006. *Platon, Aristoteles und die neoklassische politische Philosophie der Gegenwart*, Baden-Baden 2005.

Ludwig Siep ist Professor für Philosophie an der Universität Münster. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Geschichte der praktischen Philosophie, die Philosophie des Deutschen Idealismus, die allgemeine und angewandte Ethik. Wichtigste Publikationen: *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg i.Br. 1970. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg i.Br. [u.a.] 1979. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992. (Hg.) *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 2005. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M. 2001. *Konkrete Ethik*, Frankfurt a.M. 2004. (Hg. mit Ch. Halbig und M. Quante) *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M. 2004. *John Locke, Zweite Abhandlung über die Regierung (Text und Kommentar, erscheint Dezember 2007)*.

Joachim R. Söder ist Assistent am Lehrstuhl für Antike Philosophie und Praktische Philosophie der Universität Bonn. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der antiken und mittelalterlichen Anthropologie, Ethik und Metaphysik. Ausgewählte Publikationen: Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den *futura contingentia* bei Johannes Duns Scotus, Münster 1998; Von der Ontokosmologie zur Ontologik, in: Philosophisches Jahrbuch 108 (2001), 33-40; Autorität und Argument. Zur Aristoteles-Rezeption im Mittelalter; in: Autor, Authorisation, Authentizität, hrsg. v. Th. Bein u. W. Woesler, Tübingen 2004, 389-396; *Nous thyrathen*. Über Natur und Vernunft im Ausgang von Aristoteles; in: Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter, hg. v. L. Honnefelder u.a., Münster 2005, 375-398.

Personenregister

- Abû Ma'sar 55
Adelard von Bath 55
Aegidius Romanus 77f, 82, 93, 103
Ahrens, Heinrich 303-305, 313
Albertus Magnus 54, 61, 67, 71, 82, 120
Alexander VI. 163
Alexander der Große 25, 31, 44, 70
Alexander von Aphrodisias 44, 47
Almain, Jacques 136, 156
Alphons X. 117
Ammirato, Scipione 220
Ammonios 42, 46
Anaximenes von Lampsakos 32
Andreae, Valentin 226
Andronikos von Rhodos 20
Annas, Julia 35
Antiochos von Askalon 21, 26, 33-35
Antonius, Gottfried 222
Apuleius 248
Arendt, Hannah 272
Arius Didymus 21, 26, 38, 70
Arnim, Hans von 28
Arnisaeus, Henning 218-225
Arumaeus, Dominicus 222
Aubray, John 255
Augustinus 99, 117, 125, 146, 168, 192,
196, 198, 205, 205f, 212, 245f
Augustus 38

Babbitt, Susan 121
Bacon, Francis 271
Bacon, Roger 61, 71
Baeumker, Clemens 53
Bartolus 97
Bataillon, Louis-Jacques 61
Bayle, Pierre 159, 170
Bekker, Immanuel 297
Bellarmin, Robert 233
Berges, Wilhelm 87
Bertelloni, Francisco 62, 89
Bertrand, Olivier 117
Beseler, Georg 301-303
Bianchi, Luca 73
Binder, Karl 135
Bodin, Jean 192-198, 201-215, 219-224,
226-228, 232-235, 238, 246, 291

Boethius 54, 58, 60, 62, 81
Bonitz, Hermann 297
Botero, Giovanni 220, 225, 227
Boureau, Alain 113, 117
Boyer, Jacques 139
Brandis, Christian August 297
Briggs, Charles F. 97
Brucker, Johann Jakob 189, 236
Buber, Martin 273
Burckhardt, Carl J. 138
Burgundio von Pisa 55
Buridan, Johannes 120
Burke, Edmund 190
Burley, Walter 120
Burns, James H. 136

Caesar, Julius 204
Cajetan, Thomas 135
Calvin, Johannes 196
Camerarius, Joachim 180
Camerarius, Johannes 180
Canonhiero 220
Cantoral, Hieronymus Valentinus de 189
Carinthia, Hermann von 55
Caselius, Johann 220
Cassiodor 58, 62, 81
Cassirer, Ernst 259f
Cavendish, William (Duke of
Devonshire) 255
Celaya, Juan de 135
Celtis, Konrad 226
Chalybäus, Heinrich Moritz 305-307,
310, 313
Chamaileon von Herakleia 24
Cheneval, Francis 88
Chiaromonte 225
Christian IV. 223
Christine von Schweden 223
Chrysipp 22f, 28
al-Chwarismi 55
Cicero 26, 32ff, 39, 60, 81, 100, 116,
140f, 192, 199f, 202, 204, 222, 232,
234, 245f, 248, 253, 255
Clapmarius 220
Conring, Hermann 218-220, 223-226,
228

- Constantinus Africanus 54, 58
 Cranz, F. Edward 85
 Cremona, Gerhard von 55
 Crockaert, Petrus 135

 Dante Alighieri 88, 163
 David 43f
 Deckers, Daniel 154
 De la Hera, Alberto 134f
 Demetrios von Phaleron 26
 Demosthenes 204, 234
 Dikaiarch von Messene 21, 26, 31-33
 Diogenes von Sinope 16, 22, 70
 Diogenes Laertius 26, 44, 55
 Dod, Bernard G. 78f
 Dondaine, Hyacinthe F. 61, 85f, 88
 Donne, John 113

 Eichhorn, Karl Friedrich 299
 Elias 43-45
 Epikur 21f
 Erasmus von Rotterdam 135, 138, 218
 Eschmann, Ignatius Theodore 86
 Eubulos 46
 Eudoros von Alexandria 36
 Euklid 55, 261f
 Eustratios von Nikaia 47-50, 62

 al-Fârâbî 56, 67f
 Fenario, Juan de 135
 Ferrarin, Alfredo 278, 285, 288
 Fichte, Immanuel Hermann 305, 307f, 310f, 313
 Fichte, Johann Gottlieb 281, 303, 313
 Flüeler, Christoph 60, 73, 83f
 Foulechat, Denis 117
 Friedrich II. 117

 Galen 55
 Galilei, Galileo 260, 263
 Gauchi, Henri de 94
 Gelenus, Sigismund 223
 al-Ghazzâlî 56
 Gibbons, Edward 282
 Göschen, Johann Friedrich Ludwig 299
 Grabmann, Martin 80, 113
 Gregor von Nazianz 55
 Grignaschi, Mario 121
 Grosseteste, Robert 47-50, 60, 62, 80, 101

 Grotius, Hugo 215, 232-248
 Grundmann, Herbert 113
 Guenée, Bernard 132
 Günther, Owen 220
 Gundissalinus, Dominicus 55, 58f, 74
 Gutschker, Thomas 272f

 Halfwassen, J. 279
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 4, 15, 267, 276-294, 297f, 306, 313
 Heinrich Julius, Herzog zu Braunschweig-Lüneburg 219
 Henricus Aristippus 55, 60
 Herbart, Johann Friedrich 309-311
 Herder, Johann Gottfried 146, 278
 Hergot, Hans 185
 Hernández, Ramón 163
 Herodot 9, 204
 Hertius, Johann Nikolaus 220
 Hierokles 35
 Hieronymus 91
 Hieronymus von Rhodos 24
 Hippodamos 186
 Hobbes, Thomas 1, 141, 189, 196, 205, 209, 212, 215, 219, 221, 235, 244, 252ff, 278, 291, 312
 Höffe, Otfried 3, 260
 Hoffmann-Loerzer, Günter 232f, 244
 Horaz 248
 Horst, Ulrich 154
 Hostiensis 137
 Hugo II. 85
 Hugo III. 85
 Hugo, Victor 119
 Hutten, Ulrich von 226

 Iamblichos 46
 Ibn al-'Abbas, Alî 55
 Ibn Ishaq, Hunain 55
 Ibn Lûqâ, Qustâ 55
 Ibn Rušd 57
 Ibn Sînâ (Avicenna) 56f, 65, 71
 Imbach, Ruedi 88, 114
 Immisch, Otto 47f
 Innozenz IV. 137
 Isensee, Joseph 148
 Isidor von Sevilla 162
 Islip, Adam 112f
 Isokrates 234
 Israeli, Isaak 68

Italos, Johannes 47

Jaeschke, Walter 279

Jakob von Venedig 55, 57

Jakob von Viterbo 93

Jesus Christus 157, 163, 168, 181, 288

Johann vom Felde 220

Johanna von Ostfriesland 223

Johannes von Dacien 83

Johannes von Salisbury 117

Johannes von Sevilla 55

Julian Apostata 46

Julius, Herzog zu Braunschweig-
Lüneburg 219, 223

Kant, Immanuel 199f, 281, 186f, 306,
309f, 312f, 318

Karl I. 139

Karl II. von Anjou 85

Karl V. 112-114, 117, 194

Karl VI. 113

Kersting, Wolfgang 259

Kessler, Eckhard 257

Kilwardby, Robert 59

al-Kindî 56

Klemens VI. 120

Komnena, Anna 47

Krause, Karl Chr. Fr. 303f, 313

Laird, John 255, 259

Lambinus 112

Las Casas, Bartolomé 163, 165

Lefèvre d'Estaples, Jacques 194

Leibniz, Gottfried Wilhelm 310, 313

Leijenhorst, Cees 263

Lejbowicz, Max 114

Le Roy, Louis 112, 195

Limnaeus, Johannes 222

Lipsius, Justus 220

Livius 232

Locke, John 159, 215, 241-243, 248,
271, 291

Löther, Andrea 213

Lohr, Charles 119f

Lombardus, Petrus 135

Lothar III. 226

Lukrez 140, 153, 169

Lusignan, Serge 114f, 119, 126f

Luther, Martin 173, 175-179, 181, 184,
189, 196, 205, 218

Lykon von Alexandria 24

Lykophron 9, 31

Machiavelli, Niccoló 195, 219f, 224f,
227, 233, 273, 283

Maier, Hans 219, 244

Mair, John 135-137, 156

Marsilius von Padua 77f, 97-104, 120,
224

Martianus Rota 195

Martini, Cornelius 220

Marx, Karl 190, 293

Mazarin, Jules 225

McDowell, John 15

McIntyre, Alasdair 4, 15

Melanchthon, Philipp 173-190, 218-220,
226

Menut, Albert D. 113, 118f

Meunier, Francis 114

Michael von Ephesos 42, 46-50

Michelet, Carl Ludwig 288

Moerbeke, Wilhelm von 60f, 80, 84,
91, 112, 118f, 121, 124, 128

Montesquieu, Charles de 226, 271

Monzambano, Severino de 228

Morley, Daniel von 55

Moses von Bergamo 55

Mühlfort, Hermann 175

Müller, Reimar 148

Müntzer, Thomas 175, 185, 188

Naudé, Gabriel 225

Neleus 20

Nussbaum, Martha 4, 10, 12f, 33

Oakeshott, Michael 264

Olympiodoros 43f, 46

O'Rahilly, Alfred 85

Oresme, Nicole 112-131, 194

Paulus 137, 178

Paris, Pierre de 112

Petersen, Peter 218

Petrus Alverniae 84, 120

Phanias von Eresos 24

Platon 23f, 26f, 36, 43-46, 49f, 55, 68,
73, 76, 139, 144, 146, 173, 181, 183f,
194-196, 199f, 202, 209f, 222, 241,
246, 255, 261, 272, 279, 283, 292,
313

Philipp III. 94

Philipp IV. le Bel 94f

- Plotin 46f, 276
 Plutarch 204
 Pohlenz, Max 28
 Polemon 34
 Polybios 32, 38, 207, 222, 283
 Porphyrios 28, 30, 54
 Praxiphanes von Lesbos 24
 Presle, Raoul de 117
 Proklos 42f, 45-47, 49
 Psellos, Michael 47f
 Ptolemaios I. Soter 26
 Ptolemaios II. Philadelphos 26
 Ptolemaios, Klaudios 55, 67f
 Puchta, Georg Friedrich 300-302
 Pufendorf, Samuel von 189, 228

 Quidort, Johannes 93

 Rabelais 119
 Rachelius, Samuel 220
 Ramée, Pierre 196
 Regius 112
 Reinking, Dietrich 222, 226
 Ribadeneira, Pedro de 226
 Riedel, Manfred 258
 Ritter, Joachim 4, 15, 298
 Robert von Neapel 117
 Robertson, George Croom 264
 Robespierres, Maximilien de 289
 Röder, Karl David August 313
 Rosenzweig, Franz 273, 289
 Rousseau, Jean-Jacques 140, 271, 278, 283, 292

 Sareshel, Alfred von 55
 Savigny, Carl Friedrich von 299-302
 Schätzel, Walter 232, 236
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 278, 297
 Schiller, Friedrich 278
 Schlegel, Friedrich 281
 Schleiermacher, Friedrich 298, 308, 313
 Schmitt, Charles 257
 Scholz, Peter 30
 Schütrumpf, Eckart 8, 227
 Scioppio, Gaspare 225
 Scotus, Michael 55, 59
 Seckendorff, Veit Ludwig von 226
 Seneca 39, 138, 232
 Sepúlveda, Ginés de 147, 165
 Settala 225

 Sherman, Claire R. 122f
 Simonides 248
 Simplicios 44
 Sokrates 33, 73, 281, 288
 Sommerville, Johann P. 263
 Sopatros 46
 Sorell, Tom 252, 255
 Spinoza, Baruch 236
 Spragens, Thomas 255, 260f, 263, 266
 Stahl, Friedrich Julius 313
 Stobaios 38, 46
 Straton von Lampsakos 24, 26
 Strauss, Leo 4, 15, 252, 254f, 258, 261-265, 267-270, 272f
 Struve, Tilman 85
 Suárez, Francisco 161, 200, 215, 233, 240-242, 246
 Syrianos 44f, 47

 Tacitus 225-227
 Taylor, Alfred E. 264
 Tempier, Stephan 93
 Themistios 46
 Theophrast 20f, 26ff
 Tholomeo von Lucca 85f, 93
 Thomas von Aquin 1, 61f, 71, 77f, 83-93, 95-97, 99, 103, 120, 124, 135-138, 140, 142, 147, 151, 159f, 168, 198, 236
 Thomasius, Christian 189, 232, 236, 313
 Thomson, S. Harrison 120
 Thukydides 204, 254, 261
 Tileman, Friederich 189
 Tönnies, Ferdinand 256
 Trendelenburg, Friedrich Adolf 297, 309-317
 Troje, Hans Erich 138
 Tugendhat, Ernst 12

 Überweg, Friedrich 315
 Ullmann, Walter 73
 Ulpian 145, 240, 242

 Vérard, Antoine 113
 Vesalius, Andreas 219
 Victorius, Petrus 198, 220
 Visconti, Matteo I. 98
 Vitoria, Francisco de 134-169, 233, 245f
 Voegelin, Eric 272

 Warrender, Howard 264

White, Nicolas 15
 Wiggins, David 15
 Willms, Bernard 252, 258
 Wimmer, Bernd 193, 197
 Wimpfeling, Jakob 226
 Wirth, Johannes Ulrich 305-307, 310,
 313
 Wolfers, Benedikt 254f

Wycliff, John 141, 159, 168
 Xenokrates 46
 Zabarella, Jacopo 219f
 Zeller, Eduard 298
 Zenon von Kition 22, 39
 Zuccolo, Ludovico 225

Sachregister

- Absolutismus 190, 192f, 205, 210f, 214, 218, 221, 224, 226
Akademie 20f, 24, 37, 39, 73, 121
Alleinregierung 9, 92, 156; s.a.
 Regierung und Despotismus
Amt 11f, 14, 21, 27, 91, 92, 94, 114, 213
Ämterbewerbung 13, 27
Ämterdistribution 12, 13
Amtsträger 169, 175
Anerkennungsverhältnis 2, 13, 14, 293
Anthropologie 2, 25, 35, 56, 62, 66, 67, 91, 100, 123, 125-128, 130, 196, 200, 204-205, 214, 221, 237, 241, 244f, 265, 267, 276, 285f, 293, 303-305, 306, 307, 308, 311, 312, 316
Anthropologisierung 298, 303
Antike 1, 8, 22, 24f, 31, 47, 77, 117, 175, 192f, 196, 202, 207, 209, 210f, 232, 253f, 256, 258f, 268, 272f, 276, 278, 279, 282, 290, 293, 313, 315
Aristokratie 16, 32, 38, 44, 155, 156, 157, 188, 203, 221f, 247, 292
Autarkie 68, 89, 148, 162, 198, 240, 242
Autonomie 8, 162, 174, 287

Bauernkriege 173f, 179, 183f; s.a. Krieg
Beistandsvertrag 9; s.a. Vertrag
Besitz 13, 29, 68, 176f, 184f, 201f, 241
Besitzegalitarismus 6
Besitzgleichheit 12
Besitzprinzip 27
Bürger 3f, 6f, 9-14, 16, 22, 27-30, 34, 36-38, 65, 89, 91, 102, 129f, 134, 146, 147f, 151f, 157, 159, 173, 193, 197, 199, 201f, 205, 207f, 210, 212f, 220, 223-225, 227, 235, 237f, 242f, 245f, 247f, 253, 254, 267, 277, 280f, 291
Bürgerfreundschaft 11
Bürgergemeinschaft 4, 192
Bürgerkrieg 211f, 214, 228
Bürgerliche Gesellschaft 267, 277, 284, 288-290; s.a. Gesellschaft
Bürgerrechte 13, 30; s.a. Recht
Bürgertugend 21, 247; s.a. Tugend

Civitas 65f, 77, 88, 92, 95, 100, 102, 124, 135, 153, 244, 245, 246, 284; s.a. Staat

Deliberation 2, 11
Demokratie 9f, 16, 23, 32, 38, 155, 156, 157, 162, 187, 200, 203, 207, 208, 210, 221f, 254f, 272, 292
Despot 7, 154, 237
Despotismus 154, 291
Dihairesis 23
Distribution 13
Distributionsprinzip 9, 10
Dorfgemeinschaft 2, 4, 5, 65; s.a. Gemeinschaft

Egalitarismus 9, 12f, 37, 289
Egalitätsprinzip 10
Eigentum 137, 159, 183-185, 187f, 202, 203, 211, 235, 237, 240f, 245, 284, 312
Eigentumsrecht 137, 145, 158, 168, 234, 312
Einzelstaat 24f, 39, 152, 164, 228, 293; s.a. Staat
Elite 11, 128
Entelechie 92, 95, 280, 283
Epikureer 21, 22, 31
Epistemologie 3, 23, 33, 57
Erziehung 2, 4, 14, 23, 94, 143f, 145, 146f, 157, 168, 173, 184, 242, 248, 291
Essentialismus 2, 3f, 5f
Ethik 5, 15, 33, 43, 47, 48, 58, 59, 62 67, 69, 78, 103, 115, 117, 118, 135, 160, 189, 218, 221, 234-236, 239, 247f, 252, 257, 258, 262, 270, 287f, 298, 303, 304-316; s.a. Moral
Ethisierung 298, 305f, 308
Eudaimonia 4, 15, 48f
Eudämonismus 2, 3-5, 8-10
Eudämonistischer Perfektionismus 10
Eugenik 6
Expertenwissen 2, 11, 23

- Familie 2-5, 22f, 28, 29, 34f, 38, 63, 64, 69, 124, 143, 149, 193, 197, 198, 201-203, 277, 279, 284, 288f, 306, 312
- Föderalstaat 162; s.a. Staat
- Französische Revolution 278, 289, 292; s.a. Revolution
- Freiheit 7, 12f, 91f, 102, 154f, 157, 164, 181f, 200, 202f, 205f, 211, 218, 219, 225, 226, 233, 240, 241, 243, 245, 254f, 272, 276f, 280-282, 284, 285, 287, 299, 302, 308
- Freundschaft 13, 30, 31, 34, 35, 38, 142, 277, 278
- , politische 2, 13f, 30
- Friede 98f, 178-180, 185, 204-206, 212, 214, 224, 235, 246, 256, 291
- Friedensethik 138
- Friedenswahrung 101
- Frühmittelalter 79; s.a. Mittelalter
- Fürst 83, 91, 95, 96, 113, 137, 155, 158, 161-164, 167, 177f, 185, 189, 194, 203, 205, 211f, 214f 221f, 224f 227, 281, 291
- Fürstenstaat 219
- Gegenstandsgerechte Genauigkeit 3, 15
- Geist 39, 64, 268f, 276f, 279f, 283-285, 292, 294, 304, 308
- , absoluter 277, 287, 292, 306
- , objektiver 276-281, 287, 292, 294
- Gemeinschaft 4, 7, 13, 25, 34f, 69, 89f, 121, 128, 140, 143, 150, 152-154, 156, 162, 164, 169, 183-185, 198f, 201, 210, 211, 212, 214, 233, 236f, 240, 242, 247, 256, 290, 293, 299f, 307f, 314-316
- , politische 4, 6, 30, 39, 149, 153f, 161f, 193, 199, 237, 240-242, 244f, 246, 288
- Gemeinwesen 5, 16, 39, 65, 72, 83, 95, 144, 148, 152, 154, 165, 196, 198, 213, 224f, 246, 281, 286, 287
- Gemeinwohl 2, 9, 10, 90, 91, 92, 150, 153, 159, 160f, 178, 179, 184, 220, 221, 280, 283, 289, 291
- Generalismus 24, 25
- Gerechtigkeit 9, 13, 22, 24, 25, 31, 34-37, 90, 141f, 187, 204, 214, 234, 238f, 242f, 246f, 254, 280, 283, 286, 308
- Gerechtigkeitsgrundsatz 2, 12
- Gerechtigkeitslehre 233, 238f, 240, 243
- Gerechtigkeitsregeln 240, 242
- Gerechtigkeitsstandards 5
- Gerechtigkeitsstheorie 233, 241, 243
- Geschichtsteleologie 292, 293
- Gesellschaft 6, 88, 92, 95, 100-102, 128, 142, 144, 148-151, 153, 168, 175, 180, 183f, 209, 256, 267, 278, 280, 281, 282, 289, 298, 304
- Gesellschaftsformen 89f
- Gesellschaftsvertrag 22, 95, 100
- Gesetz 8, 9, 22, 26, 31, 44, 46, 50, 62, 66, 83, 100-103, 123, 129, 135, 149, 151, 155, 158, 160f, 166, 175, 181, 184, 186f, 199f, 204, 206, 209, 210-212, 214, 228, 232, 237, 247, 248, 254, 255, 256, 261, 264, 270, 278, 280, 281, 282f, 284, 287, 289, 290-292, 300, 301, 309, 312, 316
- Gesetzgeber 33, 83, 101f, 184, 186, 210f, 224, 247, 301
- Gesetzgebung 26, 59, 62, 83, 102, 145, 209, 224, 235, 290, 292, 301
- Gewalt 90, 92 101f, 136f, 143, 147, 149-156, 160f, 188, 196-198, 201-204, 206-209, 211-213, 220, 222f, 225, 228, 237, 241, 244, 246f, 253, 277, 282, 288, 292
- Gewaltenteilung 2, 10, 23, 226, 292
- Gewissensmoral 287, 294; s.a. Moral
- Gewohnheitsrecht 176, 186, 213, 300
- Gleichheit 7, 12, 13, 22, 45, 134, 138, 145, 157, 167, 199, 206, 214, 257, 268, 270, 308
- Glück 4-6, 7, 14, 24, 27, 30, 33, 48-50, 68, 198, 203f, 206, 213, 224, 273, 287, 302, 309
- , politisches 48f, 50
- , theoretisches Glück 48f, 50, 68
- Gottesstaat 99; s.a. Staat
- Grundrechte 168, 245; s.a. Recht
- Gut 4, 16, 24, 34, 62, 64, 198-203, 209, 221, 235, 255, 266, 269, 286, 287, 304
- Güter 4, 5, 12f, 33, 38, 63f, 68, 146, 159, 185, 201, 239, 243, 279, 315
- Gütergemeinschaft 173, 181, 183-185; s.a. Gemeinschaft
- Güterverteilung 10

- Hausgemeinschaft 4, 34, 65, 69; s.a. Gemeinschaft
 Hegelianismus 301
 Historisierung 298f
 Historismus 273
 Hochmittelalter 53; s.a. Mittelalter
 Humanismus 138, 193, 195, 217, 219, 254, 264, 267

 Ideal 6, 15, 22-24, 27, 31, 33, 57, 68-71, 184, 194, 235f, 253, 259, 262f, 267-271, 273, 278, 280, 303, 311f
 Idealismus 276, 303
 Idealpolis 12, 22, 16, 22, 184, 241
 Idealstaat 12, 204, 209, 292, 311; s.a. Staat
 Ideologie 8, 127
 Individualethik 21, 22, 23, 62, 66; s.a. Ethik
 Individualismus 184, 259, 278, 281, 287
 Individualrecht 294; s.a. Recht
 Inegalitarismus 13
 Institutionen 11, 13, 21-23, 27, 138, 142, 160, 169, 173, 202, 242, 277f, 280f, 285, 287-290, 299
 Invisible hand 289

 Kantianismus 285
 Kapitalismus 187
 Kommunismus 183-185, 306
 Kommunitarismus 247, 280, 293
 Konsens 152, 155, 161, 201, 163, 200f, 205, 210, 212, 245
 Konservatismus 173, 186f
 Konstitution 150, 174, 188, 252f, 271, 282, 289, 291; s.a. Verfassung
 Konstitutionalismus 192, 200, 210, 214
 Kontextualismus 4, 15, 23, 24, 25, 31
 Kontraktualismus 9, 31, 278
 Konziliarismus 104, 134, 136f, 157
 Kosmopolitismus 22, 24f, 29, 35, 36, 39
 Krieg 8, 147, 158, 162, 164-166, 183, 205f, 224, 235, 237f, 291
 Kultur 2, 24, 28, 32, 54, 68, 130f, 134, 158, 277, 281-283, 287, 291-293, 298, 302
 Kyniker 16, 22, 30, 33
 Kynismus 21f, 30

 Leben
 -, bestes 33, 43, 89, 151
 -, gelingendes 4, 10, 21
 -, glückliches 10, 30
 -, gutes 2, 4, 7, 8, 9, 25, 27, 30, 49, 64, 65f, 100, 124, 141, 148, 199, 221, 240, 242, 259, 287, 290
 -, tugendhaftes 90
 Leibeigenschaft 174, 176, 181f, 183, 188
 Liberalismus 7, 243, 247f, 259, 272
 Lustfreundschaft 13, 31

 Macht 7, 9, 11, 21, 23, 31, 99, 113f, 117, 138, 143, 156, 161, 164, 166, 185, 168, 188, 201f, 204-209, 211f, 235, 241, 244f, 247, 265f, 285, 306, 315
 Machtmonopol 138, 246, 285
 Machtstreben 263f
 Marktgesellschaft 277, 281, 287, 290, 294; s.a. Gesellschaft
 Materialismus 184
 Menschenrechte 8, 159, 169, 241, 244; s.a. Recht
 Menschliche Natur 46, 62f, 66, 69, 70, 73, 139, 180, 258, 267, 286, 293, 305, 308, 311, 314; s.a. Natur
 Metaphysik 3, 43, 56, 71, 79, 87, 135, 151, 219f, 276, 278f, 293, 300, 307, 309, 308-312, 314, 315
 Mischkonstitution 32; s.a. Konstitution
 Mischverfassung 2, 10, 32, 38, 156, 222f, 225f, 228; s.a. Verfassung
 Mittelalter 47, 50, 53, 54-57, 73, 77-79, 83, 84, 93, 99, 103f, 112, 117, 136, 192, 228, 278, 289
 Moderne 96, 103, 188, 193, 252f, 258f, 265, 271-273, 278, 281, 316f
 Monarchie 9, 10, 32, 38, 44, 46, 48, 90, 96, 124f, 134, 154-157, 162, 188, 192f, 195, 202-204, 206, 212, 214, 221f, 225f, 228, 238, 247, 266, 281, 282, 289, 291f
 Monarchomachen 221
 Monismus 2
 Moral 2, 3, 11, 23, 27, 29, 30f, 33, 35, 58, 103, 115, 225, 233, 236, 241f, 253, 259, 265-267, 268, 270f, 272, 279, 281, 287, 309, 313; s.a. Ethik
 Moralität 265, 287
 Moralphilosophie 5, 34, 58, 69, 81, 236, 312
 Nationalökonomie 278, 289

- Nationalstaat 161f; s.a. Staat
 Natur 5, 6, 8, 28, 30, 35, 53, 57, 60, 63, 65f, 89, 100, 123, 125f, 136, 140f, 143-145, 147, 148, 150, 158, 164, 168, 175, 179f, 182, 189, 196, 201, 221, 240-243, 245f, 253, 254, 257, 263f, 267, 269, 271, 277, 280, 283f, 286, 292, 300, 302, 304, 308, 310, 315
 Naturphilosophie 21, 26, 55f, 62, 72, 79, 87, 179, 253, 258, 263, 264
 Naturrecht 2, 8, 22, 31, 145, 151f, 156, 158, 159, 160f, 164, 169, 176, 181, 187, 199, 211f, 215, 219, 222, 234-236, 239f, 241, 246f, 248, 263f, 265, 278, 280f, 286, 292, 297-299, 300, 305, 309, 312f, 316, 317; s.a. Recht
 Naturwissenschaft 55, 57, 60, 136, 258, 259, 261, 303; s.a. Wissenschaft
 Naturzustand, 141, 205, 242
 Neostoizismus 135, 219f, 285
 Neuplatonismus 42-44, 45, 46, 47, 48, 49, 57, 196, 214, 276, 279, 285f
 Neuscholastik 232, 244
 Neuspinozismus 279; s.a. Spinozismus
 Neuthomismus 317; s.a. Thomismus
 Neuzeit 8, 73, 78, 89, 104, 138, 188, 189, 192f, 196, 218, 228, 256, 258f, 272, 276, 278, 280, 281f, 284, 286f, 291f, 293f, 301, 310, 312, 313
 Nominalismus 134, 136, 156
 Nous 9, 33, 101, 276, 278f, 283
 Nutzenfreundschaft 2, 31

 Obrigkeit 173, 175-179, 181, 183-190, 218
 Obrigkeitsstaat 193, 214; s.a. Staat
 Oikeiosis 28-30, 34, 35-37
 Oikeiosis-Konzeption 22, 28-30, 34-37, 38
 Oikos 88, 143, 277, 279, 283, 288f, 293
 Ökonomie 43
 Ökonomik 58, 62, 66, 69
 Oligarchie 9f, 16, 32, 38, 221f, 289

 Papalismus 86, 92f
 Partialismus 24, 25, 30f, 39
 Partikularismus 15, 124, 127
 Paternalismus 7
 Perfektionismus
 -, politischer 2, 4, 6
 Peripatetiker 1, 20, 25f, 30-38, 61
 Peripatos 20f, 24-26, 29, 31-33, 34-37, 38, 39, 72
 Platonismus 2f, 23f, 43, 196, 246, 278, 280, 283, 293
 Polis 2, 4-7, 10-14, 16, 21-23, 25, 30f, 35f, 44, 66, 88-90, 92, 95, 99, 100, 123f, 138, 148, 158f, 162f, 168f, 193, 198, 199, 200-202, 207f, 210, 240, 241, 242, 244, 246, 276, 278, 279-282, 285, 286, 288, 290, 293, 314
 Politie 9-11, 32
 Positivismus 103, 273
 Potestas 101, 137, 143, 149f, 151, 152f, 154-157, 160, 161, 197, 204f, 207-209, 211, 220, 224, 241, 244, 246f
 Praxis 15, 17, 23, 32f, 37, 58, 69, 98, 104, 115, 182-184, 188, 210, 224, 235, 253, 257, 267-269, 280, 313
 -, politische 26
 Privateigentum 3, 6, 13, 32, 184f, 201-203, 278; s.a. Eigentum
 Privatrecht 201, 206, 281f, 289; s.a. Recht

 Rationalität 264
 Recht 8, 11, 25, 31, 81, 88, 96, 99, 103, 134, 138, 143-145, 146, 147, 149, 151-154, 158-160, 163-169, 174, 176f, 183-188, 197f, 200-205, 206, 207-211, 219f, 222, 225, 226, 228, 232-234, 236-241, 243-248, 256, 264f, 271, 276, 281-284, 286f, 289-293, 298-306, 308f, 312f, 315f
 Rechtsgleichheit 12
 Rechtslehre 298, 304, 307
 Rechtsphilosophie 285-288, 292, 293, 298, 303, 312
 Rechtsstaat 200, 210; s.a. Recht
 Rechtstitel 141, 147, 166f
 Rechtsverfassung 293; s.a. Verfassung
 Rechtswissenschaft 59, 176, 192, 196, 240, 254, 301; s.a. Wissenschaft
 Redefreiheit 165; s.a. Freiheit
 Reformation 173, 205, 218, 226, 283
 Regierung 7, 10, 14, 27, 92, 136, 150, 155-157, 161f, 179, 182, 198, 201, 205f, 208, 210, 213, 220, 221f, 224, 238, 243, 256, 292
 Regierungsform 14, 122, 152f, 156, 175, 203

- Regierungsgewalt 136, 149, 150, 152, 188, 197f, 201-204, 206f, 225, 237, 244, 247, 253
- Regnum 87-90, 93, 95f, 99, 113-115, 117, 130, 156
- Religionskrieg 192, 214; s.a. Krieg
- Republik 32, 137, 193, 199, 205, 211, 227, 241, 245, 272, 289
- Republikanismus 157, 174, 192f, 195, 199, 200, 206, 210, 214, 240
- Res publica 149f, 152, 155-157, 161f, 197, 199f, 200-203, 245
- Revolution 32, 73, 188, 271, 278
- Römisches Recht 97, 186f, 188, 196, 203, 209, 228, 232, 257, 300-302; s.a. Recht
- Sacerdotium 113-115, 130
- Scholastik 77, 78-80, 120, 121, 180, 257, 270
- Sittlichkeit 96, 100, 140, 227, 241, 277, 279, 282, 284-288, 304, 306, 309, 312f, 315
- Sklaverei 2, 7f, 23, 64, 134, 138, 142f, 144, 145-147, 157, 158, 167, 168, 169, 181-183, 187
- Souverän 194, 196f, 203, 205f, 209, 211-214, 220f, 223, 224, 228, 234, 267, 292f
- Souveränität 162, 194, 197f, 200f, 206-213, 215, 219, 222f, 226-228, 244, 246, 279, 282, 291, 294
- Souveränitätsbegriff 203, 213, 292, 293
- Souveränitätslehre 196, 208, 218, 220-223, 225-258, 233
- Souveränitätsrechte 202, 205, 207f, 213; s.a. Recht
- Souveränitätstheorie 222f, 265, 292
- Sozialismus 306
- Spätantike 21, 23, 42, 43, 45, 48f, 54, 209, 277, 279; s.a. Antike
- Spätmittelalter 77, 78, 96, 97; s.a. Mittelalter
- Spätscholastik 134, 136f, 229, 232f, 240; s.a. Scholastik
- Spinozismus 294
- Staat 3-14, 17, 22f, 25, 27, 29, 31f, 34, 39, 44, 46, 88, 89f, 92, 96, 99, 102, 125, 134, 136, 138, 141, 143, 148, 150, 151, 153, 155, 159, 161-168, 180, 184, 186, 188f, 193f, 196-198, 201-214, 221, 223-226, 234f, 237, 238, 249-248, 253, 254, 260, 266, 273, 277, 280-289, 291, 292-294, 298, 312, 315
- Staatenbund 228, 293
- Staatsbildung 92, 99, 100, 189, 200, 221, 248
- Staatsdefinition 197, 201-203, 206, 211, 244, 246
- Staatsformen 2, 8, 9f, 16, 152f, 183, 193, 203f, 207f, 210f, 221f, 224, 228, 248, 254, 292
- Staatsgewalt 197, 199, 204, 237, 244, 247, 288; s.a. Gewalt
- Staatslegitimation 2, 4
- Staatslehre 197, 211, 214, 243, 245, 306
- Staatsmacht 209, 211, 213f, 246
- Staatsmann 9, 200, 227
- Staatsphilosophie 26, 136, 148, 234, 277
- Staatsraisonlehre 220f, 224f, 227
- Staatsräson 189, 218-221, 224-227
- Staatssschatz 201
- Staatstheorie 5, 73, 188, 196, 205, 233, 237, 241, 243, 247f
- Staatsverfassung 12, 15f, 21; s.a. Verfassung
- Staatsvertrag 153, 282; s.a. Vertrag
- Staatsvolk 157, 200f, 206, 213; s.a. Volk
- Staatswesen 95, 99, 106, 106, 211
- Staatszwecke 11, 14, 248, 262, 283, 290
- Stadtstaat 92, 102; s.a. polis
- Ständestaat 283
- Steuer 124, 189, 224f, 235
- Steuerfreiheit 171; s.a. Freiheit
- Stoa 21, 22, 29, 30, 34-39, 138, 141, 145, 148, 169
- Stoizismus 135, 138, 293
- Studium 113, 115, 117, 130
- Subjektivismus 278, 281
- Subsidiarität 5, 272
- Summierungstheorie 11
- Teleologie 201, 271, 284, 287, 283, 311f, 315f
- Telos 280, 287, 290, 292
- Territorialstaat 88, 148, 179, 188f, 193, 202, 227; s.a. Staat
- Theokratie 6
- Thomismus 134, 135, 138, 195, 220
- Timokratie 16
- Tugend 11, 14, 27, 33, 36, 58, 90, 128-

- 130, 142, 147, 182, 204f, 224, 239, 242f, 254, 265f, 268f, 276, 277, 278, 279, 283, 284, 288, 289, 290f, 315f
- , politische 2, 11, 48, 49
- , praktische 2, 4, 12, 43, 45, 48
- , theoretische 4, 43, 45, 48, 49
- Tugenderwerb 4, 12
- Tugenderziehung 2, 14
- Tugendfreundschaft 31
- Tugendlehre 49, 269
- Tyrannis 9, 16, 92, 166, 175, 204, 209, 211, 221, 225, 227, 233, 254
- Tyrann 209, 211, 227, 291
- Ungerechtigkeit 90, 149, 195, 209
- Universalismus 12, 24, 25, 30, 35, 36f, 39, 58, 291, 293
- Universalstaat 29; s.a. Staat
- Untertan 90-92, 96, 154, 155, 157, 161, 166, 176, 178, 181f, 192, 194, 197, 203f, 206, 209, 212-214, 220, 223, 225, 238, 267
- Utopie 27, 226
- Verfassung 2, 8-12, 16, 23-25, 27, 32, 38, 44-46, 48f, 79, 99, 134, 153f, 154, 156, 193f, 199f, 203, 208, 211, 220f, 223, 226, 228, 238, 277, 280-282, 284f, 289, 291f
- Verfassungsformen 2, 9, 13, 44, 163, 175, 179, 188, 227, 283
- Verfassungsgeschichte 292
- Verfassungsrahmen 95
- Verfassungsschema 9
- Verfassungsstaat 12, 15f, 21, 284; s.a. Staat
- Verfassungstabilität 2, 11, 16
- Verfassungstheorie 32, 223
- Verfassungswandel 2, 16
- Vergemeinschaftung 142, 236, 242; s.a. Gemeinschaft
- Vergesellschaftung 88, 91, 92, 99, 121, 256, 290; s.a. Gesellschaft
- Vernunft 4f, 9, 29, 36, 38, 43, 49, 58f, 63f, 71, 90f, 101, 129, 130, 135, 140, 142f, 160, 165-167, 186, 204, 209f, 224, 239, 241, 248, 259f, 267-272, 279, 280f, 283-285, 286, 289, 291-293, 308, 314
- Vernunftnatur 100, 286, 293
- Vernunftrecht 293; s.a. Recht
- Vernunftregel 268
- Vernunftseele 67
- Vernunftstaat 290; s.a. Staat
- Vernunftwesen 29, 68, 310
- Vertrag 221, 234, 237, 244, 247f, 256, 280, 293
- Vertragsfreiheit 281
- Vertragslehre 215
- Vertragsmodell, 232, 238, 241
- Vertragstheorie 31, 152f, 200, 215, 232, 233f, 241, 244, 280, 281, 286
- Vertragsverhältnis 288
- Verwaltungsstaat 202; s.a. Staat
- Volk 10, 38, 72, 129f, 136, 154, 181, 194, 200-202, 208, 210-212, 215, 221, 224, 237, 244, 246, 257, 278, 280, 299-303
- Völkerrecht 158, 160, 162, 169, 232, 238; s.a. Staat
- Volksgeist 279
- Volksherrschaft 9, 136, 156, 221, 247
- Volkssouveränität 104, 156, 221, 244, 280, 282, 291, 293; s.a. Souveränität
- Volkversammlung 208, 225
- Volonté générale 271, 279, 292
- Weltgemeinschaft 161f, 168f; s.a. Gemeinschaft
- Weltstaat 25, 162; s.a. Staat
- Widerstandsrecht 159, 215, 221, 237, 238, 291; s.a. Recht
- Wissenschaft 15, 43, 45, 54, 56-59, 62, 71, 80-83, 87, 116f, 123, 129, 174, 188f, 235f, 253, 259, 261f, 268f 301, 304f, 306, 307f, 310-313
- , politische 71, 127, 219, 223, 254, 259f, 262, 266-270, 298
- Wissenschaftstheorie 15, 253, 311
- Wohlfahrtsstaatlichkeit 32, 27
- Zoon politikon 2, 5, 25, 35, 91, 100, 125f, 149, 221, 254, 2