

# „Sklaven von Natur aus“? Die *servitus* bei Thomas von Aquin

KATHARINA PULTAR

ὅτι μὲν τοίνυν εἰσι φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν ....<sup>1</sup>

„Dass also ein Teil der Menschen durch die Natur selbst zu freien Leuten und ein anderer zu Sklaven bestimmt ist ..., ist hiermit bewiesen.“<sup>2</sup>

... *hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem: sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I Polit. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo.*<sup>3</sup>

„Daß dieser Mensch eher Sklave ist als ein anderer, hat, in sich betrachtet, keinen natürlichen Grund, sondern besteht nur auf Grund einer sich ergebenden Nützlichkeit, insoweit es diesem zukommt, von einem weiseren gelenkt zu werden, und jenem, daß ihm von einem solchen geholfen werde (Aristoteles). So ist die Knechtschaft [Sklaverei, K. P.] (*servitus*), die zu dem Völkerrecht gehört, naturgegeben in der zweiten Weise, nicht in der ersten.“<sup>4</sup>

## 1. Natürliche Freiheit und Gleichheit für alle?

Gibt es „Sklaven von Natur aus“? Während der griechische Philosoph Aristoteles (384-322 v. Chr.) diese Frage in seiner *Politik* mit Ja beantwortet,<sup>5</sup> tut sich der Dominikaner Thomas von Aquin (1225-1274) mit einer klaren Entscheidung schwer: Wird unter dem Begriff „Natur“ dasjenige verstanden, das dem Menschen unverfügbar vorgegeben ist,<sup>6</sup> so hieße eine Bejahung der

<sup>1</sup> Aristoteles, *Politik* 1, 5, 1255a 1f. (Ross 9).

<sup>2</sup> Übersetzung: SUSEMIHL 54.

<sup>3</sup> *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 ad 2 (Ed. Leonina, Tom. 9, 6).

<sup>4</sup> DThA, Bd. 18, 13.

<sup>5</sup> Vgl. Anm. 1 sowie z. B. Aristoteles, *Politik* 1, 4, 1254a 14f.; 1, 5, 1254b 19-21.

<sup>6</sup> Schon bei Aristoteles hat der Begriff „Natur“ (φύσις) viele Bedeutungen. Einige davon führt der Philosoph in *Metaphysik* 5, 4 (1014b 16-1015a 19) an, ohne dass die Liste der möglichen Verwendungsweisen damit abgeschlossen oder der Begriff φύσις dadurch exakt definiert wäre. Zum Naturbegriff bei Aristoteles vgl. ALTHOFF (2005) 455-462. Spricht Thomas von Aquin von *natura*, so versteht er darunter in der Regel das unverfügbar Vorgegebene im Gegensatz zu dem, was dem menschlichen Belieben freisteht. In dieser Weise spricht auch Aristoteles in der durch Thomas kommentierten *Hermeneutik* (2, 16a 26-28) von dem Gegensatzpaar φύσει („von Natur aus“) und κατὰ συνθήκην („gemäß einer Übereinkunft“) im Zusammenhang mit den Sprachzeichen: „Von Natur aus“ ist „Jollenkreuzer“ kein Namenwort (ὄνομα), sondern bloß eine Aneinanderreihung von Einzellaute. Erst durch die Konvention, mit „Jollenkreuzer“ eine bestimmte Art von Schiffen zu bezeichnen, wird „Jollenkreuzer“ zu

Frage, dass es Menschen gibt, die von vornherein zur Freiheit bestimmt sind, während für andere ein Leben in Unfreiheit vorgesehen ist. Dann aber wäre eine ursprüngliche Gleichheit aller Menschen ausgeschlossen. Gott selbst hätte die Menschen als Ungleiche, als Freie und Unfreie geschaffen – eine Implikation, der Thomas vor dem Hintergrund eines christlich-egalitären Menschenbildes nicht zustimmen kann. Mehrfach betont Thomas daher in seinem Werk die natürliche Gleichheit aller Menschen.<sup>7</sup>

Allerdings verneint Thomas die Frage nach der Sklaverei von Natur aus auch nicht schlechthin; anders als Augustinus (354-430) und andere Theologen führt er die Sklaverei nicht einzig und allein auf die Sünde des Menschen zurück.<sup>8</sup> Augustinus schreibt in *De civitate Dei*:

*Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt, ut etiam sic insinuaret Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigat meritum peccatorum. ... Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis ....*<sup>9</sup>

„Vernünftig und nach seinem Ebenbild erschaffen, sollte der Mensch nur über die vernunftlosen Geschöpfe herrschen, also nicht Mensch über Mensch, sondern Mensch über Tier. Daher wurden die ersten Gerechten mehr zu Hirten über Vieh als zu Königen über Menschen eingesetzt, und auch dadurch gab Gott zu verstehen, was die Naturordnung der Schöpfung fordert und was verdiente Folge der Sünde ist. ... Doch ist von Natur, wie Gott den Menschen anfangs schuf, niemand eines Menschen ... Knecht [Sklave, K. P.]“<sup>10</sup>

Nach dem sich in den ersten Jahrhunderten entwickelnden christlichen Verständnis ist der Mensch durch die Ursünde Adams und Evas von Gott abgefallen.<sup>11</sup> Die Folge des Abfalls ist nach Augustinus die Korruption der „Natur“, in der Gott den Menschen einst erschaffen hat; die durch die Schöpfung bedingte Naturordnung ist durch die Sünde gestört, die Sklaverei als ein Ausdruck dieser Störung widerspricht klar der „Natur“. Das augustinisch

---

einem sprachlichen Symbol und damit zu einem Namenwort. Sämtliche Benennungen für Dinge sind dem menschlichen Belieben anheim gestellt, keine besteht „von Natur aus“, weshalb der „Jollenkreuzer“ etwa in anderen Sprachen auch mit einem anderen Sprachzeichen bezeichnet werden kann. Zu Bekanntheitsgrad und Verbreitung der *Hermeneutik* im arabischen und lateinischen Mittelalter vgl. WEIDEMANN (2014) 74-85.

<sup>7</sup> So in *S. Th.* I, q. 109 a. 2 ad 3 (Ed. Leonina, Tom. 5, 507): ... *Daemones non sunt aequales secundum naturam: unde in eis est naturalis praelatio. Quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. ...*; *S. Th.* II-II, q. 104 a. 5 co. (Ed. Leonina, Tom. 9, 390): *In quibus tamen etiam, secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares ...*

<sup>8</sup> Zur Sklaverei bei Augustinus vgl. z. B. KLEIN (1988); CORCORAN (1985).

<sup>9</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 19, 15 (DOMBART/ KALB 682). Erst seit der Strafe Noachs für die Sünde seines Sohnes Ham gibt es nach Augustinus Sklaverei unter den Menschen (vgl. ebd.).

<sup>10</sup> Übersetzung: THIMME 557f.

<sup>11</sup> Gen 3.

geprägte Schema von Urzustand und Sündenfall bildet ein Paradigma, vor dessen Hintergrund auch Thomas das Auftreten der *servitus* unter den Menschen zu erklären sucht. Daneben aber steht für den Aquinaten noch ein weiteres Paradigma, das auf Aristoteles zurückgeht: Der Mensch ist von Natur aus ein auf Gemeinschaft hin angelegtes Lebewesen (φύσει πολιτικὸν ζῷον).<sup>12</sup> Als „soziales Lebewesen“ (*animal sociale*) ist es dem Menschen „natürlich“, mit seinen Mitmenschen in einer Gesellschaft zusammenzuleben, die sich Thomas wie Aristoteles nicht anders als durch hierarchische Strukturen geordnet vorstellen kann. Dann aber sind auch Herrschaftsverhältnisse unter den Menschen „natürlich“. Die Herrschaft eines Menschen über einen anderen Menschen, selbst in der Form der *servitus*, kann Thomas vor diesem Hintergrund mit dem gegenseitigen Nutzen für den Herrschenden wie für den Beherrschten rechtfertigen: Sie ist „natürlich“, da sie sich mithilfe der Vernunft aus der „sozialen Natur“ des Menschen ableiten lässt.

Zum augustinischen und aristotelischen Erklärungsmodell der *servitus* tritt bei Thomas schließlich noch die römische Rechtstradition hinzu, welche die *servitus* dem in seinem Verhältnis zum Naturrecht (*ius naturale*) und positiven Recht (*ius positivum*) problematischen Völkerrecht (*ius gentium*) zuschlägt und den Stand des Kindes von der Freiheit oder Unfreiheit der Mutter abhängig macht.<sup>13</sup>

Bemüht Thomas nur eines der genannten Paradigmen, so sind seine Aussagen zur *servitus* in sich jeweils weitgehend kohärent. Überlagern sich die Paradigmen jedoch, so kommt es unausweichlich zu Spannungen: Eine Integration der elitären aristotelischen Anthropologie und Ethik in ein egalitäres christliches Menschenbild gelingt nicht reibungslos und überhaupt nur unter der Voraussetzung, dass der Begriff „Natur“ im Sinne des unverfügbaren Vorgegebenen von Thomas nicht streng univok verstanden wird: Die ursprüngliche „Natur“ des Menschen ist nicht dieselbe wie dessen korrumpierte „Natur“ unter den Bedingungen des Sündenfalls. Andernfalls ist nicht einsichtig, dass Thomas mit ein und demselben Dictum der sozialen Natur des Menschen gleichzeitig im Kontext von Recht und Gesetz die *servitus* und im Kontext von Urzustand und Sündenfall ausschließlich die Herrschaft Freier über Freie begründet, wohingegen die *servitus* Folge der Sünde sei. Dem Nichtchristen Aristoteles, den Thomas wertschätzend stets „den Philosophen“ (*philosophus*) nennt, hat sich ein solches Problem nicht gestellt.

Nimmt man alle Stellen zusammen, an denen Thomas sich zur *servitus* äußert, so lassen sich diese aufgrund der genannten divergierenden Traditio-

<sup>12</sup> Aristoteles, *Politik* 1, 2, 1253a 2f. und öfter.

<sup>13</sup> Zur zeitlichen wie räumlichen Koinzidenz der Erneuerung der Sklaverei im 12. Jahrhundert und der Wiederentdeckung des römischen Rechts, in dem das Sklavenrecht einen prominenten Rang einnimmt, vgl. RUFNER (2006).

nen und Paradigmen insgesamt nicht zu einer einheitlichen *servitus*-Theorie verbinden.<sup>14</sup> An einer solchen scheint der Aquinate jedoch auch kein wirkliches Interesse gehabt zu haben: An keiner Stelle seines Gesamtwerkes wird die *servitus* an sich systematisch behandelt. Es gibt keinen Traktat *De servitute* und keinen Ort, an dem Thomas definiert, wen er mit *servus* und was mit *servitus* eigentlich inhaltlich genau meint. Spricht Thomas über die *servitus*, so stets im Zusammenhang mit einer anderen Hauptfrage, einem anderen eigentlichen Interesse.

Anliegen des Aufsatzes ist es, exemplarisch anhand von vier Fragekomplexen Aussagen des Aquinaten zur *servitus* daraufhin zu untersuchen, auf welche Paradigmen und Begründungsmuster er in welchem Kontext jeweils zurückgreift, wo es zu Überlagerungen kommt und wie er mit dadurch auftretenden Spannungen umgeht. Diese Komplexe, innerhalb derer Thomas jeweils weitgehend kohärent über die *servitus* spricht, sind: (1) Urzustand und Sündenfall; (2) Recht und Gesetz; (3) Die Herrschaft Ungläubiger über Gläubige und umgekehrt; (4) Sakramententheologische und -rechtliche Überlegungen. Die Auswahl der Komplexe bedingt dabei auch die Auswahl der herangezogenen Quellen: den zwischen 1252 und 1256 abgefassten Kommentar (= *Super Sent.*) des Aquinaten zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (veröffentlicht 1155-1158)<sup>15</sup> sowie die unvollendet gebliebene *Summa Theologiae* (= *S. Th.*), die Thomas in mehreren Etappen innerhalb der letzten Jahre seines Lebens (1265-1273) geschrieben hat.<sup>16</sup> In diesen Werken, bei denen es sich jeweils um systematische Gesamtdarstellungen der Theologie handelt, bespricht Thomas die genannten Fragekomplexe am ausführlichsten. Andere Stellen, an denen der Aquinate die Begriffe *servus* beziehungsweise *servitus* erwähnt und die sich mithilfe des online frei zugänglichen Index Thomisticus leicht ausmachen lassen, haben sich für diesen Aufsatz als weniger ergiebig erwiesen.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Dass Thomas von Aquin keine einheitliche *servitus*-Theorie entwickelt hat, bemerkt auch FLÜELER (1991) 285. FLÜELER (1992) 72 schreibt: „... Die Theorie der *servitus* [blieb] bei Thomas recht unklar. Wer eigentlich dieser *servus* sei, wird von Thomas nirgends gesagt. Es handelt sich dabei, wie bei den Artisten, um ein abstraktes Argumentieren, das nicht fähig ist, die Theorie auf eine bestimmte Praxis zu beziehen. Vor allem aber gelang es Thomas insgesamt nicht, eine einheitliche Theorie zu schaffen. Im gleichen Werk rechtfertigte Thomas einmal die *servitus* mit der Sünde, dann mit der Nützlichkeit; eine biologische Erklärung der *servitus* stand neben einem Sündenmodell, das sich auf den freien Willen des Menschen abstützte.“

<sup>15</sup> Zu den Sentenzen des Petrus Lombardus sowie zu dem durch Thomas verfassten Kommentar vgl. TORRELL (1995) 60-66; 346f.

<sup>16</sup> Vgl. TORRELL (1995) 160-176; 347f.

<sup>17</sup> FLÜELER (1991) 295 listet eine Reihe an Belegstellen innerhalb der *Summa Theologiae*. Der Index Thomisticus findet sich unter <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age> (zuletzt abgerufen am 18.06.2015).

## 2. Zur Terminologie – Wer ist *servus*, was ist *servitus*?

Bevor sich der Aufsatz den genannten Fragekomplexen zuwendet, sind zunächst ein paar kurze Bemerkungen zu der von Thomas verwendeten Terminologie zu machen.

Es ist unklar, wen beziehungsweise was Thomas im Einzelnen meint, wenn er von *servus* und *servitus* spricht.<sup>18</sup> Formal betrachtet ist für ihn *servus* das Gegenstück zu *liber* einerseits und *dominus* andererseits.<sup>19</sup> Wer *servus* ist, steht zunächst ganz allgemein in einem persönlichen Abhängigkeitsverhältnis: Im Unterschied zu einem Freien ist er nicht um seiner selbst willen (*causa sui*), sondern um eines anderen Menschen willen (*alterius causa*);<sup>20</sup> er gehört nicht sich selbst, was bedeutet, dass er auf einen anderen Menschen als Ziel hin ausgerichtet ist und zu dessen Vorteil und Nutzen dient.

Von dieser persönlichen Freiheit muss bei Thomas die wirkliche Freiheit des Menschen unterschieden werden: Der Mensch als solcher ist durch die

<sup>18</sup> Was im Folgenden in Kap. 2 zum Begriff des *servus* gesagt wird, gilt auch für dessen weibliches Pendant *ancilla*. Der Begriff *mancipium* beziehungsweise *mancipia* begegnet bei Thomas lediglich in Zitaten: *Catena in Mt.*, cap. 26 l. 4; *Catena in Lc.*, cap. 12 l. 2; *Catena in Lc.*, cap. 22 l. 14. Nach IRSIGLER (2011) 68-71 wird der Begriff seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr verwendet und bezeichnet bereits seit dem 8. Jahrhundert nur noch in Ausnahmefällen Sklaven. Zur Frage, wer im 13. Jahrhundert außerhalb von Thomas' Werk als *servus* bezeichnet wird sowie zur sozialen und rechtlichen Situation der freien und unfreien Bauern vgl. STENGEL (2011) 120f. und die dort angegebene Literatur.

<sup>19</sup> Vgl. SCHÜTZ (2006), Art. *servus*.

<sup>20</sup> Vgl. die Belegstellen bei SCHÜTZ (2006), Art. *servus*, die den genannten Sachverhalt in verschiedenen Formulierungen zum Ausdruck bringen, sowie FLÜELER (1991) 300f., der weitere Belegstellen auflistet. Diese Charakterisierung des *servus* im Gegensatz zum freien Menschen (*liber*) stammt, wie FLÜELER (2003) 74; FLÜELER (1991) 300 zeigt, aus Aristoteles' *Metaphysik* 1, 2, 982b 26f. (CHRIST 12.14; BONITZ 13.15), wo es allerdings eigentlich nicht um freie Menschen und Sklaven geht, sondern um die erste Wissenschaft, die um ihrer selbst willen gesucht wird: ... ἄλλ' ὡςπερ ἄνθρωπος φαμεν ἐλεύθερος ὁ ἑαυτοῦ ἔνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὕτη, μόνη ἐλευθέρα οὕσα τῶν ἐπιστημῶν .... („... sondern, wie wir den Menschen frei nennen, der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist, so [suchen wir] auch diese Wissenschaft als allein unter allen freie ...“) Die Thomas vorliegende, lateinische Fassung lautet nach FLÜELER (1991) 300: *Sed ut, dicimus, homo liber, qui suimet, et non alterius causa est, sic et haec sola libera est scientiarum.*

Diese Formalbestimmung des *servus* entspricht auch dem römischen Recht; vgl. hierzu z. B. *Dig.* 1, 5, 4 (MOMMSEN/ KRÜGER u. a. 118): *Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur.* („Die Freiheit ist die natürliche Fähigkeit, das zu tun, was einem jeden zu tun beliebt, sofern man daran nicht durch Gewalt oder das Recht gehindert wird.“); *Dig.* 1, 6, 1 (ebd. 123): ... *in potestate sunt servi dominorum ... et quodcumque per servum acquiritur, id domino acquiritur.* („In der Gewalt ihrer Eigentümer stehen ... die Sklaven ...; und was immer durch einen Sklaven erworben wird, das wird seinem Eigentümer erworben.“).

Schöpfung auf Gott als sein Letztziel hin ausgerichtet.<sup>21</sup> Damit kann er, im Unterschied zu Gott, nie *causa sui* im absoluten Sinne sein, sondern nur insofern, als er Gott als sein Ziel bejahen oder eben ablehnen kann. Dieses Vermögen unterscheidet den Menschen von den vernunftlosen Geschöpfen und gründet in seiner Gottebenbildlichkeit.<sup>22</sup> Lehnt aber der Mensch Gott als sein Letztziel ab, um im Sinne Gottes *causa sui* zu sein, so lehnt der Mensch zugleich den Grund seiner Freiheit und damit diese selbst ab. Wirklich frei ist der Mensch gerade in der Bejahung von Gott als seinem Ziel. Da damit auch dem persönlich freien Menschen, wenn er wirklich frei sein will, sein Ziel letztlich vorgegeben ist, ist auch jeder Mensch gewissermaßen „Sklave Gottes“ (*servus Dei*).<sup>23</sup> Wirkliche Freiheit besteht in der Konsequenz gerade in diesem „Sklavenverhältnis“.<sup>24</sup> Auf den einzelnen Menschen bezogen bedingen wirkliche und persönliche Freiheit einander nicht notwendig: Wer persönlich frei ist, kann wirklich unfrei sein, indem er Gott als sein Ziel ablehnt. Und wer wirklich frei ist, kann persönlich unfrei sein, indem er außer auf Gott zusätzlich auf einen anderen Menschen als sein Ziel hingeeordnet ist.

Aus dieser formalen Bestimmung des *servus* lässt sich nicht ableiten, ob Thomas, wenn er von *servus* und *servitus* im Sinne der persönlichen Unfreiheit spricht, welche in diesem Aufsatz interessiert, inhaltlich an Sklaven im antiken Sinne, an unfreie Bauern, nichtchristliche Kriegsgefangene seiner Zeit oder andere Personengruppen denkt;<sup>25</sup> vielmehr handelt es sich bei *servus* und den damit verwandten Ableitungen um eine Art „Sammelbegriff“.<sup>26</sup>

Wie viel Thomas tatsächlich über die antike Sklaverei und deren Umstände wusste oder was er persönlich von der Sklaverei hielt, die zu seinen

<sup>21</sup> Vgl. z. B. *S. Th.* I-II, q. 1 a. 8 co. (Ed. Leonina, Tom. 6, 16): ... *Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum.*

<sup>22</sup> Auch die vernunftlosen Geschöpfe sind auf Gott als Ziel hin ausgerichtet (vgl. *S. Th.* I-II, q. 1 a. 8 co.), allerdings können sie sich, anders als der Mensch, nicht willentlich in ein Verhältnis zu dieser Ausrichtung setzen.

<sup>23</sup> Zur Verwendung des Begriffs *servus Dei* und anderer Termini zur Bezeichnung christlicher Kleriker in der Antike vgl. GRIESER (1997) 200-205.

<sup>24</sup> Aus dem Gott jedoch, anders als der menschliche Herr, keinen persönlichen Nutzen zieht, da er in sich glücklich ist und sich selbst genügt. Vgl. *S. Th.* I, q. 26 a. 1 co.

<sup>25</sup> Nur an wenigen Stellen kann überlegt werden, ob Thomas beziehungsweise einer seiner (literarischen) Gegner doch an eine bestimmte Personengruppe seiner Zeit denkt, so etwa in *S. Th.* II-II, q. 10 a. 9 arg. 3 sowie q. 10 a. 10 co. (vgl. Kap. 5). Vgl. auch FLÜELER (1991) 303.

<sup>26</sup> FLÜELER (1991) 302 überlegt, ob „Thomas die mittelalterliche Sklaverei von den milderen Formen der Unfreiheit begrifflich zu trennen versuchte“, indem Thomas in der *Summa Theologiae* vom *servus secundum quid* beziehungsweise *servus de corpore* spreche, im *Politikkommentar* hingegen vom *servus simpliciter*. Allerdings bestimmt Thomas den Begriff *servus* in der *Summa Theologiae* und anderswo nicht durchgängig näher durch Zusätze, sondern spricht meist einfach nur von *servus* beziehungsweise *servitus*.

Lebzeiten im Mittelmeerraum praktiziert wurde,<sup>27</sup> ist für die hier verhandelte Frage im Grunde unerheblich, da die Sklaverei an sich nie das eigentliche Frageinteresse im Werk des Aquinaten darstellt. *Servus* und *servitus* sind formale, abstrakte Begriffe, die in unterschiedlichem Kontext begegnen und vor allem deshalb Beachtung durch Thomas finden müssen, da die von ihm herangezogenen Autoritäten mit ihnen argumentieren. Eine inhaltlich näher gefüllte Definition für *servus* und *servitus* bietet Thomas nicht an.

Einen eigenen Begriff für Sklaven im antiken Sinne verwendet Thomas nicht. Zwar spricht er im Kommentar zur *Politik* des Aristoteles von *despotes* anstelle von *dominus*, um einen Herrn über Sklaven zu bezeichnen, sowie von *despotica* anstelle von *dominium* oder *praelatio* für die Herrschaft des Herrn über seinen Sklaven,<sup>28</sup> für den Sklaven selbst oder die Sklaverei aber übernimmt er keine griechischen Begrifflichkeiten, sondern spricht auch hier von *servus* und *servitus*. Dieser Befund kann zum einen darauf zurückgeführt werden, dass das aus dem Griechischen abgeleitete, lateinische Fremdwort *dulia* bereits vor Thomas und auch bei ihm selbst einen Bedeutungswandel erfahren hat und nun vor allem die Tugend der Ehrung gegenüber einem (heiligen) Menschen bezeichnet.<sup>29</sup> Zum anderen kann die Tatsache, dass Thomas selbst im *Politikkommentar* begrifflich nicht zwischen antiken Sklaven und anderen Gruppen von Unfreien unterscheidet,<sup>30</sup> auch als weiterer Hinweis darauf verstanden werden, dass eine solche Differenzierung für ihn gar nicht von Bedeutung war. Die Begriffe *despotes* und *despotica* nutzt Thomas lediglich deshalb, um terminologisch möglichst nah an der aristotelischen Vorlage zu bleiben.

### 3. Urzustand und Sündenfall: Die *servitus* als Sündenstrafe

Sowohl im *Sentenzenkommentar* als auch in der *Summa Theologiae* fragt Thomas, ob im Stand der Unschuld Menschen über andere Menschen eine Herrschaftsstellung innegehabt haben. Die Frage ist jeweils hypothetisch zu

<sup>27</sup> Vgl. LUZZATI (1995) 1983; FLÜELER (1992) 54; 84f. STENGEL (2011) 123 führt aus, Thomas habe zwar nicht alle Umstände der antiken Sklaverei gekannt, sei sich jedoch des Unterschiedes zwischen echter Sklaverei und Leibeigenschaft bewusst gewesen. Ebenso habe Thomas gewusst, dass *servi* auch als Ware gehandelt werden konnten, wie auch FLÜELER (1991) 302 bemerkt.

<sup>28</sup> Außerhalb des *Politikkomentars* nutzt Thomas die Begriffe *despotes* und *despotica* lediglich in *S. Th.* I, q. 81 a. 3 ad 2; I-II, q. 9 a. 2 ad 3; I-II, q. 17 a. 7 co.; I-II, q. 56 a. 4 ad 3; I-II, q. 58 a. 2 co., jedoch stets mit explizitem Bezug auf die *Politik* des Aristoteles.

<sup>29</sup> Vgl. STENGEL (2011) 121-123; *S. Th.* II-II, q. 103 (*De dulia*).

<sup>30</sup> Die Bezeichnung *servus simpliciter* (vgl. Anm. 26) verwendet Thomas im *Politikkommentar* nicht durchgängig.

verstehen und setzt voraus, dass das erste Menschenpaar ohne Sünde Nachkommenschaft gezeugt und damit eine paradiesische menschliche Gemeinschaft begründet hätte.

### 3.1 *Utrum in statu innocentiae fuisset dominium.*

Die urständliche Herrschaft des Menschen im *Sentenzenkommentar*

Die Frage, ob der Mensch unter den genannten Umständen im Urzustand über andere Menschen geherrscht habe, behandelt Thomas im zweiten Buch seines *Sentenzenkommentars* im Zusammenhang mit der Abhandlung über die Sünde.<sup>31</sup> Ist eine solche Herrschaft (*praelatio, sive dominium*) von Gott zur Ordnung (*in ordinationem*) der geschaffenen Natur eingesetzt worden, oder ist sie dessen Strafe für die durch die Sünde verdorbene Natur des Menschen (*in punitionem naturae corruptae*)?<sup>32</sup>

Im ersten Fall wäre eine Herrschaft von Menschen über Menschen im Urzustand nicht nur denkbar, sondern auch gottgewollt und gut. Im zweiten Fall hätte es eine solche Herrschaft im Urzustand nicht geben können, da der Urzustand durch die erste Sünde des Menschen, welche die Verderbtheit seiner Natur und damit die Strafe Gottes nach sich zieht, augenblicklich beendet ist. Herrschaft von Menschen über andere Menschen wäre dann nicht im eigentlichen Sinne gottgewollt, sondern nur insofern Gott sie als Strafe verhängt hätte.

Die eigentliche Frage lautet also, ob es dem Menschen so, wie ihn Gott geschaffen hat, zukommt, über andere Menschen zu herrschen beziehungsweise von anderen Menschen beherrscht zu werden. Wird diese Frage bejaht, so ist zugleich eine absolut gedachte ursprüngliche Gleichheit aller Menschen ausgeschlossen, da es immer Herrschende und Beherrschte geben hätte.

#### 3.1.1 Zum Kontext von *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3

Nachdem das erste Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus Gott in dessen Einheit und Dreieinigkeit behandelt hat, ist das Thema des zweiten Buches die Schöpfung und Formung der Welt. Das dritte Buch handelt von der Inkarnation Christi sowie von der Wiederherstellung des menschlichen Ge-

<sup>31</sup> „Es ist dies sozusagen der *locus classicus*, wo seit Bonaventura der Ursprung der Herrschaft erörtert wird.“ FLÜELER (2003) 74f.

<sup>32</sup> *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 pr. Die Herrschaft des Menschen über die nichtmenschliche Natur wird hier nur beiläufig thematisiert; im Gegensatz zur *Summa Theologiae* (*S. Th.* I, q. 96 a. 1 und 2) wird ihr in *Super Sent.* 2, d. 44 keine eigene Untersuchung gewidmet.



schlechtes, bevor im vierten Buch die Sakramente thematisiert werden. Thomas, der in seinem Kommentar dieser Einteilung folgt, referiert im Proömium der 44. Distinktion des zweiten Buches, welche die Überlegungen zur Sünde abschließt, die beiden Fragen, die Petrus Lombardus an entsprechender Stelle aufwirft:<sup>33</sup> Ob die Möglichkeit zu sündigen (*potentia peccandi*) von Gott her stamme (1) und ob denjenigen Gehorsam geschuldet sei, die herrschaftliche Macht (*potentia praelationis* beziehungsweise *potestas*) innehaben (2).

Bindeglied dieser beiden auf den ersten Blick recht disparaten Fragen ist bei Petrus Lombardus das dreizehnte Kapitel des Römerbriefes sowie die Gleichsetzung von *potentia* und *potestas*, die der Lombarde vornimmt: Wenn jede Macht (*potestas*), wie es in Röm 13,1 heißt, von Gott her stammt, so muss auch die Möglichkeit beziehungsweise Macht zu sündigen (*potentia peccandi*) von Gott her stammen. Dies würde dann jedoch bedeuten, dass der Mensch auch dem Teufel gehorchen müsste, der ja die „Macht zu sündigen und zu schädigen“ (*potestas peccandi et nocendi*) innehat. Denn nach Röm 13,2 verstößt derjenige gegen die Ordnung Gottes, der sich einer Macht (*potestas*) widersetzt. Petrus Lombardus löst das Problem, indem er darauf hinweist, Paulus spreche an dieser Stelle ausschließlich von der weltlichen Macht (*saecularis potestas*).

Vor diesem Hintergrund fragt Thomas in der ersten *quaestio* der 44. Distinktion, ob die Möglichkeit beziehungsweise Macht zu sündigen (*potentia peccandi*) von Gott her stamme (a. 1), ob jede Herrschaft (*praelatio*) von Gott her stamme (a. 2) und schließlich, ob es auch im Stand der Unschuld Herrschaft (*praelatio, seu dominium*) gegeben habe (a. 3). In der zweiten *quaestio* widmet er sich dem Problem des Gehorsams, das auch Petrus Lombardus aufwirft, und fragt, ob der Gehorsam eine Tugend sei (a. 1), ob Christen den weltlichen Machthabern und insbesondere Tyrannen gegenüber Gehorsam zu erweisen hätten (a. 2) und wie weit der Gehorsam von Ordensleuten ihren Prälaten gegenüber zu reichen habe (a. 3).

### 3.1.2 Die Herrschaft des Menschen über den Menschen nach *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3

Gegen eine Herrschaft von Menschen über Menschen im Stand der Unschuld steht zunächst die Aussage Papst Gregors des Großen, die Thomas im ersten Einwand anführt: Von Natur aus sind alle Menschen gleich. Aufgrund ihrer „Verdienste“ (*pro meritis*) jedoch hat eine verborgene, aber gerechte Zuteilung Gottes (*occulta, sed justa Dei dispensatio*) die einen den anderen

<sup>33</sup> Petrus Lombardus, *Sentenzen* 2, d. 44 cap. 1 und 2.

unterworfen.<sup>34</sup> Erst durch die Sünde, so das Argument weiter, die den Naturzustand (*status naturae*) zerstört hat, kam es zur Ungleichheit und in der Folge auch zu Herrschaftsverhältnissen der Menschen untereinander.

Auch der zweite und der dritte Einwand, die sich auf Augustinus stützen,<sup>35</sup> argumentieren mit der Sünde: Im Urzustand habe der Mensch lediglich über die unvernünftige Natur Herrschaft ausgeübt. Herrschaft von Menschen über Menschen hingegen sei Ausdruck einer Gleichstellung des Menschen mit der unvernünftigen Natur. Dies aber sei Folge der Sünde, ebenso wie die Einführung der *servitus*, ohne die Herrschaft von Menschen über Menschen (*dominium* beziehungsweise *praelatio*) undenkbar sei.

Hätte der Mensch, so das vierte Gegenargument, die urständliche Gerechtigkeit bewahrt, wäre die Einsetzung von Königen und Fürsten überflüssig gewesen. Deren Aufgabe ist es nämlich nach Aristoteles,<sup>36</sup> Gesetze zu begründen, die den Menschen mit Zwang zum tugendhaften Handeln treiben. Ein Gerechter aber müsse nicht zur Tugend gezwungen werden.<sup>37</sup> Der fünfte Einwand schließlich argumentiert eschatologisch: Wenn es in der Vollendung keine Herrschaft mehr geben wird,<sup>38</sup> dann gab es sie auch nicht im Urzustand. Auf der anderen Seite gibt es selbst unter den Engeln hierarchische Verhältnisse. Der Mensch in seiner unversehrten Natur aber steht keinesfalls höher als die Engel.<sup>39</sup>

In seiner Lösung unterscheidet Thomas zwei Arten von Herrschaft: ... *duplex est praelationis modus: unus quidem ad regimen ordinatus, alius autem ad dominandum.*<sup>40</sup> („... Zweifach ist die Art der Herrschaft: eine Art nämlich ist auf die Königsherrschaft (oder: die Lenkung) hin ausgerichtet, die andere aber auf das Herrschen.“)<sup>41</sup>

Die zweite Art der Herrschaft ist nach Thomas die eines Herrn über seinen *servus*, die der Herrschaft eines Tyrannen über dessen Untertanen entspricht. Die Tyrannenherrschaft aber unterscheidet sich von der Königsherrschaft darin, dass ein König das Wohl des Volkes, dem er vorsteht, im Blick

<sup>34</sup> Das Argument bezieht sich hier auf Gregor den Großen, *Moralia in Iob* 21, 15 (ADRIAEN 1082): ... *omnes homines natura aequales genuit, sed variante meritorum ordine, alios aliis dispensatio occulta postponit. Ipsa autem diversitas quae accessit ex vitio, recte est divinis iudicii ordinata, ut quia omnis homo iter vitae aequae non graditur, alter ab altero regatur.*

<sup>35</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 19, 15 (DOMBART/KALB 682). Vgl. S. 92.

<sup>36</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 10, 10, 1179b 31-1180a 14.

<sup>37</sup> 1 Tim 1,9.

<sup>38</sup> 1 Kor 15,24.

<sup>39</sup> *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 s. c. 2. Das Argument der Hierarchie der Engel untereinander leitet sich von Pseudo-Dionysius Areopagita her. Vgl. TÖPFER (1999) 228f., Anm. 203. Thomas behandelt die Hierarchie der Engel und Dämonen ausführlich in den *quaestiones* 108 und 109 der *S. Th.* I.

<sup>40</sup> *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 co. (MANDONNET 1121).

<sup>41</sup> Übersetzung: PULTAR.

hat, und zu dessen Nutzen Statuten und Gesetze erlässt.<sup>42</sup> Der Tyrann hingegen schaut nur auf seinen eigenen Nutzen und sein eigenes Wohl.<sup>43</sup> Die beiden Arten der Herrschaft unterscheiden sich also durch das Ziel, auf das hin sie ausgerichtet sind. Eine Herrschaft des Menschen über den Menschen im zweiten Sinn, also im Sinn der Tyrannenherrschaft beziehungsweise der *servitus*, kann es im Stand der Unschuld nicht gegeben haben, denn ursprünglich waren lediglich die unvernünftigen Geschöpfe auf den Menschen als Ziel hin ausgerichtet, nicht aber ein Mensch auf einen anderen hin. Diese Herrschaft des Menschen über die nichtmenschliche Natur, die sich aus deren Zielausrichtung ergibt, ist nach Thomas im Stand der Unschuld sogar noch umfassender gewesen.

Erst durch die Sünde des Menschen ist nach Thomas das möglich, was Aristoteles meine, wenn er sagt, ein Sklave sei ein beseeltes Werkzeug und ein Werkzeug ein unbeseelter Sklave: Der Mensch kann durch die Sünde mit den unvernünftigen Geschöpfen gleichgestellt werden so wie Aristoteles den Sklaven mit einem Werkzeug gleichstellt. Nun ist es möglich, dass ein Mensch auf einen anderen Menschen hin ausgerichtet ist wie ein Werkzeug auf einen Handwerker oder ein Pferd oder Ochse auf seinen Besitzer.

---

<sup>42</sup> Im Urzustand jedoch hätte ein König gar keine Gesetze erlassen müssen, da diese immer mit Zwang verbunden gewesen wären. Vgl. Anm. 45.

<sup>43</sup> Dies schreibt Thomas im Rückgriff auf Aristoteles, der im zwölften Kapitel des achten Buches der *Nikomachischen Ethik* die drei verschiedenen Arten der Staatsverfassung in ihrer guten und in ihrer verderbten Form aufführt (1160a 31-b 22). So stellt er in 1160a 36-b 3 (BYWATER 169; WOLF 270) der besten Form der Verfassung, der Monarchie, deren verderbte Form und zugleich schlechteste Verfassungsform von allen, die Tyrannis, gegenüber: *παρέκβασις δὲ βασιλείας μὲν τυραννίς· ἄμφω γὰρ μοναρχίαι, διαφέρουσι δὲ πλεῖστον· ὁ μὲν γὰρ τύραννος τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τῶν ἀρχομένων.* („Eine Abweichung von der Monarchie ist die Tyrannis. Denn beide sind Monarchien, aber sie unterscheiden sich stark voneinander: Der Tyrann sieht auf seinen eigenen Nutzen, der König auf den Nutzen der Beherrschten.“) Im Folgenden (1160b 22-32) nennt Aristoteles das Verhältnis zwischen Herr und Sklave ein „Abbild“ (*ὁμοίωμα*) der Tyrannis im Rahmen der Hausgemeinschaft.

Eigentlich jedoch geht es Aristoteles an dieser Stelle nicht um die verschiedenen Verfassungsformen als solche, sondern um die verschiedenen Arten der Freundschaft. Die Arten der Verfassung dienen dabei als Vergleich. So kann zwischen einem Herrn und seinem Sklaven ebenso wenig ein Freundschaftsverhältnis bestehen wie zwischen einem Handwerker und seinem Werkzeug oder einem Menschen und seinem Pferd oder Ochsen. Der Grund dafür ist, dass es in dem Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven, ebenso wie in einem tyrannisch regierten Staat zwischen dem Tyrann und dessen Untertanen, nichts Gemeinsames und damit keine Gerechtigkeit gibt, was aber Voraussetzung für ein Freundschaftsverhältnis ist (8, 13, 1161a 30-b 5).

Eine Einschränkung macht Aristoteles jedoch: Insofern der Sklave ein Mensch ist, kann es sehr wohl ein Freundschaftsverhältnis zwischen ihm und seinem Herrn geben, insofern auch dieser ein Mensch ist, „[d]enn es dürfte ein bestimmtes Gerechtes in Bezug auf jeden Menschen geben, der in der Lage ist, an Recht und Verträgen teilzunehmen, und folglich auch Freundschaft, insoweit er ein Mensch ist.“ (ebd., 1161b 6-8, WOLF 273).

Bis hierhin stimmt Thomas mit dem zweiten Gegenargument überein. Doch nach Thomas gibt es noch eine andere Art der Herrschaft: diejenige erstgenannte, die mit der Königsherrschaft verglichen wird. Und auf diese, so Thomas in seiner Erwiderung auf den zweiten Einwand, habe sich die Aussage Augustins nicht bezogen. Die Königsherrschaft, die auf den Nutzen und das Wohl der Untergebenen hingeordnet ist, hat nach Thomas auch im Stand der Unschuld bestanden. Ihre Legitimation erfährt sie durch drei Zwecke (*usus*): die Lenkung der Untergebenen im zu Tuenden und zu Wis-senden (1), die „Auffüllung von Mängeln“ (*ad supplendum defectus*), wie etwa die Verteidigung des Volkes gegen Feinde (2), und die Verbesserung der Sitten durch Zwang und Bestrafung schlechter Menschen (3).

Allerdings habe diese Form der Herrschaft im Urzustand nur aufgrund des ersten Zwecks bestanden. Da im Stand der Unschuld niemand in seinem Willen dem Guten widersprochen und das Böse gewollt habe, konnte auch kein Mensch einen anderen schädigen. Kein Mensch hätte also einen anderen angegriffen, was den zweiten Zweck der Königsherrschaft im Urzustand überflüssig macht,<sup>44</sup> und keiner hätte durch Gesetze dazu gezwungen werden müssen, das Gute zu tun.<sup>45</sup> Es hätte jedoch im Urzustand durchaus Menschen gegeben, die mit einem „größeren Geschenk an Weisheit“ (*majori munere sapientiae*) und einem „größeren Licht des Verstandes“ (*majori lumine intellectus*) ausgestattet gewesen wären. Aufgrund ihrer Gaben wäre es diesen Menschen zugekommen, die anderen Menschen zu leiten.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Zu fragen wäre, welche übrigen „Mängel“ Thomas neben der Abwehr von Feinden im Blick hat, deren „Auffüllung“ Zweck der Königsherrschaft ist. Auf jeden Fall müssen es solche sein, die im Urzustand nicht aufgetreten sind.

<sup>45</sup> Ein durch Menschen erlassenes Gesetz ist für Thomas immer mit der Furcht vor Strafe und damit mit Zwang verbunden. Deshalb, so Thomas in *S. Th.* I-II, q. 90 a. 3 ad 2, kann auch keine Privatperson ein Gesetz erlassen, da dieser die für ein Gesetz nötige Zwangsgewalt (*vis coactiva*) fehlt. Diese Zwangsgewalt besitzt nur die Volksmenge (*multitudo*) insgesamt oder aber eine Amtsperson (*persona publica*), der es zukommt, Strafen auferlegen zu können (*poenas infligere*). Vgl. auch *S. Th.* I-II, q. 92 a. 1 ad 2 (Ed. Leonina, Tom. 7, 159; GRONER 53): ... *Non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis: sed quandoque quidem ex timore poenae; quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis* .... („Nicht immer gehorcht man dem Gesetz aus vollendeter Tugendhaftigkeit, sondern bisweilen aus Furcht vor Strafe, bisweilen aus reinem Diktat der Vernunft, das ... Ausgangsgrund der Tugend ist.“).

<sup>46</sup> Möglicherweise geht Thomas hier auf das im ersten Gegenargument angeführte Zitat Gregors des Großen ein und sieht in dem „größeren Geschenk (*munus*) an Weisheit“ eben jene „verborgene, aber gerechte Zuteilung (*dispensatio*)“ Gottes, welche die Ordnung und Unterordnung der Menschen untereinander bestimmt. Zu fragen wäre dann allerdings, wie Thomas die Wendung *pro meritis* versteht, welche im Gegenargument, wie auch bei Augustinus, *De civitate Dei* 19, 15 (DOMBART/KALB 682) (vgl. S. 92), anscheinend im negativen Sinne als die Sünde aufgefasst wird.

Herrschaft wird im *Sentenzenkommentar* also durch den Zweck der Leitung, welche einen Nutzen für die Untergebenen darstellt, legitimiert; legitimer Herrscher hingegen ist, wer größere geistige Fähigkeiten aufweist.<sup>47</sup>

Gegenüber dem ersten Einwand, dass „die Natur alle Menschen gleich gemacht habe“,<sup>48</sup> erwidert Thomas: ... *natura omnes homines aequales in libertate fecit, non autem in perfectionibus naturalibus.*<sup>49</sup> („Die Natur hat alle Menschen ihrer Freiheit nach gleich gemacht, nicht aber ihren natürlichen Fähigkeiten nach.“)<sup>50</sup> Einem Freien aber widerstrebt es nicht, sich von einem Weiseren leiten zu lassen: Seine Freiheit besteht nicht darin, sich in allen Dingen selbst zu leiten, sondern darin, *causa sui* in dem Sinne zu sein, ausschließlich auf Gott und nicht auf einen Menschen als Ziel hin ausgerichtet zu sein.<sup>51</sup> Diese Freiheit aber wird durch die Königsherrschaft – im Gegensatz zur Tyrannenherrschaft – nicht eingeschränkt, da durch sie der Mensch nicht auf den Herrscher als sein Ziel hingeordnet wird. Thomas schreibt:

... *primus modus [praelationis] esse posset, qui nullum praejudicium libertati affert, dum subditi ad bonum praepositi non ordinantur, sed e converso regimen praepositi ad bonum subditorum; unde non incongrue se eorum servos appellant.*<sup>52</sup>

„Die erste Art [der Herrschaft] konnte es geben, da sie der Freiheit keinen Schaden zufügt, solange die Untergebenen nicht auf das Wohl des Vorgesetzten hingeordnet sind, sondern im Gegenteil die Königsherrschaft des Vorgesetzten auf das Wohl der Untergebenen hingeordnet ist; weshalb sie [= die Herrschenden] sich nicht unzutreffend deren *servi* nennen.“<sup>53</sup>

In einer guten und gerechten Herrschaft, der Königsherrschaft, sind also nicht die Untergebenen *servi* des Herrschenden, sondern umgekehrt die Herrschenden gewissermaßen *servi* der Untergebenen, insofern sie deren Wohl – und damit auch ihr eigenes – anstreben. Mehr noch: Dadurch, dass nach Thomas die Weiseren die legitimen Herrscher sind und die ihnen Untergebenen im zu Tuenden und zu Wissenden anleiten, mehren sie deren (wirkliche) Freiheit sogar, indem sie letztere Gott als dem gemeinsamen Ziel aller Menschen und damit der Glückseligkeit näher bringen.<sup>54</sup>

<sup>47</sup> Die Überordnung Jakobs über Esau (vgl. Gen 1,27) aufgrund der größeren Weisheit des Ersteren spielt hierbei für Thomas keine Rolle. Auch sonst begegnet diese Argumentationsfigur bei ihm im Kontext der *servitus* nicht.

<sup>48</sup> *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 arg. 1.

<sup>49</sup> *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 ad 1 (MANDONNET 1122).

<sup>50</sup> Übersetzung: PULTAR.

<sup>51</sup> Hier führt Thomas wieder die bereits erwähnte Stelle aus der *Metaphysik* des Aristoteles an, um Freiheit zu definieren (vgl. Anm. 20).

<sup>52</sup> *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 ad 1 (MANDONNET 1122).

<sup>53</sup> Übersetzung: PULTAR.

<sup>54</sup> Die Glückseligkeit (*beatitudo*) besteht für den Menschen nach *S. Th.* I-II, q. 3 a. 8 co. in der Wesensschau Gottes (*visio divinae essentiae*).

Den zweiten und dritten Einwand entkräftet Thomas mit dem Hinweis, dass es Augustinus bei seiner Aussage lediglich um die erste Form der Herrschaft, die Tyrannenherrschaft beziehungsweise die *servitus*, gehe. Bezüglich des vierten Einwandes erklärt Thomas, dass in der Tat zum Zweck des Zwangs zur Tugend im Stand der Unschuld keine Herrschaft bestanden habe, wohl aber zum Zweck der Leitung hinsichtlich des zu Tuenden und zu Wissenden.

Auf den fünften Einwand, dass in der Vollendung jede Herrschaft enden werde und es daher auch im Stand der Unschuld keine Herrschaft gegeben habe, entgegnet Thomas, selbst der Urzustand habe zum *status viae* gehört. Da dem Menschen in der Vollendung die glücklich machende Wesensschau Gottes geschenkt wird,<sup>55</sup> wird *in statu gloriae* auch der erste Zweck legitimer Herrschaft, die Leitung im zu Tuenden und zu Wissenden durch die Weiseren, und damit die Herrschaft von Menschen über Menschen als solche obsolet: In seiner Vollendung ist der Mensch an seinem Ziel angekommen und bedarf daher keiner Leitung mehr.

### 3.2 *Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur.*

Die urständliche Herrschaft des Menschen in der *Summa Theologiae*

Auch in der *Summa Theologiae* stellt Thomas die Frage, ob im Stand der Unschuld ein Mensch einen anderen Menschen beherrscht habe.

#### 3.2.1 Zum Kontext von *S. Th.* I, q. 96 a. 4

Der erste Teil der *Summa Theologiae* (*S. Th.* I) ist als *pars naturalis* Gott und dessen Schöpfung gewidmet. Gott wird hinsichtlich seiner Einheit und Dreieinigkeit thematisiert, die Schöpfung hinsichtlich ihres Hervorganges (*processio*) aus Gott, ihrer Unterscheidung (*distinctio*) und ihrer Lenkung (*gubernatio*).<sup>56</sup>

Die Frage nach der urständlichen Herrschaft des Menschen stellt Thomas im Zusammenhang mit der Unterscheidung der Schöpfung (qq. 47-102):

<sup>55</sup> Vgl. *S. Th.* I, q. 12 a. 1 co.

<sup>56</sup> Zur Gliederung der *Summa Theologiae* vgl. LIPPERT (2000) 239-260. Der zweite Teil der *Summa Theologiae*, die *pars moralis*, ist dem Menschen als Ebenbild Gottes gewidmet. Sie ist untergliedert in die *pars prima secundae* (*S. Th.* I-II), die Endzweck, Handlungen und Handlungsprinzipien des Menschen thematisiert, und die *pars secunda secundae* (*S. Th.* II-II), welche Tugenden und Laster, Gnadengaben, Lebensformen sowie Ämter und Stände der Menschen verhandelt. Der dritte Teil schließlich (*S. Th.* III), die *pars sacramentalis*, ist unabgeschlossen. Sie widmet sich Christus als Erlöser, den Sakramenten und (geplant, aber nicht ausgeführt) der Auferstehung und dem ewigen Leben.

Von den rein geistigen Geschöpfen (qq. 50-64)<sup>57</sup> und den rein körperlichen Geschöpfen (qq. 65-74) unterscheidet Thomas den Menschen als geistig-körperliches Geschöpf (qq. 75-102). Dieser wird auf seine Natur (qq. 75-89) und auf seine Hervorbringung (*productio*; qq. 90-102) hin untersucht. Thomas fragt, wie die Seele (q. 90), wie der Leib (q. 91) und wie die Frau (q. 92) von Gott geschaffen worden sind, bevor er die Ebenbildlichkeit des Menschen als Zweck (*finis*) der Hervorbringung des Menschen thematisiert (q. 93). Die folgenden qq. 94-97 widmen sich der Stellung und Verfasstheit des Menschen im Urzustand hinsichtlich seines Verstandes (q. 94), seines Willens in Bezug auf Gnade und Gerechtigkeit (q. 95), seiner Herrschaftsstellung (q. 96) und seines Leibes (q. 97). Es folgen Untersuchungen über die Erhaltung der Art (q. 98), über die Verfasstheit der Nachkommenschaft (qq. 99-101) sowie über den Wohnort des ersten Menschen (q. 102).

Anders als im *Sentenzenkommentar* ist in der *Summa Theologiae* also nicht die Abhandlung über die Sünde der Ort, an dem Thomas die Frage nach der Herrschaft des Menschen über den Menschen verhandelt.<sup>58</sup> Der Kontext in der *Summa Theologiae* ist die Erschaffung des Menschen und dessen Verfasstheit im Urzustand.

Weiterhin unterscheidet sich die Untersuchung in der *Summa Theologiae* von der im *Sentenzenkommentar* darin, dass Thomas innerhalb der q. 96 der Frage nach der Herrschaft des Menschen über die unvernünftigen Geschöpfe, die in *Super Sent.* 2 nur beiläufig in der Antwort sowie im zweiten Gegenargument angesprochen worden ist, zwei eigene Artikel widmet. So fragt er in a. 1, ob Adam im Stand der Unschuld über die Tiere geherrscht habe und in a. 2, ob der Mensch auch alle übrigen Geschöpfe beherrscht habe.<sup>59</sup> Auch der Frage nach der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen widmet Thomas einen eigenen Artikel (a. 3), in dem er deutlich umfangreicher als im *Sentenzenkommentar* die Unterschiede der Menschen untereinander auch im Urzustand herausstellt.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> q. 47 widmet sich der Unterscheidung der Dinge im Allgemeinen, qq. 48 und 49 behandeln die Unterscheidung von Gut und Böse.

<sup>58</sup> Vgl. S. 98 sowie Anm. 31.

<sup>59</sup> Zusammengefasst: Der Mensch habe im Urzustand die Tiere per Befehl (*per imperium*), die Pflanzen und die unbelebte Natur durch deren Benutzung (*utendo*) beherrscht. Über die Engel habe er keine Herrschaft innegehabt, da die Engel Verstandeswesen seien und zudem in ihrer Macht über dem Menschen stünden. Die Aussage Gottes in Gen 1,26 ist also nach Thomas nicht auf alle Geschöpfe zu beziehen, sondern nur auf die unvernünftigen. Vgl. *S. Th.* I, q. 96 a. 1 ad 1; a. 2 co.

<sup>60</sup> Im Urzustand hätten sich die Menschen bezüglich Geschlecht und Alter voneinander unterschieden. Aber auch in Bezug auf ihren Fortschritt in der Gerechtigkeit (*iustitia*) und im Wissen (*scientia*) hätte es Unterschiede gegeben, da sich der Mensch nicht aus Notwendigkeit, sondern aus freiem Willen heraus dem Tun, Wollen und Erkennen gewidmet hätte. Schließlich hätte es Unterschiede in Bezug auf Stärke, Schönheit, Größe und Veranlagung des

### 3.2.2 Die Herrschaft des Menschen über den Menschen nach S. Th. I, q. 96 a. 4

Drei Argumente stehen nach der *Summa Theologiae* einer Herrschaft des Menschen über den Menschen im Urzustand entgegen:

Nach Augustinus sollte der Mensch als Ebenbild Gottes lediglich über die unvernünftigen Geschöpfe herrschen (arg. 1).<sup>61</sup> Eine Unterordnung des Menschen unter einen anderen Menschen hingegen ist als Strafe für die Sünde eingeführt worden, wie Gen 3,16 beweist (arg. 2).<sup>62</sup> Schließlich steht eine solche Unterordnung der Freiheit entgegen (*subiectio libertati opponitur*), einem Gut, das dem Menschen im Urzustand unmöglich gefehlt haben kann (arg. 3).<sup>63</sup> Andererseits gibt es selbst unter den Engeln, die doch über den Menschen stehen, Hierarchien (s. c.).<sup>64</sup>

Wie im *Sentenzenkommentar*,<sup>65</sup> unterscheidet Thomas auch in der *Summa Theologiae* in seiner Antwort zwei Formen von Herrschaft (*dominium*): Auf der einen Seite das Verhältnis eines Herrn (*dominus*) gegenüber jemandem, der ihm als *servus* untergeben ist. Dieses aber kann es im Urzustand nicht gegeben haben. Auf der anderen Seite kann ganz allgemein jemand als Herr (*dominus*) bezeichnet werden in Bezug auf einen anderen Menschen, der ihm in irgendeiner Weise (*qualitercumque*) untergeordnet ist. Diese Art von Herrschaftsverhältnis ist nach Thomas im Urzustand nicht ausgeschlossen.

Die Begründung ist folgende: Wem die Aufgabe (*officium*) obliegt, freie Menschen zu lenken und zu leiten (*gubernare et dirigere*), der übt ein *dominium* im zweiten Sinne aus. Zweck dieser Art von *dominium* ist es, einen freien Menschen zu dessen eigenem Gut (*proprium bonum*) hinzuführen, und damit zugleich auf das gemeinsame Gut (*bonum commune*), in dem jedes Einzelwohl enthalten ist. Diese Leitungsaufgabe aber muss auch für den Urzustand aus zwei Gründen als notwendig angenommen werden: Der Mensch ist von Natur aus auf Gemeinschaft angelegt (*homo naturaliter est animal sociale*).<sup>66</sup> Ein Leben in Gemeinschaft kann jedoch nur dann funktio-

---

Körpers gegeben, da der menschliche Leib auch im Urzustand von äußeren Einflüssen wie Nahrung, Luft und der Stellung der Sterne abhängig gewesen wäre. Vgl. S. Th. I, q. 96 a. 3 co.

<sup>61</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 19, 15 (DOMBART/ KALB 682) (vgl. S. 92). Vgl. auch *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 arg. 2.

<sup>62</sup> Da die Schlange zu Eva sagt: *sub potestate viri eris*. („Du wirst der Gewalt deines Mannes unterstehen.“).

<sup>63</sup> Mit Verweis auf Augustinus, *De civitate Dei* 14, 10.

<sup>64</sup> S. Th. I, q. 96 a. 4 s. c. Vgl. *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 s. c.

<sup>65</sup> *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 co.

<sup>66</sup> Dass Thomas den Menschen in der *Summa Theologiae* als ein soziales Lebewesen von Natur aus (*naturaliter animal sociale*) bezeichnet, kann auf die *Politik* des Aristoteles zurückgeführt werden, die Thomas zur Zeit der Abfassung des *Sentenzenkommentars* noch nicht kannte: Nach FLÜELER (2003) 76 hat Thomas *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 um 1253 geschrieben.



nieren, wenn diese ein gemeinsames Gut (*bonum commune*) verfolgt, das die einzelnen Glieder der Gemeinschaft zu einer Einheit zusammenbindet. Dieses Gut aber muss der Gemeinschaft durch einen Repräsentanten dauernd vor Augen gehalten werden, um zu verhindern, dass es aus dem Blick gerät und die Gemeinschaft sich folglich in der Vielheit der individuellen Einzelziele und Interessen ihrer Glieder verliert und daran letztlich zerbricht. Wo daher vieles, so Aristoteles, auf ein Eines hin ausgerichtet wird, da findet sich immer ein Führendes und Leitendes.<sup>67</sup>

Ist der erste Grund ein anthropologischer, die „Natur“ des Menschen als solchen betreffender, so ist der zweite Grund ein moralischer: Eine absolute Gleichheit aller Menschen im Urzustand hat Thomas in q. 96 a. 3 ausgeschlossen.<sup>68</sup> Aufgrund ihres freien Willens hätten einige Menschen die anderen in ihrem Wissen (*scientia*) und in ihrer Gerechtigkeit (*iustitia*) überragt,

---

*S. Th.* I, q. 96 a. 4 entstand vermutlich um 1268 (vgl. ebd. 74). Die vollständige Übersetzung der aristotelischen *Politik* (*translatio completa*) durch Wilhelm von Moerbeke war zwischen 1265 und 1267/1268 abgeschlossen. Thomas zitiert sie erstmalig in *S. Th.* I, q. 81 a. 3 ad 2. Vgl. hierzu FLÜELER (1992) 15-29. Allerdings bezeichneten auch etwa Seneca, Macrobius und Adelard von Bath den Menschen als *animal sociale*, woher Thomas dieses Dictum auch bekannt gewesen sein könnte. Thomas behält die Formulierung *animal sociale* im ersten Teil der *Summa Theologiae* überwiegend bei und schließt sich nicht der von Wilhelm von Moerbeke gewählten Übersetzung *animal civile* an. Vgl. hierzu TÖPFER (1999) 230-233.

<sup>67</sup> Aristoteles, *Politik* 1, 5, 1254a 28-31 (ROSS 7; SUSEMIHL 52): ὅσα γὰρ ἐκ πλείονων συνέστηκε καὶ γίνεται ἐν τῷ κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διηρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον .... („In allem nämlich, was aus mehreren Teilen besteht und aus denselben zu einer gemeinsamen Einheit erwächst, sei es nun aus zusammenhängenden oder getrennten Teilen, tritt immer auch ein Regierendes und ein Regiertes hervor.“).

Aristoteles spricht nicht von einem „Führenden“ und „Leitendem“, sondern von einem „Regierenden“ und einem „Regiertem“. Interessanter aber als die Tatsache, dass Thomas das zweite Glied der Reihung austauscht und so den Gegensatz aufhebt, ist der Kontext, innerhalb dessen das angeführte Zitat bei Aristoteles steht: Ziel von *Politik* 1, 5 ist der Beweis, dass es Sklaven von Natur aus gibt. Das genannte Zitat steht dabei am Beginn der Argumentationskette: Es gibt viele Arten des Regierens und Regiertwerdens, sowohl in der unbelebten als auch und vor allem in der belebten Natur. Dabei scheidet sich einiges schon bei seiner Entstehung in Regierendes und Regiertes. Die Seele etwa regiert von Natur aus den Leib. Und ebenso gibt es Menschen, „welche so weit von anderen abstehen wie der Leib von der Seele und das Tier vom Menschen“ (1254b 16f.; SUSEMIHL 53), und die daher „Sklaven von Natur“ aus sind. Für diese ist es sogar gerecht und zuträglich, regiert zu werden. Regieren und Regiertwerden ist nicht nur notwendig, sondern auch für beide Seiten nützlich. Regierendes und Regiertes bilden eine Einheit als eine von beiden gemeinsam zustande gebrachte Leistung.

Was bei Aristoteles also Teil der Argumentation dafür ist, dass es Sklaven von Natur aus gibt, nutzt Thomas, um eine Herrschaft Freier über Freie im Urzustand als notwendig zu begründen: „Die Aristotelische Argumentation, die an der genannten Stelle eigentlich nur die Frage zu beantworten versuchte, ob es von Natur aus Sklaven gebe oder ob nicht vielmehr jede Sklaverei gegen die Natur sei, hat bei Thomas eine ganz andere, grundlegendere Bedeutung bekommen, die ihr Aristoteles sicher nicht beimaß.“ (FLÜELER (2003) 78).

<sup>68</sup> Vgl. S. 105.

da sie sich deren Vervollkommnung eher gewidmet hätten als ihre Mitmenschen. Wer aber seine Fähigkeiten und Kenntnisse nicht zum Nutzen auch der anderen Menschen einsetzt, der handelt nach Thomas „unschicklich“ (*inconueniens*). Wer größere Fortschritte in Gerechtigkeit und Wissen gemacht hätte, hätte diese im Urzustand selbstverständlich genutzt, um seinen Mitmenschen zu helfen. Hätte er sie egoistisch nur für sich selbst genutzt, so wäre der Urzustand eben dadurch in diesem Moment beendet gewesen.

Sicher hätte auch ein Mensch mit einem robusteren Körper als seine Mitmenschen diesen zum Wohle der Gemeinschaft eingebracht, ebenso wie andere Menschen ihre je eigenen Fertigkeiten. Da jedoch nach Thomas das gemeinsame Letztziel aller Menschen Gott ist<sup>69</sup> und die Glückseligkeit des Menschen in der Schau von Gottes Wesen durch den Intellekt besteht,<sup>70</sup> kann nur ein Mensch, der durch *scientia* und *iustitia* herausragt,<sup>71</sup> seine Mitmenschen auf dieses Ziel hinlenken und damit die Leitung der Gemeinschaft übernehmen.

Ein *dominium* im ersten Sinne aber hätte es nach Thomas aus folgendem Grund im Urzustand nicht geben können: Wer einen anderen Menschen wie einen *servus* beherrscht, der beherrscht ihn nur zu seinem eigenen Nutzen (*ad propriam utilitatem sui*). Er ordnet damit den ihm Untergebenen auf sich selbst als Ziel hin aus und hindert ihn dadurch daran, dessen eigenes Gut zu verfolgen, das in letzter Konsequenz Gott ist. Eben durch diese Hinordnung auf einen anderen Menschen aber ist der *servus* nicht *causa sui*, und damit nicht frei.<sup>72</sup> Eine Herrschaft über freie Menschen unterscheidet sich also dadurch von einer Herrschaft über *serui*, dass ein Herr über freie Menschen die ihm Untergebenen auf dem Weg zu ihrem eigenen Ziel fördert, ein Herr über *serui* jedoch sich selbst an die Stelle dieses Zieles setzt.

Da aber einem jeden Menschen sein eigenes Gut als erstrebenswert (*appetibile*) erscheint, ist es in der Folge betrüblich (*contristabile*) für einen jeden, wenn er dieses ihm eigene Gut an einen anderen abtreten muss, der dann an die Stelle dieses Gutes tritt. Aus diesem Grund schließlich kann eine solche Art der Herrschaft nach Thomas nur eine Strafe für die Untergebenen

<sup>69</sup> Vgl. *S. Th.* I-II, q. 1 a. 8 co.

<sup>70</sup> Vgl. *S. Th.* I-II, q. 3 a. 8 co.

<sup>71</sup> Gerechtigkeit (*iustitia*) meint hier wohl nicht den Stand der Gerechtigkeit, der allen Menschen im Urzustand zukam (vgl. *S. Th.* I-II, q. 81 a. 2 co.), sondern die Gerechtigkeit als oberste aller ethischen Tugenden (vgl. *S. Th.* II-II, q. 58 a. 12 co.). Wer im Urzustand herrscht, verfolgt das Gemeinwohl (*bonum commune*). Dieses aber ist nach *S. Th.* II-II, q. 58 a. 5 Gegenstand der *iustitia generalis* (oder: *legalis*). Nur wer über diese Tugend in hohem Maße verfügt, kann sich und andere auf ihr Objekt hin ausrichten. Dennoch bleibt die Stelle problematisch.

<sup>72</sup> Auch hier bezieht sich Thomas, wie schon in *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 ad 1, explizit auf Aristoteles, *Metaphysik* 1, 2, 982b 26f.

(*poena subiectorum*) bedeuten und infolgedessen im Urzustand nicht existiert haben.

Die oben genannten Einwände gegen eine Herrschaft des Menschen über den Menschen im Stand der Unschuld allgemein entkräftet Thomas mit dem knappen Hinweis, sie alle bezögen sich ausschließlich auf die Art des *dominium*, in dem der Untergebene wie ein *servus* behandelt wird.

### 3.3 Vergleich von *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 und *S. Th.* I, q. 96 a. 4

Sowohl im *Sentenzenkommentar* als auch in der *Summa Theologiae* wird die Herrschaftsform der *servitus* für den Urzustand ausgeschlossen, da sie Folge und Strafe der Sünde sei und der natürlichen Freiheit des Menschen entgegenstehe.<sup>73</sup> Freiheit bedeutet dabei nicht, dass der Mensch sich in allen Dingen selbst leitet, sondern dass er *causa sui*, also nicht auf einen anderen Menschen als sein Ziel beziehungsweise Gut hingeordnet ist. Eine Herrschaft, die diese Freiheit des Menschen nicht einschränkt, sondern sogar fördert, hat es im Urzustand gegeben, und damit bereits „Ansätze einer politischen Organisation, einer staatlichen Ordnung“.<sup>74</sup> In Bezug auf ihre gesellschaftliche Stellung waren die Menschen nie alle gleich: Im Urzustand haben die Weiseren die weniger Weisen gelenkt und geleitet. Dass es hierarchische Verhältnisse der Menschen untereinander und eine staatliche Ordnung gibt, ist an sich nicht Folge des Sündenfalls.

Kleinere Unterschiede zwischen *Sentenzenkommentar* und *Summa Theologiae* finden sich letztlich nur auf der Ebene der Argumentation: *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 zielt auf den Erweis, dass es auch nach dem Sündenfall gerechte Herrschaft geben kann, welcher sich auch der Christ zu fügen

<sup>73</sup> In *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3 co. bezeichnet Thomas die *servitus* nicht explizit als Strafe, allerdings kurz darauf in *Super Sent.* 2, d. 44 q. 2 a. 2 ad 2 (MANDONNET 1129; Übersetzung PULTAR): ... *Baptismus non delet statim omnes poenalitates ex peccato primi parentis consequentes ...; et sic non oportet ut aliquis statim baptizatus a servili conditione liberetur, quamvis illa sit poena peccati.* („... Die Taufe tilgt nicht sofort alle Strafen, die aus der Sünde des ersten Elternpaars folgen, ... und so folgt nicht notwendig, dass jemand, sofort wenn er getauft worden ist, aus der *servitus* befreit wird, gleichwohl jene eine Strafe für die Sünde ist.“).

In *S. Th.* I, q. 96 a. 4 co. bezeichnet Thomas die *servitus* deutlich als Strafe. Der Begriff der Sünde begegnet hingegen nur in arg. 2 (Ed. Leonina, Tom. 5, 429; DThA, Bd. 7, 129): ... *Illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati.* („Was zur Strafe für die Sünde eingeführt wurde, wäre im Unschuldensstande nicht gewesen. Die Unterwerfung des Menschen unter den Menschen ist aber durch die Sünde eingeführt worden.“) Dies weist Thomas in seiner Entgegnung nicht zurück, er macht lediglich eine Einschränkung, insofern dies nur für die *servitus* und nicht für die Herrschaft des Menschen über den Menschen generell gelte.

<sup>74</sup> TÖPFER (1999) 233.

hat.<sup>75</sup> Die *quaestio* steht im Kontext der Frage nach dem Ursprung von Herrschaft und dem Umfang des zu leistenden Gehorsams, die auf Röm 13,1f. zurückgeht. Gibt es nach dem Sündenfall gerechte Herrschaft, so muss es diese umso mehr bereits im Stand der Unschuld gegeben haben. Folge des Sündenfalls ist lediglich die Zwangsgewalt, mit welcher der Herrscher nun ausgestattet ist, um die ebenfalls durch den Sündenfall hinzugekommenen weiteren zwei Zwecke von Herrschaft erfüllen zu können. Die in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles beschriebene Königsherrschaft hat ihre Wurzel im Urzustand, ihre Entartung, die Tyrannenherrschaft, hat die ihre in der Sünde des Menschen. Gerechte Herrschaft im Urzustand legitimiert sich über den durch sie zu erfüllenden Zweck, also vom Ziel her.

In *S. Th.* I, q. 96 a. 4 hingegen geht Thomas nicht auf die Frage einer gerechten Herrschaft nach dem Sündenfall ein. Kontext der *quaestio* ist die Verfasstheit des Menschen im Urzustand. Dafür legitimiert Thomas in der *Summa Theologiae* die Herrschaft des Menschen über den Menschen vor dem Sündenfall nicht nur teleologisch von dem durch sie zu erreichenden Gemeinwohl her, sondern erweist auch ihre anthropologische Notwendigkeit.<sup>76</sup> Der Mensch als solcher ist von seiner „Natur“ her ein soziales Lebewesen. Er ist als Mensch auf ein Leben in Gemeinschaft hin angelegt, das für Thomas „ohne eine abgestufte politische Ordnung mit leitender Spitze ..., ohne eine hierarchische Organisation nicht denkbar“<sup>77</sup> ist, ohne welche die Gemeinschaft sich in der Vielheit verlöre. Diese Hierarchie ergibt sich nicht durch ein Gnadengeschenk Gottes wie im *Sentenzenkommentar*, sondern durch des Menschen eigenes Bemühen um Wissen und Gerechtigkeit sowie durch dessen Verantwortungsbewusstsein, seine Fähigkeiten zum Wohle und Nutzen aller einzusetzen.<sup>78</sup>

Dass Menschen über andere Menschen herrschen, ist nach *S. Th.* I, q. 96 a. 4 nicht nur nützlich hinsichtlich eines zu erreichenden Ziels, sondern liegt in der „Natur“ des Menschen als solchem begründet.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Vgl. *Super Sent.* 2, d. 44 q. 2 a. 2 co. Einem Befehl, der dem eigentlichen Zweck von Herrschaft (*praelatio*) entgegensteht, darf der Christ nicht gehorchen.

<sup>76</sup> Vgl. FLÜELER (1991) 296.

<sup>77</sup> TÖPFER (1999) 232f.

<sup>78</sup> Vgl. *S. Th.* I, q. 96 a. 3 co.

<sup>79</sup> Dass Thomas, als er *S. Th.* I, q. 96 a. 4 schreibt, inzwischen die *Politik* des Aristoteles vorliegt, die er auch ausdrücklich zitiert, führt nicht zu einem „Paradigmenwechsel“; *S. Th.* I, q. 96 a. 4 steht nicht im Widerspruch zu *Super Sent.* 2, d. 44 q. 1 a. 3, sondern expliziert und stärkt vielmehr, was als Grundgedanke im *Sentenzenkommentar* bereits angelegt ist (vgl. FLÜELER (2003) 75f.): Die Herrschaft des Menschen über den Menschen ist als solche nicht Folge des Sündenfalls.

4. Recht und Gesetz: Natürlichkeit und Nützlichkeit der *servitus*

... *hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem: sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I Polit. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo.*<sup>80</sup>

„Daß dieser Mensch eher Sklave ist als ein anderer, hat, in sich betrachtet, keinen natürlichen Grund, sondern besteht nur auf Grund einer sich ergebenden Nützlichkeit, insoweit es diesem zukommt, von einem weiseren gelenkt zu werden, und jenem, daß ihm von einem solchen geholfen werde (Aristoteles). So ist die Knechtschaft [Sklaverei, K. P.] (*servitus*), die zu dem Völkerrecht gehört, naturgegeben in der zweiten Weise, nicht in der ersten.“<sup>81</sup>

Zu Beginn der Abhandlung über die Kardinaltugend der Gerechtigkeit (*iustitia*) in der *Secunda Secundae* der *Summa Theologiae* kommt Thomas von Aquin in q. 57 auf das Recht (*ius*) als deren Objekt (a. 1) zu sprechen. Dieses unterscheidet Thomas zunächst in Naturrecht (*ius naturale*) und positives Recht (*ius positivum*) (a. 2), bevor er in a. 3 fragt, ob Naturrecht und Völkerrecht (*ius gentium*) dasselbe seien.<sup>82</sup> Auf die *servitus* kommt Thomas bei dieser Frage nur am Rande zu sprechen: Im zweiten Argument, das die Identität von Naturrecht und Völkerrecht herausstellen möchte, wird das Dictum des Aristoteles angeführt, dass manche Menschen von Natur aus *servi* seien.<sup>83</sup> Nach Isidor aber gehöre die *servitus* zum Völkerrecht, weshalb das Völkerrecht Naturrecht sei.<sup>84</sup>

In seiner Lösung unterscheidet Thomas ein Naturrecht im absoluten Sinn (*secundum absolutam sui considerationem*) und ein Naturrecht im weiteren Sinn: Naturrechtlich im absoluten Sinne ist all das, was für sich betrachtet einem „anderen angeglichen (*adaequatum*) oder angemessen (*commensuratum*) ist.“<sup>85</sup> So hat nach Thomas etwa „der Mann aus seiner Natur heraus eine Angemessenheit (*commensuratio*) zur Frau, um aus ihr [Kinder] zu zeugen, und die Eltern zum Kind, um es zu ernähren.“<sup>86</sup> Dieses Naturrecht

<sup>80</sup> *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 ad 2 (Ed. Leonina, Tom. 9, 6).

<sup>81</sup> DThA, Bd. 18, 13.

<sup>82</sup> Das Konzept eines Völkerrechts diente ursprünglich im Römischen Reich dazu, eine Rechtsgrundlage für Geschäfte zwischen Römern und Fremden zu schaffen, die außerhalb des römischen Bürgerrechts standen und damit als grundsätzlich rechtlos galten. Zur Entstehungsgeschichte des Völkerrechts vgl. UTZ (1987) 292-296.

<sup>83</sup> Vgl. S. 91.

<sup>84</sup> Vgl. Isidor von Sevilla, *Etymologien* 5, 6 (LINDSAY): *Ius gentium est ... bella, captivitates, servitutes* ...

<sup>85</sup> *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 co. (Ed. Leonina, Tom. 9, 6; DThA, Bd. 18, 11). Vgl. auch *S. Th.* II-II, q. 57 a. 2.

<sup>86</sup> *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 co. (Ed. Leonina, Tom. 9, 6; DThA, Bd. 18, 11).

im absoluten Sinne ist dem Menschen mit den übrigen Lebewesen (*aliis animalibus*) gemeinsam.<sup>87</sup>

Naturrechtlich im weiteren Sinne ist das, was direkt aus dem Naturrecht im absoluten Sinne folgt (*secundum aliquid quod ex ipso consequitur*), wie beispielsweise das Privateigentum. So hat vom absoluten Naturrecht her nicht ein Mensch mehr Anspruch auf einen bestimmten Acker als ein anderer. Hinsichtlich der effizienten Bebauung dieses Ackers aber und des friedlichen Zusammenlebens ist es durchaus vernünftig, den Acker einer bestimmten Person zuzusprechen. Das Naturrecht im weiteren Sinne setzt damit die Vernunft (*ratio*) voraus im Gegensatz zum Naturrecht im absoluten Sinne: Nur ein vernunftbegabtes Wesen, wie es der Mensch ist, ist in der Lage, Folgen zu erkennen und gegeneinander abzuwägen. Das Naturrecht im weiteren Sinne ist damit Naturrecht nur für den Menschen, dem es von seiner menschlichen Natur her zukommt, vernünftig zu sein. Das so verstandene Naturrecht kann aber auch „Völkerrecht“ genannt werden, da seine Befolgung bei allen Völkern beobachtet werden kann.<sup>88</sup> Zu den Bestimmungen des Völkerrechts gehört das Privateigentum aus den oben genannten Gründen sowie nach q. 57 a. 3 ad 2 die *servitus*.<sup>89</sup> Diese hat nach Thomas, in sich

---

<sup>87</sup> Thomas folgt damit, einschließlich der genannten Beispiele, der Bestimmung des Naturrechts durch Ulpian in den *Digesten* (*Dig.* 1, 1, 1, 3; MOMMSEN/ KRÜGER u. a. 92): *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam iustus iuris peritia censeri.* („Naturrecht ist das, was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat. Denn dieses Recht ist nicht allein dem Menschengeschlecht eigen, sondern allen Lebewesen, die es auf dem Lande und im Wasser gibt, gemeinsam – auch den Vögeln. Hieraus leitet sich die Verbindung des männlichen Geschlechts mit dem weiblichen ab, die wir Menschen Ehe nennen, ebenso die Erzeugung und Erziehung der Kinder, und wir sehen ja, dass auch die übrigen Lebewesen, selbst die wilden Tiere, nach der Kenntnis dieses Rechts eingestuft werden.“)

<sup>88</sup> Thomas zitiert Ulpian (*Dig.* 1, 1, 1, 4; MOMMSEN/ KRÜGER u. a. 92): *Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur. Quod a naturali recedere facile intellegere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit.* („Völkergemeinrecht ist das Recht, das die menschlichen Völkerschaften befolgen. Dass es vom Naturrecht abweicht, ist leicht einzusehen, weil dieses allen Lebewesen, jenes nur den Menschen untereinander gemeinsam ist.“)

<sup>89</sup> Weiterhin gehört zum Völkerrecht nach *S. Th.* I-II, q. 95 a. 4 das gerechte Kaufen und Verkaufen (*iustae emptiones [et] venditiones*). Im *Politikkommentar* (lib. 1 l. 4 n. 1; SPINDLER 140f.) zählt Thomas auch die Versklavung Kriegsgefangener zum Völkerrecht: *Est enim quaedam promulgatio legis ut illi qui sunt victi in bello, dicantur esse servi eorum, qui contra eos praevaluerunt: et hoc iure quasi omnes gentes utuntur, unde et ius gentium nominatur.* („Denn es ist eine Bekanntmachung des Gesetzes, dass jene, die im Krieg besiegt wurden, als Sklaven derer bezeichnet werden, die gegen sie gewonnen haben. Und dieses Recht wird fast von allen Völkern benutzt, weshalb es auch das Recht der Völker genannt wird.“) Nach Aristoteles (*Politik* 1, 6) sind nur diejenigen Kriegsgefangenen gerecht versklavt, die ohnehin Sklaven von Natur aus sind.

betrachtet, keinen natürlichen Grund, sondern besteht aufgrund einer sich ergebenden Nützlichkeit (*utilitas*).

Außer in *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 thematisiert Thomas innerhalb der *Summa Theologiae* das Völkerrecht nur innerhalb des sogenannten *lex*-Traktates<sup>90</sup> (*S. Th.* I-II, q. 95 a. 4) sowie in *S. Th.* II-II, q. 12 a. 2.<sup>91</sup> Auch in *S. Th.* I-II, q. 95 a. 4 geht es um die Einteilung von Recht und Gesetz.<sup>92</sup> Hier unterscheidet Thomas das positive Recht (*ius positivum*) in das Völkerrecht (*ius gentium*) und das bürgerliche Recht (*ius civile*). Beide leiten sich, so wie jedes von Menschen gemachte Gesetz, vom Naturgesetz (*lex naturalis*) her.<sup>93</sup> Zum Naturgesetz aber gehört, dass Menschen zusammenleben, weil „der Mensch ... seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen (*naturaliter animal sociale*)“ [ist], wie im I. Buch der *Politik* (c. 1; 1253a 2f.) dargelegt wird.<sup>94</sup> Der Unterschied zwischen Völkerrecht und bürgerlichem Recht besteht nun darin, auf welche Weise ihre Herleitung vom Naturgesetz jeweils geschieht: Zum Völkerrecht gehört all das, „was sich aus dem Naturgesetz (*lex naturalis*) wie Schlußfolgerungen aus den Prinzipien (*conclusiones ex principiis*) ergibt, ... [und] ohne das die Menschen miteinander nicht leben können“,<sup>95</sup> wohingegen das bürgerliche Recht all jene konkreten Bestimmungen beinhaltet, die ein jedes Gemeinwesen (*civitas*) unter Berücksichtigung seiner jeweiligen zeitlichen und kulturellen Bedingungen für sich selbst festlegt.<sup>96</sup>

Wie in *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 co., begreift Thomas das Völkerrecht auch in *S. Th.* I-II, q. 95 a. 4 als direkt aus dem Naturgesetz beziehungsweise Naturrecht im absoluten Sinne abgeleitetes Recht.<sup>97</sup> Deutlicher jedoch als in *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 betont Thomas in *S. Th.* I-II, q. 95 a. 4, dass das Völkerrecht von Menschen gemachtes Recht ist, indem er es als Unterart des *ius*

<sup>90</sup> Der sogenannte *lex*-Traktat umfasst die qq. 90-108 der *Prima Secundae* der *Summa Theologiae*. Kontext des „Traktates“ sind die Prinzipien menschlicher Handlungen, die Thomas in innere und äußere Prinzipien teilt. Das Gesetz (*lex*) ist neben der Gnade (*gratia*) äußeres Handlungsprinzip.

<sup>91</sup> Vgl. S. 119.

<sup>92</sup> Die Frage lautet hier, ob Isidor die menschlichen Gesetze (*humanae leges*) zutreffend eingeteilt habe.

<sup>93</sup> Vgl. *S. Th.* I-II, q. 95 a. 2.

<sup>94</sup> *S. Th.* I-II, q. 95 a. 4 co. (Ed. Leonina, Tom. 7, 178; GRONER 121).

<sup>95</sup> *S. Th.* I-II, q. 95 a. 4 co. (Ed. Leonina, Tom. 7, 178; GRONER 121).

<sup>96</sup> Hieraus erhellt, warum Thomas in *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 co. das Privateigentum als direkte Folge des Naturrechts im absoluten Sinne dem Völkerrecht zurechnet: Eine Klärung der Besitzverhältnisse und Nutzungsrechte trägt dazu bei, Streitigkeiten zu vermindern und den Frieden der Menschen untereinander zu fördern. Auf welche Weise konkret der Besitz verteilt wird, ist eine Frage des bürgerlichen Rechts.

<sup>97</sup> Die Begriffe Naturgesetz (*lex naturalis*) und Naturrecht (*ius naturale*) nutzt Thomas praktisch synonym. Der Versuch, sie konsequent voneinander zu unterscheiden, ist daher wenig sinnvoll. Vgl. LIPPERT (2000) 102f.

*positivum* fasst. Für den Menschen ist das Völkerrecht insofern „natürlich“, als es Vernunftrecht ist und die Vernunftbegabung zur „Natur“ des Menschen gehört (ad 1).

Auf die *servitus* kommt Thomas in *S. Th.* I-II, q. 95 a. 4 nicht zu sprechen, er thematisiert sie aber an anderer Stelle innerhalb *lex*-Traktats: In *S. Th.* I-II, q. 94 a. 5 fragt Thomas, ob das Naturgesetz (*lex naturalis*) verändert werden könne. Dies geht nach Thomas lediglich in Form einer Ergänzung, wie sie durch göttliche oder auch durch menschliche Gesetze zum Nutzen des menschlichen Lebens vorgenommen werden könne (co.). Auch die Verteilung des Besitzes und die *servitus* sind nach Thomas solche Ergänzungen. Sind nach Isidor gemeinsamer Besitz und gleiche Freiheit aller naturrechtliche Bestimmungen (arg. 3),<sup>98</sup> so sei das vergleichbar mit der naturrechtlichen „Bestimmung“, dass der Mensch nackt ist. Wie nun die Herstellung von Kleidung kein Verstoß gegen das Naturrecht ist, sondern nach Thomas eine Ergänzung des Naturrechts durch die menschliche Vernunft zum Nutzen des menschlichen Lebens (*per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae*) darstellt, so gelte dies auch für Privateigentum und *servitus* (ad 3).

Sowohl in *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 ad 2 als auch in *S. Th.* I-II, q. 94 a. 5 ad 3 begründet Thomas die *servitus* mit deren Nützlichkeit (*utilitas*) für das menschliche Leben. Ihren Ursprung hat sie, da sie Teil des Völkerrechts ist, in der Vernunftnatur des Menschen<sup>99</sup> und in der Bestimmung des Menschen als soziales Lebewesen von Natur aus.<sup>100</sup> Sie ist somit gewissermaßen „natürlich“, aber nicht im eigentlichen Sinne. Wäre die *servitus* Teil des Naturrechts im absoluten Sinne, so „müßte eine naturgegebene Sklaverei von Gott selbst vorgesehen sein“, da „das *ius naturale* der Niederschlag der *lex aeterna* ist, die ihrerseits sachlich mit der Vorsehung Gottes zusammenfällt“.<sup>101</sup> Dies aber ist mit einem egalitär gedachten christlichen Menschenbild nicht vereinbar. Hätte die *servitus* jedoch keinerlei Bezug zum Naturrecht und damit zur *lex aeterna*, so „wäre die Sklaverei ... eine widernatürliche Einrichtung menschlicher Herrschaft [und es] wäre ihre Abschaffung zu fordern“.<sup>102</sup> Dass die *servitus* zum Völkerrecht gehört, ist Thomas durch die römische Rechtstradition vorgegeben. Die Frage aber, ob das Völkerrecht eher dem Naturrecht oder eher dem positiven Recht zuzuordnen sei, ist

<sup>98</sup> Isidor von Sevilla, *Etymologien* 5, 4 (LINDSAY): *Ius naturale [est] ... communis omnium possessio, et omnium una libertas ...*

<sup>99</sup> Vgl. *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 ad 2; *S. Th.* I-II, q. 94 a. 5 ad 3; q. 95 a. 4 ad 1.

<sup>100</sup> Vgl. *S. Th.* I-II, q. 95 a. 4 co.

<sup>101</sup> STÄDTLER (2003) 170. Vgl. *S. Th.* I-II, q. 91 a. 1 und 2. Vgl. hierzu weiterhin MENSCHING (2005) 126-129.

<sup>102</sup> STÄDTLER (2003) 171.



schwer zu entscheiden. Es ist „natürlich“ aufgrund seiner Ableitung aus dem Naturgesetz beziehungsweise Naturrecht sowie im Speziellen „natürlich“ für den Menschen aufgrund seiner Vernünftigkeit und dennoch menschengemacht und damit positiv. Auch im römischen Recht war diese Zuordnung nicht ganz klar: Das Völkerrecht beruhte „zugleich auf Natur und auf menschlicher Satzung“ und „war eine hinsichtlich ihrer legitimatorischen Doppelbödigkeit äußerst fragwürdige juristische Einrichtung“.<sup>103</sup> Aufgrund dieser Doppelbödigkeit steht das Völkerrecht einerseits dem Naturrecht sehr nahe, hat aber andererseits nicht dessen unumschränkte Gültigkeit. Jedes von Menschen gemachte Gesetz ist nach Thomas kontingent und kann daher geändert werden, entweder aufgrund einer besseren Einsicht, oder aufgrund eines Wandels der menschlichen Lebensumstände.<sup>104</sup> Die *servitus* ist damit gewissermaßen „indifferent gegen die göttliche Vorsehung“,<sup>105</sup> insofern sie ihr weder entgegensteht noch sich notwendig aus ihr ergibt. Käme es zu einem Wandel der menschlichen Lebensumstände, der die *servitus* „nutzlos“ werden ließe, so könnte diese prinzipiell ohne weiteres abgeschafft werden.

Doch was ist eigentlich die „Nützlichkeit“, die nach Thomas die *servitus* legitimiert? In *S. Th.* I-II, q. 94 a. 5 ad 3 bestimmt Thomas diese nicht näher. In *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 ad 2 hingegen spricht er von einer Nützlichkeit sowohl für den Herren als auch für den *servus*: Für den Herren ist es nützlich, dass ihm vom *servus* geholfen wird. Für den *servus* hingegen ist es nützlich, von einem Weiseren gelenkt zu werden. Im Sinne des thomanischen Naturrechts im weiteren Sinne ist die *servitus* also insofern natürlich, als sie diesen gegenseitigen Nutzen beinhaltet, und damit, ebenso wie das Privateigentum, vernünftig und zweckmäßig im Hinblick auf das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen ist. Ist das gesellschaftliche Zusammenleben dem Menschen durch das Naturrecht im absoluten Sinne beziehungsweise durch das Naturgesetz vorgegeben, so kann die *servitus* gewissermaßen als „sozialnatürlich“<sup>106</sup> bezeichnet werden. Sie ist natürlich, insofern Menschen unter sozialen Bedingungen, also in einer Gesellschaft von Menschen zusammenleben, nicht aber, insofern der Mensch ein Mensch ist. Aufgrund dieser Unterscheidung kann Thomas im folgenden Artikel (q. 57 a. 4) auch sagen:

... *Filius, in quantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, in quantum servus, est aliquid domini. Uterque tamen prout consideratur ut quidam homo, est aliquid*

---

<sup>103</sup> STÄDTLER (2003) 172f.

<sup>104</sup> Vgl. *S. Th.* I-II, q. 97 a. 1 co.

<sup>105</sup> STÄDTLER (2003) 175.

<sup>106</sup> STÄDTLER (2003) 175.

*secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia. ...*<sup>107</sup>

„Insofern der Sohn Sohn ist, ist er etwas, was dem Vater gehört; ebenso ist der Knecht [Sklave, K. P.] (*servus*), insofern er Knecht [Sklave, K. P.] (*servus*) ist, etwas, was dem Herrn gehört. Insofern jedoch ein jeder als Mensch betrachtet wird, ist er etwas für sich Bestehendes und von anderen unterschieden. Und deshalb gibt es ihnen gegenüber, insoweit ein jeder der beiden Mensch ist, irgendwie auch Gerechtigkeit.“<sup>108</sup>

Auch Aristoteles kennt die Unterscheidung zwischen dem Sklaven als Sklaven und dem Sklaven als Menschen im Zusammenhang mit der Gerechtigkeit, ohne die es nach Aristoteles keine Freundschaft geben kann. Freundschaft zwischen Herr und Sklave ist möglich, insofern beide Menschen sind, nicht aber, insofern sie Herr und Sklave sind.<sup>109</sup> Thomas wiederum trifft eine ähnliche Unterscheidung auch im Zusammenhang mit der Tugend der Klugheit (*prudencia*) beziehungsweise der Überlegung (*consiliativum*), die eigentlich eine Tugend der Herrschenden sei, jedoch auch dem *servus* zukomme, insofern dieser ein vernünftiges Lebewesen und damit ein Mensch sei.<sup>110</sup>

Das Konstrukt des Aquinaten aber, dass die *servitus* aufgrund ihrer Zweckmäßigkeit hinsichtlich des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen als „soziale Lebewesen“ durch die menschliche Vernunft eingeführt worden sei und für den *servus* den Nutzen mit sich bringe, von einem Weiseren gelenkt zu werden, wirft ein entscheidendes Problem auf: Was hier die *servitus* legitimiert, hat im Urzustand (*S. Th.* I, q. 96 a. 4) gerade die Herrschaft Freier über Freie legitimiert. Auch im Stand der Unschuld haben die Menschen nach Thomas „sozial gelebt“ (*socialiter vixissent*), da der Mensch von Natur aus ein soziales Lebewesen sei (*homo naturaliter est animal sociale*). Auch im Urzustand hat der Weisere, der *Summa Theologiae* wie auch dem *Sentenzenkommentar* zufolge, über den weniger Weisen geherrscht und diesen gelenkt. Hat Thomas hinsichtlich des Urzustandes die *servitus* dadurch von der Herrschaft Freier über Freie unterschieden, dass der *servus* im Gegensatz zum Freien auf seinen Herrn anstelle des ihm eigenen Gutes (*proprium bonum*) beziehungsweise auf den Herrn als sein Ziel (*finis*) hingeeordnet sei, weshalb der *servus* nicht *causa sui* sei, so fehlt diese Bestimmung des *servus* an den in diesem Kapitel betrachteten Stellen. Dort ist

<sup>107</sup> *S. Th.* II-II, q. 57 a. 4 ad 2 (Ed. Leonina, Tom. 9, 7).

<sup>108</sup> DThA, Bd. 18, 16.

<sup>109</sup> Vgl. Anm. 43.

<sup>110</sup> *S. Th.* II-II, q. 47 a. 12 ad 2 (Ed. Leonina, Tom. 8, 360; DThA, Bd. 17B, 226): ... *Servus non habet consiliativum inquantum est servus: sic enim est instrumentum domini. Est tamen consiliativum inquantum est animal rationale.* („Der Knecht [Sklave, K. P.] (*servus*) hat keine Überlegung, insofern er Knecht [Sklave, K. P.] ist; in diesem Sinne nämlich ist er Werkzeug des Herrn. Und doch kommt ihm Überlegung zu, insofern er ein vernunftbegabtes Lebewesen ist.“).

auch nicht wie in *S. Th.* I, q. 96 a. 4 co. die Rede davon, dass der Herr nur auf seinen eigenen Nutzen bedacht sei,<sup>111</sup> sondern Thomas sieht in der *servitus* vielmehr einen gegenseitigen Nutzen für den Herrn *und* für den *servus*.

Wie aber lässt sich die *servitus*, wie Thomas sie in *S. Th.* II-II, q. 57 a. 3 und *S. Th.* I-II, q. 94 a. 5 beschreibt und begründet, dann noch systematisch von der Herrschaft Freier über Freie in *S. Th.* I, q. 96 a. 4 unterscheiden? Das Völkerrecht, in dem Thomas die *servitus*, römischer Rechtstradition folgend, verankert, hat es im Urzustand noch nicht gegeben. Wie jedes von Menschen gemachte Recht und Gesetz, wird seine Einführung erst mit dem Sündenfall des Menschen notwendig. Im Stand der Unschuld galt alleine das Naturrecht im absoluten Sinn, und damit, wie Isidor sagt,<sup>112</sup> dessen Bestimmungen des Gemeinbesitzes und der gleichen Freiheit für alle.<sup>113</sup> Und dennoch haben auch im Urzustand, aufgrund des sozialen und vernunftbegabten Wesens des Menschen und (auch) zum Nutzen der Untergebenen, Menschen über Menschen geherrscht. Diese Herrschaft bezeichnet Thomas zwar, da er vom Urzustand spricht, nicht als Inhalt eines Rechts oder Gesetzes, dennoch ist sie, wie das Völkerrecht, eine direkte Ableitung aus den natürlichen Gegebenheiten des Menschseins. Wohl aufgrund dieser strukturellen Übereinstimmungen erscheint „der Übergang zum Privatbesitz und zur Sklaverei keineswegs als ein ... verhängnisvolle[r] Bruch“.<sup>114</sup> Die Grenze zwischen der Herrschaft Freier über Freie im Urzustand und der *servitus* nach dem Fall des Menschen wird noch unschärfer dadurch, dass Thomas in *S. Th.* II-II, q. 12 a. 2 co. auch menschliche Herrschaft allgemein (*dominium*) auf das Völkerrecht zurückführt, das menschliches Recht sei.<sup>115</sup> Damit wäre auch eine Herrschaft Freier über Freie völkerrechtlich begründet und umgekehrt für den Urzustand ausgeschlossen.

All diese Unstimmigkeiten lassen sich letztlich nur dadurch erklären, dass ein hinsichtlich der Freiheit eines jeden Menschen egalitäres Menschenbild, wie es die christliche Lehre vor dem Hintergrund der Gottebenbildlichkeit aller Menschen vertritt, letztlich nicht vollständig mit der Vorstellung einer

<sup>111</sup> *S. Th.* I, q. 96 a. 4 co. (Ed. Leonina, Tom. 5, 429; DThA, Bd. 7, 130): *Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert.* („Dann beherrscht also ein Mensch den andern als Sklaven (*servus*), wenn er den, über den er Herrschergewalt ausübt, auf seinen eigenen, d. h. auf den Vorteil des Beherrschenden hinordnet.“).

<sup>112</sup> *S. Th.* I-II, q. 95 a. 4 arg. 3 und ad 3; vgl. Anm. 98.

<sup>113</sup> Vgl. auch TÖPFER (1999) 241f. sowie dort Anm. 278.

<sup>114</sup> TÖPFER (1999) 241.

<sup>115</sup> *S. Th.* II-II, q. 12 a. 2 co. (Ed. Leonina, Tom. 8, 105; DThA, Bd. 15, 253): ... *dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum.* („... denn Herrschaftsstellung ist aufgekommen auf Grund des bei allen Völkern maßgeblichen Rechtes, und dieses ist menschliches Recht.“) Vgl. auch *S. Th.* II-II, q. 10 a. 10 co., wo Thomas die menschliche Herrschaft (*dominium et praelatio*) auf das menschliche Recht (*ius humanum*) zurückführt. Vgl. S. 119.

völkerrechtlich begründeten *servitus*, wie sie die römische Rechtstradition kennt, vereinbaren lässt. Begründung und Eigenart der *servitus*, wie Thomas sie im Rahmen seiner Überlegungen zum Urzustand und damit in schöpfungstheologischem Kontext beschreibt, sind nicht dieselben wie die der *servitus*, über die Thomas im Zusammenhang mit Recht und Gesetz spricht. Wenn die *servitus* erst mit der Sünde in die Welt kam, weshalb sie Thomas für den Urzustand ausschließen muss, warum besteht diese dann nicht (grundsätzlich) in der egoistischen Ausnutzung des *servus* durch dessen Herrn, wie Thomas sie in *S. Th.* I, q. 96 a. 4 beschreibt, sondern ist nützlich auch für den *servus* und vernünftig im Hinblick auf das gesellschaftliche Zusammenleben? Und warum bezeichnet Thomas sie dann nicht durchgehend als Sündenstrafe, sondern nur in seltenen Randbemerkungen?<sup>116</sup> Auch mit dem aristotelischen Dictum, dass einige Menschen von Natur aus Sklaven seien, lässt sich das christliche Egalitätsdenken nicht vereinbaren. Allerdings kommt Thomas mit Aristoteles darin überein, in seinen Überlegungen zwischen zwei Ebenen zu unterscheiden: Aristoteles spricht vom Sklaven als Sklaven und vom Sklaven als Menschen. Thomas spricht vom Menschen im Kontext der Schöpfungstheologie und seines hypothetisch gedachten Zusammenlebens mit anderen Menschen im Stand der Unschuld sowie vom Menschen im Kontext seines tatsächlichen Soziallebens unter den gegebenen, postlapsarischen Umständen. Dabei reflektiert Thomas die erstgenannte Ebene nicht im Hinblick auf die zweite hin, beide bleiben nebeneinander bestehen. Er problematisiert die *servitus* letztlich nicht und fordert keinesfalls ihre Abschaffung. Vielmehr bemüht sich Thomas im Kontext von Recht und Gesetz, die Vernünftigkeit der Einrichtung der *servitus* bei gleichzeitiger Indifferenz gegenüber der göttlichen Vorsehung aufzuzeigen, welche ihren Niederschlag im unabänderlichen Naturgesetz beziehungsweise Naturrecht im absoluten Sinne findet.

##### 5. Die Herrschaft Ungläubiger über Gläubige und umgekehrt: Zeitbezogene Aussagen zur *servitus*?

Ist der Mensch von Natur aus ein auf Gemeinschaft hin angelegtes Wesen und gehört es zum gesellschaftlichen Leben, dass es Herrschaftsverhältnisse der Menschen untereinander gibt, so folgt daraus „die volle Anerkennung der staatlichen Organisation auch der nichtchristlichen Völker“.<sup>117</sup> Sowohl auf die Frage hin, ob Ungläubige eine Herrschaftsstellung über Gläubige in-

<sup>116</sup> Z. B. in *S. Th.* II-II, q. 189 a. 6 ad 2.

<sup>117</sup> TÖPFER (1999) 236.

nehaben können als auch ob ein Fürst aufgrund von Apostasie seine Herrschaftsstellung verlieren kann, antwortet Thomas daher, dass jede Herrschaft auf menschlichem Recht beruhe und zunächst nichts mit dem Glauben oder Unglauben des Herrschenden zu tun habe. Thomas schreibt bezüglich der ersten Frage:

... *considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano: distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles.* ...<sup>118</sup>

„... [Es] ist zu beachten, dass Herrschaftsgewalt und Überordnung nach menschlichem Rechte zustande gekommen sind. Die Unterscheidung aber von Gläubigen und Ungläubigen beruht auf göttlichem Recht. Das göttliche Recht aber, das auf der Gnade beruht, hebt das menschliche Recht, das aus der menschlichen Vernunft stammt, nicht auf. Also hebt die Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen, an sich betrachtet, die Herrschaftsstellung und Überordnung von Ungläubigen gegenüber Gläubigen nicht auf.“<sup>119</sup>

Ähnlich und mit Verweis auf den gerade zitierten Artikel schreibt Thomas bezüglich der zweiten Frage:

... *infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum.* ...<sup>120</sup>

„Unglaube an sich steht der Herrschgewalt nicht im Wege (q. 10 a. 10); denn Herrschaftsstellung (*dominium*) ist aufgekommen auf Grund des bei allen Völkern maßgeblichen Rechtes (*ius gentium*), und dieses ist menschliches Recht (*ius humanum*); die Unterscheidung aber von Gläubigen und Ungläubigen erfolgt nach göttlichem Recht, durch welches das menschliche Recht nicht aufgehoben wird.“<sup>121</sup>

Indem Thomas, seinem Grundsatz folgend, dass die Gnade die Natur nicht aufhebe, sondern diese voraussetze und vervollkomme,<sup>122</sup> dem menschlichen Recht einen Eigenwert gegenüber dem göttlichen Recht zuweist, misst er auch der weltlichen Herrschaft eine Eigenberechtigung gegenüber der geistlichen Gewalt der Kirche bei. Diese Eigenberechtigung kann die Kirche zwar einschränken oder gar aufheben, sie tut dies „allerdings nur bisweilen; bisweilen aber tut sie es nicht“.<sup>123</sup> Im Falle des Fürsten, der vom christlichen Glauben abgefallen ist, nennt Thomas es „angemessen“ (*convenienter*), wenn die Kirche den Apostaten mit dem Verlust von dessen Herrschaftsstellung über seine gläubigen Untertanen bestraft. Ist der ungläubige Fürst durch

<sup>118</sup> *S. Th.* II-II, q. 10 a. 10 co. (Ed. Leonina, Tom. 8, 92).

<sup>119</sup> DThA, Bd. 15, 221.

<sup>120</sup> *S. Th.* II-II, q. 12 a. 2 co. (Ed. Leonina, Tom. 8, 105).

<sup>121</sup> DThA, Bd. 15, 253.

<sup>122</sup> Vgl. z. B. *S. Th.* I, q. 1 a. 8 ad 2 und öfter.

<sup>123</sup> *S. Th.* II-II, q. 10 a. 10 co. (Ed. Leonina, Tom. 8, 92; DThA, Bd. 15, 221).

den Urteilsspruch der Kirche exkommuniziert, so „sind seine Untertanen ohne weiteres von seiner Herrschaft und von dem Treueid, durch den sie an ihn gebunden waren, entbunden“.<sup>124</sup> Grund für den Eingriff in die weltliche Herrschaftssphäre seitens der Kirche ist dabei vor allem der Schutz der gläubigen Untertanen, deren Glauben durch den Abfall ihres Fürsten in Gefahr steht. Trotz aller Anerkennung weltlicher Herrschaft steht der Glaube und damit die Sorge um das ewige Heil für Thomas unbedingt an erster Stelle. Dies ist auch der Grund, warum Thomas in *S. Th.* II-II, q. 10 a. 10 co. die Neueinführung einer Herrschaftsstellung eines Ungläubigen über einen Gläubigen vehement ablehnt: „Und dies kann auf keine Weise gestattet werden. Denn es würde zum Ärgernis und zur Gefährdung des Glaubens führen.“<sup>125</sup> Anders als in *S. Th.* II-II, q. 12 a. 2 geht es Thomas in *S. Th.* II-II, q. 10 a. 10 nicht um menschliche Herrschaft im politischen Sinne, sondern zunächst um menschliche Herrschaft allgemein beziehungsweise bei näherer Betrachtung vor allem um die *servitus*, auch wenn er durchgehend von *dominium* und *praelatio* spricht. Von der neu einzuführenden Herrschaft eines Ungläubigen über einen Gläubigen unterscheidet Thomas ein bereits bestehendes Herrschaftsverhältnis, innerhalb dessen der Untergebene erst in seinem Status als Untergebener zum christlichen Glauben gekommen ist. Ein solches Herrschaftsverhältnis kann von der Kirche zugunsten des Gläubigen aufgehoben werden, da die Kirche zwar die weltliche Herrschaftssphäre in deren Eigenständigkeit respektiert, aber dennoch die Autorität Gottes (*auctoritas Dei*) ausübt. Im Falle von Ungläubigen, über welche die Kirche oder ihre Glieder nicht selbst weltliche Macht ausübt, macht die Kirche von diesem ihrem Recht nach Thomas keinen Gebrauch, um Anstoß zu vermeiden (*ad scandalum vitandum*).<sup>126</sup> Im Falle von Ungläubigen aber, „die der Kirche und ihren Gliedern auch in irdischer Unterwerfung untertan sind“ – und hier allein scheint Thomas im Kontext seiner Ausführungen zur *servitus* unter Verweis auf kirchenrechtliche Bestimmungen auf seine konkreten Zeitumstände bezogen zu schreiben<sup>127</sup> –

<sup>124</sup> *S. Th.* II-II, q. 12 a. 2 co. (Ed. Leonina, Tom. 8, 105; DThA, Bd. 15, 254).

<sup>125</sup> *S. Th.* II-II, q. 10 a. 10 co. (Ed. Leonina, Tom. 8, 91; DThA, Bd. 15, 220). FLÜELER (1991) 303 sieht in dieser Aussage des Aquinaten einen Hinweis auf den Sklavenhandel, den Juden und Moslems mit Christen betrieben, und dessen Ausweitung Thomas habe verhindern wollen. Ob sich Thomas an dieser Stelle tatsächlich auf konkrete zeitgenössische Umstände bezieht oder ob seine Aussage zeitlos getroffen ist, lässt sich aus der Quelle letztlich nicht sicher entscheiden.

<sup>126</sup> Zu fragen wäre auch nach der faktischen Durchsetzbarkeit des hier behaupteten Rechts.

<sup>127</sup> Ebenfalls in diesen Kontext fallen noch *S. Th.* II-II, q. 10, a. 9 arg. 3, das mit jüdischen, heidnischen oder sarazenischen *servi* christlicher Herren argumentiert, sowie *S. Th.* II-II, q. 10 a. 12, wo Thomas sich gegen die Taufe jüdischer Kinder gegen den Willen der Eltern ausspricht (arg. 3 und ad 3). Zu der Thematik (christlicher) Sklaven im Besitz von Andersgläubigen vgl. auch GRIESER (1997) 113-121.

„hat die Kirche dies als Recht gesetzt (*hoc ius Ecclesiae statuit*), daß ein Sklave von Juden, wenn er Christ geworden ist, sofort von der Sklaverei frei wird, ohne Entgelt, falls er von Haus aus Sklave, d. h. in der Sklaverei geboren ist; desgleichen, wenn er als Ungläubiger zum Sklavendienst gekauft worden ist (*emptus ad servitium*). Ist er aber zum Weiterverkauf erworben worden (*emptus ad mercationem*), so besteht die Pflicht, ihn innerhalb von drei Monaten zum Verkaufe anzubieten.<sup>128</sup> Damit tut die Kirche kein Unrecht; denn da die Juden ihrerseits Sklaven der Kirche sind (*cum ipsi Iudaei sint servi Ecclesiae*),<sup>129</sup> kann sie über ihr [deren, K. P.] Eigentum verfügen (*disponere de rebus eorum*), wie auch die weltlichen Fürsten hinsichtlich ihrer Untertanen viele Gesetze zugunsten der Freiheit erlassen haben.“<sup>130</sup>

Die zitierte Stelle ist zugleich die einzige, an der mit hoher Wahrscheinlichkeit vermutet werden kann, dass Thomas von „echter“ Sklaverei in Bezug auf eine konkrete Personengruppe seiner Zeit spricht: Thomas spricht vom Kauf von Ungläubigen zum Sklavendienst und zum Weiterverkauf. Außerdem, und das ist noch viel bedeutender, bezeichnet er diese als Eigentum (*res*) ihrer jüdischen Herren.

Eine Abschaffung der *servitus* fordert Thomas jedoch auch in diesem Kontext nicht, nicht einmal für alle Christen, die einen Ungläubigen zum Herrn haben. Dies wäre rechtlich wohl auch gar nicht durchsetzbar gewesen. Auch in *S. Th.* II-II, q. 10 a. 10 geht es Thomas nicht um die *servitus* an sich, sondern vielmehr um das Verhältnis von menschlichem und göttlichem Recht, wie es im Verhältnis von weltlichen Herren und Kirche seinen Ausdruck findet. Der Kontext innerhalb der *Summa Theologiae* ist die Tugend

<sup>128</sup> Wird der Christ gewordene *servus* nicht innerhalb von drei Monaten verkauft, so muss sein jüdischer Herr ihn ohne Entgelt entlassen. Vgl. hierzu lib. 5, tit. 6 (*De Iudaeis*), cap. 19 (*Nulli*) des *Liber Extra* Papst Gregors IX. (X 5.6.19; FRIEDBERG, Bd. 2, 778): *Nulli Iudaeo baptizatum vel baptizari volentem emere liceat vel in suo servitio retinere. Quodsi quem, nondum ad fidem conversum, causa mercimonii emerit, et postmodum factus sit vel fieri desideret Christianus, datus pro eo XII. solidis ab illius servitio protinus subtrahatur. Si autem infra tres menses ipsum venalem non exposuerit, vel ad sibi serviendum emerit eundem, nec ipse vendere, nec alius audeat comparare, sed nullo dato pretio perducatur ad praemia libertatis.* Als weitere Referenzstellen nennt Cajetan (Ed. Leonina, Tom. 8, 92) für Thomas im *Liber Extra* X 5.6.16 und 18 (FRIEDBERG, Bd. 2, 777f.) sowie im *Decretum Gratiani* D. 54 can. 14 (FRIEDBERG, Bd. 1, 211).

<sup>129</sup> Vgl. hierzu lib. 5, tit. 6 (*De Iudaeis*), cap. 13 (*Etsi Iudaeos*) des *Liber Extra* Papst Gregors IX. (X 5.6.13; FRIEDBERG, Bd. 2, 775f.), das auf einen Brief Papst Innozenz III. (1198-1216) an die Bischöfe von Sens und Paris aus dem Jahre 1205 Bezug nimmt. Hier heißt es am Anfang: *Etsi Iudaeos, quos propria culpa submisit perpetuae servituti, cum Dominum crucifixerunt...* etc. Die auf Augustinus zurückgehende, ursprünglich religiöse Vorstellung von der „Sündenknechtschaft“ der Juden erhält bei Innozenz III. eine juristische Dimension: Die Juden seien Schutzbefohlene der Kirche und damit des Papstes, nicht des Kaisers. Beide Mächte erheben im 13. Jahrhundert Anspruch auf Universalherrschaft. Kaiser Friedrich II. gewährt 1236 auf demselben Hintergrund den Juden des Reiches das Privileg der „Kammerknechtschaft“ (*servitus camere imperialis*). Zur Rechtsstellung der Juden im Hochmittelalter sowie zur päpstlichen und kaiserlichen Schutzpolitik vgl. BATTENBERG (1990) 97-122; ECKERT (1968) 210-227.

<sup>130</sup> DThA, Bd. 15, 221f.

des Glaubens (*fides*), die Thomas als erste der theologischen Tugenden vor allen anderen Tugenden in der *Secunda Secundae* thematisiert. Eine nähere Bestimmung oder Begründung der *servitus* fehlt in *S. Th.* II-II, q. 10 a. 10. Sie wird weder, wie im Kontext von Urzustand und Sündenfall, als Sündenstrafe charakterisiert, noch wird wie im Zusammenhang von Recht und Gesetz ihre Natürlichkeit oder Nützlichkeit im Hinblick auf das menschliche Zusammenleben herausgestellt.

#### 6. Sakramententheologische und -rechtliche Überlegungen: Die *servitus* als *conditio fortunae exterioris* und Erbe

Im *Sentenzenkommentar* äußert sich Thomas von Aquin auch im Zusammenhang mit sakramententheologischen und -rechtlichen Überlegungen zur *servitus*. Ein Vergleich mit der *Summa Theologiae*, wie es für die Frage nach der Herrschaft des Menschen über den Menschen im Urzustand möglich ist (Kapitel 3), kann in diesem Kontext nicht geleistet werden, da der entscheidende dritte Teil der *Summa Theologiae* unvollendet geblieben ist. Die entsprechenden *quaestiones* hat Thomas nicht mehr ausgeführt. Ob der Aquinate seine im *Sentenzenkommentar* vertretenen Positionen in späteren Jahren geändert hat, kann nicht nachgeprüft werden.

##### 6.1 Das Weihesakrament

Innerhalb des vierten Buches des *Sentenzenkommentares*, das den Sakramenten gewidmet ist, fragt Thomas in der 25. Distinktion nach den Voraussetzungen, die Spender (q. 1) und Empfänger (q. 2) des Weihesakramentes (*sacramentum ordinis*) erfüllen müssen. Dabei gibt es nach Thomas zwei Arten von Hindernissen, die dem Empfang einer Weihe im Wege stehen: Ein natürlicher Mangel (*defectus naturae*), der dem potentiellen Empfänger unabänderlich vorgegeben ist, oder aber ein Umstand des äußeren Geschicks (*conditio fortunae exterioris*), also ein kontingentes Hindernis.<sup>131</sup> Als Hindernisse von Natur aus benennt Thomas im Folgenden das weibliche Geschlecht (a. 1 qc. 1) sowie den fehlenden Vernunftgebrauch aufgrund des Alters (a. 1 qc. 2), der allerdings lediglich den Empfang der höheren Weihen (*majores ordines*) ausschließt. Wer einen *defectus naturae* aufweist, kann und darf nach Thomas nicht geweiht werden.

---

<sup>131</sup> *Super Sent.* 4, d. 25 q. 2 pr.



Kontingente Hindernisse kennt Thomas hingegen vier: Die *servitus* (a. 2 qc. 1),<sup>132</sup> einen begangenen Mord (a. 2 qc. 2), die uneheliche Abstammung des Weihekandidaten (a. 2 qc. 3) sowie eine vorliegende körperliche Verstümmelung (a. 2 qc. 4). Übereinstimmend für alle vier Fälle hält Thomas fest, dass diese Hindernisse lediglich die Erlaubtheit einer Weihe betreffen, eine dennoch gespendete Weihe damit zwar unerlaubt, aber dennoch gültig ist.<sup>133</sup> Im Falle der *servitus* schreibt Thomas:

... *In susceptione ordinis mancipatur homo divinis officii. Et quia nullus potest alteri dare quod suum non est; ideo servus qui non habet potestatem sui, non potest ad ordinem promoveri: si tamen promovetur, ordinem suscipit, quia libertas non est de necessitate sacramenti, licet sit de necessitate praecepti; cum non impediatur potestatem, sed actum tantum.* ...<sup>134</sup>

„... Durch den Empfang der Weihe widmet ein Mensch sich selbst den göttlichen Diensten. Und weil niemand einem anderen geben kann, was nicht das Seine ist; deshalb kann ein *servus*, der keine Macht über sich hat, nicht zu den Weihen zugelassen werden: Wenn er dennoch zugelassen wird, empfängt er die Weihe, da die Freiheit keine Notwendigkeit von Seiten des Sakramentes her darstellt, obgleich sie es von Seiten der Vorschrift her ist; sie [= die *servitus*] hindert daher nicht die Möglichkeit [der Weihe], sondern lediglich den Akt [derselben]. ...“<sup>135</sup>

Die Weihe des *servus* ist nach Thomas unerlaubt, da dieser nicht selbst über sich verfügen kann und einer „körperlichen Unterwerfung“ (*corporalis subiectio*) unterliegt.<sup>136</sup> Im Gegensatz zur Frau aber sei er nicht von Natur aus (*ex natura*) unterworfen.<sup>137</sup>

Bevor Thomas sich im Folgenden dem Mord als weiterem kontingentem Weihehindernis zuwendet, fügt der Aquinate noch einige das Verhältnis von Weihespende, *servus* und Herr betreffende Bestimmungen an:<sup>138</sup> Weiß der Herr um die (unerlaubte) Zulassung seines *servus* zur Weihe und legt keinen Widerspruch dagegen ein, so wird der *servus* eben durch den nicht erfolgten Widerspruch seines Herrn zu einem Freien. Seine Weihe ist nun nicht nur gültig, sondern auch erlaubt. Wird der *servus* aber im Nichtwissen seines Herrn zur Weihe zugelassen und wissen die für die Weihe Verantwortlichen um den Stand ihres Weihekandidaten, so müssen letztere dem Herrn eine Entschädigung in Höhe des doppelten Wertes des *servus* zahlen. Wissen sie aber nicht um den Stand des Kandidaten, so muss der *servus* sich selbst los-

<sup>132</sup> Zur Frage nach der Zulassung von Sklaven zu kirchlichen Ämtern im spätantiken Recht vgl. GRIESER (1997) 158-162.

<sup>133</sup> *Super Sent.* 4, d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 co.; qc. 2 co.; qc. 3 co.; qc. 4 co.

<sup>134</sup> *Super Sent.* 4, d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 co. (FIACCADORI 909).

<sup>135</sup> Übersetzung: PULTAR.

<sup>136</sup> *Super Sent.* 4, d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1.

<sup>137</sup> *Super Sent.* 4, d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 4.

<sup>138</sup> *Super Sent.* 4, d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 5.

kaufen (*redimere*). Hat er hierfür nicht die finanziellen Mittel, so wird er (vorerst) nicht geweiht und hat zu seinem Herrn zurückzukehren.

Insofern der *servus* ein Mensch ist, kann er gültig geweiht werden. Insofern er aber *servus* ist, ist seine Weihe nur unter bestimmten Umständen erlaubt, die alle letztlich seine (persönliche) Freiheit herbeiführen. Die *servitus* ist nicht „natürlich“, sondern ein kontingenter „Umstand des äußeren Geschicks“. Zu ihrem möglichen Strafcharakter oder ihrer „Natürlichkeit“ in einem weiteren Sinne äußert sich Thomas an dieser Stelle nicht.

## 6.2 Das Sakrament der Ehe

In der 36. Distinktion des vierten Buches fragt Thomas, ob die *servitus* zu den Ehehindernissen zu zählen sei (q. 1 a. 1). Seine Antwort fällt differenziert aus: Ist dem künftigen Ehepartner der Stand des *servus* vor der Eheschließung bekannt, so stellt die *servitus* kein Ehehindernis dar. Weiß der Partner aber nicht darum, so liegt eine Täuschung vor, die den bei der Ehe geschlossenen Vertrag (*contractus*) ungültig macht.<sup>139</sup>

Interessanter aber als die Antwort des Aquinaten ist seine Entgegnung auf den zweiten Einwand, der mit Papst Gregor dem Großen, den *Digesten* und Cicero im Hintergrund aufzeigen möchte, dass die *servitus* dem Naturrecht und damit auch dem positiven Recht als dessen Ableitung widerspreche. Thomas argumentiert dagegen mit Albertus Magnus, der in seinem Kommentar zur „Entstehung der Tiere“ (*De generatione animalium*) des Aristoteles eine erste und eine zweite Intention der Natur unterscheidet: Wo die Natur aufgrund sich ihr in den Weg stellender Hindernisse ihre erste Intention nicht erreichen kann, da muss sie sich mit dem „Zweitbesten“ zufrieden geben. So ist es nach Albert die erste Intention der (partikularen) Natur,<sup>140</sup> Männer hervorzubringen. Liegt aber ein „Defekt“ in der Materie vor oder stimmen die Ausgangsbedingungen aufgrund einer falschen Wärme (*calor*) nicht, so bringt sie als „zweitbeste Lösung“ eben eine Frau hervor.<sup>141</sup> Ebenso sollte es nach Thomas der ersten Intention der Natur nach keine *servitus* ge-

<sup>139</sup> *Super Sent.* 4, d. 36 q. 1 a. 1 co.

<sup>140</sup> Albertus Magnus unterscheidet die *natura particularis* von der *natura universalis*. Erste Intention der *natura universalis* ist die Erhaltung der ganzen Welt und deren Teile (*conservare totum universum et partes eius*). Da die Arten (*species*) solche „Teile“ der Welt sind, möchte die *natura universalis* auch diese erhalten, was nicht ohne die Zeugung von Individuen gelingen kann. Deshalb intendiert die *natura universalis* auch die Frau, ohne die Arterhaltung durch Zeugung nicht möglich wäre. Die *natura particularis* hingegen intendiert nicht die Arterhaltung, sondern die Hervorbringung von etwas ihr Ähnlichem (*producere sibi simile*), worin Albert den Mann sieht. Vgl. Albertus Magnus, *Quaestiones De animalibus* 15, q. 2 co.

<sup>141</sup> Albertus Magnus, *Quaestiones De animalibus* 15, q. 2 co.

ben. Da es aber Sünde unter den Menschen gibt, verfolgte die Natur daraufhin in diesem Punkt ihre zweite Intention: die Bestrafung der Sünde. Dass diese Bestrafung konkret durch die Einführung der *servitus* geschieht, ist nach Thomas Sache des positiven Rechts, das sich vom Naturrecht herleitet (ad 3). Die Unterscheidung zweier Intentionen der Natur ermöglicht es Thomas an dieser Stelle, die *servitus* zugleich als „natürlich“ und als Strafe für die Sünde zu begründen. Sie ist „natürlich“ im weiteren Sinne und nur unter den Bedingungen des Sündenfalls des Menschen.

Da die *servitus* Gegenstand des positiven Rechts sei, die Ehe aber dem Naturrecht zugehöre,<sup>142</sup> kann ein Herr seinem *servus* nach Thomas eine Eheschließung genauso wenig verbieten, wie er ihm das Schlafen oder das Essen untersagen kann. So wie die Natur das Bestreben (*appetitus*) hat, das Individuum zu erhalten, so hat sie auch das Bestreben, durch Zeugung die Art zu erhalten. Der *servus* darf daher ohne das Wissen seines Herrn und sogar gegen dessen ausdrücklichen Willen (*domino nesciente aut contradicente*) heiraten.<sup>143</sup> Er ist seinem Herrn nur in den Dingen Gehorsam schuldig, die in dessen Verfügungsgewalt stehen. Darunter aber fallen nur Dinge, die Thomas als *superaddita* im Gegensatz zu den *naturalia* bezeichnet, über die der Herr nicht bestimmen kann, da sie sowohl ihm als auch dem *servus* naturrechtlich vorgegeben sind. Nur im Hinblick auf die *superaddita* ist der *servus* eine *res domini*.<sup>144</sup>

Im Gegensatz zu einem *servus* kann ein freier Mann selbst über die *superaddita* verfügen. Er kann sogar das Recht an ihnen an einen anderen Menschen verkaufen und sich so aus eigenem Willen und auch gegen den Willen seiner Ehefrau in die *servitus* begeben. Eine bereits bestehende Ehe wird dadurch nicht aufgelöst.<sup>145</sup> Die Ehefrau eines *servus* wie eines freien Mannes hat nach Thomas lediglich ein gewisses Anrecht auf ihren Mann im Bereich der *naturalia*. In diesem Bereich hat er ihr gegenüber seine Schuldigkeit (*debitum*) zu erfüllen, gegebenenfalls selbst gegen den Willen seines Herrn.<sup>146</sup> Was dem freien Mann möglich ist, ist der freien (verheirateten) Frau nicht gestattet. Nur im Bereich der *naturalia*, also allem, was die Selbsterhaltung wie die Arterhaltung angeht, sind Mann und Frau in der Ehe als Gleichgestellte einander verbunden. In allem anderen ist der Mann „das Haupt der Frau“ (*caput mulieris*), weshalb sich eine verheiratete Frau nicht gegen den Willen ihres Mannes als *ancilla* in die *servitus* begeben darf.<sup>147</sup>

<sup>142</sup> Vgl. Anm. 87.

<sup>143</sup> *Super Sent.* 4, d. 36 q. 1 a. 2 co.

<sup>144</sup> *Super Sent.* 4, d. 36 q. 1 a. 2 ad 2 und ad 3.

<sup>145</sup> *Super Sent.* 4, d. 36 q. 1 a. 3 co.

<sup>146</sup> *Super Sent.* 4, d. 36 q. 1 a. 2 ad 3; a. 3 ad 2.

<sup>147</sup> *Super Sent.* 4, d. 36 q. 1 a. 3 ad 3.

Im vierten Artikel fragt Thomas, ob die Nachkommen eines *servus* und einer Freien, beziehungsweise umgekehrt, *servi* oder Freie seien. Römischem Recht folgend erklärt Thomas in seiner Antwort: „Das Kind folgt dem Mutterleib“ (*partus sequitur ventrem*). Ist die Mutter also im Stand der *servitus*, so ist es auch ihr Kind.<sup>148</sup> Dies begründet er folgendermaßen: Vom Vater erhält das Kind die Form, von der Mutter die Materie.<sup>149</sup> Da die *servitus* aber eine *corporalis conditio* sei, sei hierfür die materielle Seite entscheidend. Zur Formseite gehören nach Thomas hingegen Erbe, Würden und ähnliches dergleichen.<sup>150</sup>

## 7. Zusammenfassung

Innerhalb der untersuchten Fragekomplexe erklärt Thomas von Aquin die *servitus* hauptsächlich mithilfe zweier verschiedener Begründungsparadigmen: Dem augustinisch geprägten Schema von Urzustand und Sündenfall einerseits (1), und dem aristotelischen Dictum von der „Sozialnatur“ des Menschen andererseits (2). Nach dem ersten Erklärungsmodell widerspricht die *servitus* der ursprünglichen „Natur“ des Menschen und ist Sündenstrafe, nach dem zweiten ist sie „natürlich“ in einem weiteren Sinne, insofern sie sich mithilfe der dem Menschen ebenfalls naturgegebenen Vernunft aus den Vorgaben des Naturrechts ableiten lässt und eine für das menschliche Zusammenleben nützliche Einrichtung darstellt. Zu diesen Begründungsparadigmen hinzu treten bei Thomas Einflüsse aus der römischen Rechtstradition, nach welcher die *servitus* Gegenstand des Völkerrechts ist und das Kind hinsichtlich seiner (persönlichen) Freiheit dem Stand der Mutter folgt.

Je nach Kontext, innerhalb dessen Thomas über die *servitus* spricht, argumentiert er weitgehend kohärent, solange er hauptsächlich je eines der genannten Paradigmen bemüht. So folgt er im Zusammenhang seiner Überlegungen zum Urzustand und Sündenfall des Menschen (Kapitel 3) dem augustinischen Modell (1). Wie bei Augustinus wird die *servitus* als Sündenstrafe verstanden, wohingegen die Herrschaft Freier über Freie für Thomas eine anthropologische Notwendigkeit darstellt. Im *Sentenzenkommentar* wird diese Art der Herrschaft mit dem Zweck der Leitung der menschlichen Gemeinschaft im zu Tuenden und zu Wissenden durch von Gott in besonderer

<sup>148</sup> Zum römischen Recht in dieser Frage vgl. z. B. *Dig.* 1, 5, 5 und 24 (MOMMSEN/ KRÜGER u. a. 118; 122); Ulpian, *Regulae* (= *Epitome*) 5, 9 (SCHULZ 30): ... *partus sequitur matrem*. („Das Kind folgt der Mutter.“); GRIESER (1997) 90-92.

<sup>149</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Quaestiones De animalibus* 16, q. 3 co.; Aristoteles, *Über die Entstehung der Tiere* 2, 1, 732a 1-12.

<sup>150</sup> *Super Sent.* 4, d. 36 q. 1 a. 4 co.

Weise begnadete und dadurch weisere Menschen legitimiert, in der *Summa Theologiae* hingegen durch das aristotelische Dictum, der Mensch sei von Natur aus auf ein Leben in Gemeinschaft hin angelegt, welches nach Thomas nur durch die Ausbildung hierarchischer Strukturen gelingen kann. Das zweite, aristotelisch geprägte Begründungsparadigma für die *servitus* wird hier gerade zum Erklärungsmodell für eine „gute“, da der ursprünglichen Naturordnung entsprechende Herrschaft.

Im Kontext von Recht und Gesetz (Kapitel 4) hingegen begründet Thomas mit eben diesem Dictum von der menschlichen „Sozialnatur“ nicht die Herrschaft Freier über Freie, sondern die *servitus*, die „natürlich in einem weiteren Sinne“ sei. Damit folgt er dem zweiten der genannten Paradigmen (2): In Verbindung mit der römischen Rechtstradition versteht Thomas die „Sozialnatur“ des Menschen als Bestimmung des unverfügbar vorgegebenen Naturgesetzes beziehungsweise Naturrechts im absoluten Sinne, aus dem sich mithilfe der Vernunft direkte Schlussfolgerungen zum Nutzen für das menschliche Leben ableiten lassen. Diese Schlussfolgerungen, zu denen für Thomas auch die *servitus* gehört, setzt er mit dem römischen Völkerrecht in eins, das damit dem Naturrecht sehr nahe steht, aber dennoch menschengemachtes Recht ist. Durch dieses Konstrukt schwächt er die Aussage des Aristoteles entscheidend ab, nach der es „Sklassen von Natur aus“ gebe: Nicht bestimmte Menschen seien „von Natur aus“ dazu prädestiniert, *servi* zu sein, sondern die *servitus* als solche ist nach Thomas „natürlich“, da sie „vernünftig“ und „nützlich“ sei. Da die *servitus* nicht „natürlich“ im strengen, sondern nur in einem weiteren Sinne ist, ist sie zugleich einerseits nicht Inhalt der göttlichen Vorsehung, widerspricht dieser jedoch andererseits auch nicht.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Herrschaft von Ungläubigen über Gläubige und umgekehrt (Kapitel 5) wiederum begründet Thomas die *servitus* weder mit Augustinus, noch mit Aristoteles oder mit der römischen Rechtstradition. Vielmehr versteht er in diesem Kontext menschliche Herrschaft insgesamt als dem Völkerrecht – und damit dem menschlichen Recht – entspringend. Unter Rückgriff auf zu seiner Zeit geltende kirchenrechtliche Bestimmungen erklärt er, wie die Kirche mit bestimmten *servi* verfahren dürfe, aber nicht, warum es diese *servi* überhaupt gibt. Auch im Zusammenhang mit sakramententheologischen und -rechtlichen Überlegungen zu den Sakramenten der Weihe sowie der Ehe (Kapitel 6) spielen die genannten Begründungsparadigmen kaum eine Rolle. Mithilfe der römischen Rechtstradition begründet Thomas, dass das Kind einer Frau im Stand der *servitus* diesen Stand seiner Mutter übernehme. Außerdem bezeichnet er die *servitus* am Rande unter Rückgriff auf Albertus Magnus als der „zweiten Intention der Natur“, welche in der Bestrafung der Sünde bestehe, entsprechend.

Die betrachteten Fragekomplexe sind für sich genommen in ihrer Argumentation hinsichtlich der *servitus* weitgehend kohärent. Der Versuch ihrer Vereinbarung jedoch zu einer einheitlichen thomanischen *servitus*-Theorie, wie sie Thomas selbst wohl nie beabsichtigt hat, scheitert in erster Linie an der Unvereinbarkeit der elitären aristotelischen Anthropologie und Ethik mit dem im Grundsatz egalitären christlichen Menschenbild. In Letzteres lässt sich zwar noch das aristotelische Dictum von der „Sozialnatur“ des Menschen integrieren, nicht aber die Position des „Philosophen“, dass es „Sklassen von Natur aus“ gebe, da dann Gott selbst die Menschen als Freie und Unfreie geschaffen hätte. Nur in stark abgeschwächter Form kann Thomas dieser Aussage zustimmen. Dass er ihr aber überhaupt zustimmt, wirft Spannungen auf, die sich letztlich nicht vollständig auflösen lassen.

## Quellen

**Albertus Magnus**, *Quaestiones De animalibus* = Alberti Magni *Quaestiones super De Animalibus*, Primum Edidit Ephrem Filthaut, in: *Opera omnia*, Tom. 12, Münster 1955, 77-321.

**Aristoteles**, *Hermeneutik* = Aristoteles, *Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)*, in: Aristoteles, *Organon*, Bd. 2, ediert, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter ZEKL (Philosophische Bibliothek 493), Hamburg 1998, 95-151.

**Aristoteles**, *Metaphysik* = Aristoteles' *Metaphysik*, Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E), ediert von Wilhelm CHRIST, übersetzt von Hermann BONITZ (Neubearbeitung), mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst SEIDL (Philosophische Bibliothek 307), Hamburg<sup>3</sup>1989.

**Aristoteles**, *Nikomachische Ethik* = Aristotelis *Ethica Nicomachea*, recognovit brevis annotatione critica instruxit Ingram BYWATER, Oxford 1894 (First Published).

**Aristoteles**, *Politik* = Aristotelis *Politica*, recognovit brevis annotatione critica instruxit William David ROSS, Oxford 1957.

**Aristoteles**, *Über die Entstehung der Tiere* = Aristotle, *Generation of Animals*, with an English Translation by A. L. PECK (The Loeb classical library 366), London u. a. 1953.

**Augustinus**, *De civitate Dei* = Sancti Aurelii Augustini *De civitate Dei*, Libri XI-XXII, Ad Fidem Quartae Editionis Teubnerianae Quam A. MCMXXVIII-MCMXXIX Curaverunt Bernardus DOMBART et Alphonsus KALB (Aurelii Augustini Opera 14, 2; CCL 48), Turnhout 1955.

**Digesten** = *Corpus Iuris Civilis*. Text und Übersetzung, Bd. 2: *Digesten* 1-10, gemeinschaftlich übersetzt und herausgegeben von Okko BEHRENDTS u. a., auf der Grundlage der von Theodor MOMMSEN und Paul KRÜGER besorgten Textausgaben, Heidelberg 1995 (= *Dig.*).

**Gratian**, *Decretum Gratiani* = *Corpus Iuris Canonici*, Editio Lipsiensis Secunda Post Aemilii Ludovici Richter Curas Ad Librorum Manu Scriptorum Et Editionis Romanae Fidem Recog-

novit Et Adnotatione Critica Instruxit Aemilius FRIEDBERG, Pars Prior: *Decretum Magistri Gratiani*, Graz 1959 (Friedberg, Bd. 1).

**Gregor IX.**, *Liber Extra = Corpus Iuris Canonici*, Editio Lipsiensis Secunda Post Aemilii Ludovici Richter Curas Ad Librorum Manu Scriptorum Et Editionis Romanae Fidem Recognovit Et Adnotatione Critica Instruxit Aemilius FRIEDBERG, Pars Secunda: *Decretalium Collectiones*, Graz 1959 (Friedberg, Bd. 2).

**Gregor der Große**, *Moralia in Iob* = S. Gregorii Magni *Moralia in Iob*, Libri XI-XXII, Cura et Studio Marci ADRIAEN (CCL 143A), Turnhout 1979.

**Isidor von Sevilla**, *Etymologien* = Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. M. LINDSAY, Tom. 1: Libros I-X Continens, Oxford 1957.

**Petrus Lombardus**, *Sentenzen* = Magistri Petri Lombardi *Sententiae in IV libris distinctae*, Tom. 1, Pars 2: Liber I et II, Editio Tertia, Ad Fidem Codicum Antiquiorum Restituta (Spicilegium Bonaventurianum 4, 2), Grottaferrata (Rom) 1971.

**Thomas von Aquin**, *Politikkommentar* = Thomas von Aquin, *Kommentar zur Politik des Aristoteles*, Buch I – *Sententia libri Politicorum I*, übersetzt und eingeleitet von Anselm SPINDLER (HBPhMA 34), Freiburg i. Br. 2015.

**Thomas von Aquin**, *Sentenzenkommentar* (lib. 2) = S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, Editio Nova Cura R. P. MANDONNET, Tom. 2, Paris 1929.

**Thomas von Aquin**, *Sentenzenkommentar* (lib. 4) = Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, Tom. 7, 2: *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Typis Petri FIACCADORI, Parma 1858.

**Thomas von Aquin**, *Summa Theologiae I* = Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia* Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita, Tom. 4-5: *Pars Prima Summae Theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Rom 1888 (Tom. 4); 1889 (Tom. 5) (= Ed. Leonina).

**Thomas von Aquin**, *Summa Theologiae I-II* = Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia* Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita, Tom. 6-7: *Prima Secundae Summae Theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Rom 1891 (Tom. 6); 1892 (Tom. 7) (= Ed. Leonina).

**Thomas von Aquin**, *Summa Theologiae II-II* = Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia* Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita, Tom. 8-10: *Secunda Secundae Summae Theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Rom 1895 (Tom. 8); 1897 (Tom. 9); 1899 (Tom. 10) (= Ed. Leonina).

**Ulpian**, *Regulae* (= *Epitome*) = *Die Epitome Ulpiani des Codex Vaticanus Reginae 1128*, herausgegeben von Fritz SCHULZ, Bonn 1926.

## Verwendete Übersetzungen

**Aristoteles**, *Hermeneutik* = Aristoteles, *Peri Hermeneias*, übersetzt und erläutert von Hermann WEIDEMANN (Aristoteles. Werke in Deutscher Übersetzung 1, 2) Boston u. a. <sup>3</sup>2014.

**Aristoteles**, *Metaphysik* = Aristoteles' *Metaphysik*, Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E), ediert von Wilhelm CHRIST, übersetzt von Hermann BONITZ (Neubearbeitung), mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst SEIDL (Philosophische Bibliothek 307), Hamburg<sup>3</sup>1989.

**Aristoteles**, *Nikomachische Ethik* = Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt und herausgegeben von Ursula WOLF, Reinbek bei Hamburg<sup>4</sup>2013.

**Aristoteles**, *Politik* = Aristoteles, *Politik*, nach der Übersetzung von Franz SUSEMIHL mit Einleitung, Bibliographie und zusätzlichen Anmerkungen von Wolfgang KULLMANN, herausgegeben von Ursula WOLF, Reinbek bei Hamburg<sup>4</sup>2014.

**Aristoteles**, *Über die Entstehung der Tiere* = Aristotle, *Generation of Animals*, with an English Translation by A. L. PECK (The Loeb classical library 366), London u. a. 1953.

**Augustinus**, *De civitate Dei* = Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, übersetzt von Wilhelm THIMME, eingeleitet und kommentiert von Carl ANDRESEN, München<sup>2</sup>2011.

**Digesten** = *Corpus Iuris Civilis*. Text und Übersetzung, Bd. 2: *Digesten* 1-10, gemeinschaftlich übersetzt und herausgegeben von Okko BEHRENDTS u. a., auf der Grundlage der von Theodor MOMMSEN und Paul KRÜGER besorgten Textausgaben, Heidelberg 1995 (= *Dig.*).

**Thomas von Aquin**, *Politikkommentar* = Thomas von Aquin, *Kommentar zur Politik des Aristoteles*, Buch I – *Sententia libri Politicorum I*, übersetzt und eingeleitet von Anselm SPINDLER (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 34), Freiburg i. Br. 2015.

**Thomas von Aquin**, *Summa Theologiae* = Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologica*, übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg u. a., 1933ff. (unvollendet) (= DThA).

**Thomas von Aquin**, *Summa Theologiae* I-II, qq. 90-97 = Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe, Fragen 90-97, Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar, übersetzt von Josef F. GRONER, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. UTZ (Sammlung Politeia 34), Bonn 1996.

## Literatur

**ALTHOFF (2005)** = Jochen ALTHOFF, Art. *physis*, in: Otfried HÖFFE (Hg.), *Aristoteles-Lexikon* (Kröners Taschenausgabe 459), Stuttgart 2005, 455-462.

**BATTENBERG (1990)** = Friedrich BATTENBERG, *Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis 1650*, Darmstadt 1990.

**CORCORAN (1985)** = Gervase CORCORAN, *Saint Augustine on Slavery* (Studia Ephemeridis Augustinianum 22), Rom 1985.

**ECKERT (1968)** = Willehad Paul ECKERT, *Hoch- und Spätmittelalter. Katholischer Humanismus*, in: Karl Heinrich RENGSTORF/ Siegfried von KORTZFLEISCH (Hgg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, Bd. 1, Stuttgart 1968, 210-306.



**GRIESER (1997)** = Heike GRIESER, *Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.-7. Jh.)* (Forschungen zur antiken Sklaverei 28), Stuttgart 1997.

**FLÜELER (2003)** = Christoph FLÜELER, *Der Einfluß der aristotelischen „Politica“ auf die philosophische Begründung politischer Herrschaft*, in: Günther MENSCHING (Hg.), *Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter. Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover vom 26. bis 28. Februar 2002* (Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte 1), Würzburg 2003, 65-78.

**FLÜELER (1992)** = Christoph FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Teil 1 (Bochumer Studien zur Philosophie 19, 1), Amsterdam u. a. 1992.

**FLÜELER (1991)** = Christoph FLÜELER, *Widersprüchliches zum Problem der servitus: Die servitus bei Thomas von Aquino*, in: Burkhard MOJSISCH/ Olaf PLUTA (Hgg.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 1, Amsterdam u. a. 1991, 285-304.

**IRSIGLER (2011)** = Franz IRSIGLER, *Wann wird aus servus = Sklave servus = Knecht?* in: Elisabeth HERRMANN-OTTO (Hg.), *Sklaverei und Zwangsarbeit zwischen Akzeptanz und Widerstand* (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit. Untersuchungen zur Sozial-, Rechts- und Kulturgeschichte 8), Hildesheim u. a. 2011, 60-74.

**KLEIN (1988)** = Richard KLEIN, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus* (Forschungen zur antiken Sklaverei 20), Stuttgart 1988.

**LIPPERT (2000)** = Stefan LIPPERT, *Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae* (Marburger Theologische Studien 65), Marburg 2000.

**LUZZATI (1995)** = Michele LUZZATI, Art. *Sklave. IV. Europäisches Spätmittelalter*, in: LMA, Bd. 7, München 1995, 1983f.

**MENSCHING (2005)** = Günther MENSCHING, *Die Rechtfertigung von Unfreiheit im Denken des Hochmittelalters*, in: Elisabeth HERRMANN-OTTO (Hg.), *Unfreie Arbeits- und Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart* (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit. Untersuchungen zur Sozial-, Rechts- und Kulturgeschichte 1), Hildesheim u. a. 2005, 117-129.

**RÜFNER (2006)** = Thomas RÜFNER, *Die Rezeption des römischen Sklavenrechts im Gelehrten Recht des Mittelalters*, in: Thomas FINKENAUER (Hg.), *Sklaverei und Freilassung im römischen Recht. Symposium für Hans Josef Wieling zum 70. Geburtstag*, Heidelberg 2006, 201-221.

**SCHÜTZ (2006)** = Ludwig SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon*, 3. Auflage von Enrique Alarcón vorbereitet, Universität von Navarra, Pamplona 2006. (<http://www.corpusthomicum.org/tl.html>, zuletzt abgerufen am 18.06.2015).

**STÄDTLER (2003)** = Michael STÄDTLER, *Der Nutzen der Unfreiheit. Betrachtung einer Nuance*, in: Günther MENSCHING (Hg.), *Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter. Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover vom 26. bis 28. Februar 2002* (Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte 1), Würzburg 2003, 169-183.

**STENGEL (2011)** = Bernhard STENGEL, *Der Kommentar des Thomas von Aquin zur „Politik“ des Aristoteles*, Marburg 2011.

**TÖPFER (1999)** = Bernhard TÖPFER, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 45), Stuttgart 1999.

**TORRELL (1995)** = Jean-Pierre TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. u. a. 1995.

**UTZ (1987)** = Arthur F. UTZ, *Kommentar*, in: Thomas von Aquin, *Recht und Gerechtigkeit. Theologische Summe II-II, Fragen 57-79. Nachfolgeband von Band 18 der Deutschen Thomasausgabe*, Bonn 1987, 263-498.

**WEIDEMANN (2014)** = Hermann WEIDEMANN, *Einleitung*, in: Aristoteles, *Peri Hermeneias*, übersetzt und erläutert von Hermann WEIDEMANN (Aristoteles. Werke in Deutscher Übersetzung 1,2) Boston u. a. <sup>3</sup>2014, 39-94.

## Quellenanhang

(Q1) Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 96 a. 4.

(Q2) Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 57 a. 3.

(Q3) Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 10 a. 10.

Der lateinische Text der *Summa Theologiae* ist der Editio Leonina (Tom. 5, 8 und 9) entnommen.<sup>1</sup> Die deutsche Übersetzung folgt der Deutschen Thomas-Ausgabe (Bd. 7, 15 und 18).<sup>2</sup>

(Q1) Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 96 a. 4.

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIAE HOMINI DOMINABATUR

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo in statu innocentiae homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus, XIX *de Civ. Dei*:<sup>3</sup> *Hominem rationalem, ad imaginem suam factum, non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori.*

2. PRAETEREA, illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati: dictum est enim mulieri post peccatum, *Sub potestate viri eris*, ut dicitur *Gen. III*.<sup>4</sup> Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subiectus.

3. PRAETEREA, subiectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de praecipuis bonis, quod in statu innocentiae non defuisset, quando *nihil aberat quod bona voluntas cupere posset*, ut Augustinus dicit XIV *de Civ. Dei*.<sup>5</sup> Ergo homo homini in statu innocentiae non dominabatur.

SED CONTRA, conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur: unde et unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur.

---

<sup>1</sup> Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia* Iussu Impensaue Leonis XIII P. M. Edita, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1889 (Tom. 5); 1895 (Tom. 8); 1897 (Tom. 9).

<sup>2</sup> Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologica*, übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg u. a., 1941 (Bd. 7); 1950 (Bd. 15); 1953 (Bd. 18).

<sup>3</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 19, 15.

<sup>4</sup> *Gen* 3,16.

<sup>5</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 14, 10.

RESPONDEO DICENDUM quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti: et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque: et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur: sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset.

Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod *liber est causa sui*, ut dicitur in principio *Metaphys.*;<sup>6</sup> servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem.

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit, in principio *Politic.*,<sup>7</sup> quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. – Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. IV:<sup>8</sup> *Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes*. Unde Augustinus dicit, XIX *de Civ. Dei*,<sup>9</sup> quod *iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit*.

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quae procedunt de primo modo domini.

---

<sup>6</sup> Aristoteles, *Metaphysik* 1, 2, 982b 26f.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Politik* 1, 5, 1254a 28-31.

<sup>8</sup> I Petr 4,10.

<sup>9</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 19, 14; 19, 15.

(Q1) Übersetzung Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 96 a. 4.

*Ob der Mensch im Unschuldstande über den Menschen herrschte*

1. Es scheint, daß der Mensch im Unschuldstande nicht über den Menschen herrschte, denn Augustinus sagt: „Vernunftbegabt, nach Gottes Ebenbild erschaffen, sollte der Mensch nach Gottes Willen nur über die vernunftlosen Wesen herrschen, nicht als Mensch über die Menschen, sondern als Mensch über das Tier.“

2. Was zur Strafe für die Sünde eingeführt wurde, wäre im Unschuldstande nicht gewesen. Die Unterwerfung des Menschen unter den Menschen ist aber durch die Sünde eingeführt worden; denn Gen 3,16 wurde dem Weibe gesagt: „Du sollst unter der Gewalt des Mannes sein.“ Also war der Mensch dem Menschen im Unschuldstande nicht unterworfen.

3. Das Unterworfenensein steht im Gegensatz zur Freiheit. Die Freiheit ist aber eines der höchsten Güter, das im Unschuldstande nicht gefehlt haben würde, „wo nichts fehlte, was der gute Wille begehren konnte“ (Augustinus). Also hätte der Mensch im Unschuldstande über den Menschen keine Herrschergewalt gehabt.

ANDERERSEITS: Die Daseinsbedingungen der Menschen im Urzustande waren nicht erhabener als die der Engel. Unter den Engeln besitzen aber einige Herrschergewalt über die andern. Darum heißt auch eine Ordnung die der „Herrschaften“. Es widerspricht der Würde des Urzustandes also nicht, daß der Mensch über den Menschen Herrschergewalt besitzt.

ANTWORT: „Herrschaft“ wird in zweifachem Sinne genommen: Einmal als Gegensatz zur Sklaverei. In diesem Sinne heißt derjenige Herr, dem ein anderer als Sklave unterworfen ist. Zweitens nimmt man Herrschaft, insofern es ganz allgemein eine Beziehung besagt zu einem, der auf irgendeine Weise untergeben ist. In diesem Sinn kann man auch denjenigen Herrn nennen, der das Amt innehat, freie Menschen zu leiten und zu führen. Im erstgenannten Sinne also hätte der Mensch im Unschuldzustande keine Herrschermacht über den Menschen gehabt. Herrschergewalt aber im zweiten Sinne hätte der Mensch im Unschuldstande über den Menschen besitzen können.

Der Grund ist dieser: Der Sklave unterscheidet sich dadurch vom Freien, daß der Freie um seiner selbst willen da ist (Aristoteles), der Sklave dagegen auf einen andern hingeeordnet ist. Dann beherrscht also ein Mensch den andern als Sklaven, wenn er den, über den er Herrschergewalt ausübt, auf seinen eigenen, d. h. auf den Vorteil des Beherrschenden hinordnet. Weil nun einem jeden das eigene Gut erstrebenswert ist und es infolgedessen für jeden betrüblich ist, das ihm zukommende Gut an einen andern abtreten zu müssen, darum kann eine solche Herrschergewalt nicht ohne Strafe für die

Untergebenen sein. Eine solche Herrschaft des Menschen über den Menschen wäre deswegen im Unschuldstande nicht gewesen.

Dann aber übt jemand die Herrschergewalt über einen andern als Freien aus, wenn er ihn auf das Gut des Geführten hinleitet oder auf das Allgemeingut. Eine solche Herrschaft des Menschen über den Menschen hätte im Urzustande aus zwei Gründen bestanden: Erstens, weil der Mensch naturhaft ein Gemeinschaftswesen ist. Darum hätten die Menschen im Urzustande in Gemeinschaft miteinander gelebt. Ein gemeinschaftliches Leben vieler ist aber nicht möglich ohne einen Vorgesetzten, dessen Absicht auf das Allgemeingut gerichtet ist. Denn die Absicht einer Mehrheit von Menschen geht an sich auf vieles, die eines einzigen jedoch auf eines. Darum sagt der Philosoph, wo vieles auf eines hingeordnet ist, dort findet sich immer ein Führendes und Leitendes. – Zweitens, wäre es unangemessen gewesen, wenn ein den andern an Wissen und Gerechtigkeit überlegener Mensch diese seine Überlegenheit nicht zum Nutzen der andern verwertet hätte, nach 1 Petr 4,10: „Dienet einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat.“ Darum sagt Augustinus: „Sie (die Gerechten) befehlen ihnen ja nicht aus Herrschsucht, sondern in dienstwilliger Beihilfe; das schreibt die natürliche Ordnung vor, so hat Gott den Menschen erschaffen.“

Und damit ist die Antwort gegeben auf alle Einwände, die von der ersten Art der Herrschergewalt ausgehen.

(Q2) Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 57 a. 3.

UTRUM IUS GENTIUM SIT IDEM CUM IURE NATURALI  
AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ius gentium sit idem cum iure naturali. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in iure gentium omnes homines conveniunt: dicit enim Iurisconsultus quod *ius gentium est quo gentes humanae utuntur*.<sup>10</sup> Ergo ius gentium est ius naturale.

2. PRAETEREA, servitus inter homines est naturalis: quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosophus probat, in I *Polit*.<sup>11</sup> Sed servitutes pertinent ad ius gentium, ut Isidorus dicit.<sup>12</sup> Ergo ius gentium est ius naturale.

3. PRAETEREA, ius, ut dictum est,<sup>13</sup> dividitur per ius naturale et positivum. Sed ius gentium non est ius positivum: non enim omnes gentes

<sup>10</sup> *Dig.* 1, 1, 1, 4 (Ulpian).

<sup>11</sup> Aristoteles, *Politik* 1, 5, 1255a 1f. und öfter.

<sup>12</sup> Isidor von Sevilla, *Etymologien* 5, 6.

<sup>13</sup> *S. Th.* II-II, q. 57 a. 2.

unquam convenerunt ut ex communi conducto aliquid statuerent. Ergo ius gentium est ius naturale.

SED CONTRA EST quod Isidorus dicit,<sup>14</sup> quod *ius aut naturale est, aut civile, aut gentium*. Et ita ius gentium distinguitur a iure naturali.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est,<sup>15</sup> ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. – Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur: puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius: sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum, in II *Polit*.<sup>16</sup>

Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. *A iure autem naturali* sic dicto *recedit ius gentium*, ut Iurisconsultus dicit:<sup>17</sup> *quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus:<sup>18</sup> *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium*.

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem: sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuветur, ut dicitur in I *Polit*.<sup>19</sup> Et ideo *servitus* pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo.

AD TERTIUM DICENDUM quod quia ea quae sunt iuris gentium naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia aequitatem; inde est quod non

<sup>14</sup> Isidor von Sevilla, *Etymologien* 5, 4.

<sup>15</sup> *S. Th.* II-II, q. 57 a. 2.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Politik* 2, 5, 1262b 35-1264b 24.

<sup>17</sup> *Dig.* 1, 1, 1, 4 (Ulpian).

<sup>18</sup> *Dig.* 1, 1, 1, 9 (Gaius).

<sup>19</sup> Aristoteles, *Politik* 1, 6, 1255b 4-15.

indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta.<sup>20</sup>

(Q2) Übersetzung Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 57 a. 3.

*Ist das Völkerrecht dasselbe wie das Naturrecht?*

1. Die Menschen kommen nur in dem überein, was ihnen naturhaft ist. Nun aber kommen im Völkerrecht alle Menschen überein. Denn der Rechtsgelehrte sagt: „Das Völkerrecht ist jenes, das bei den Völkern der Menschen in Gebrauch ist.“ Also ist das Völkerrecht Naturrecht.

2. Knechtschaft [Sklaverei, K. P.] unter den Menschen ist etwas Naturgegebenes; denn manche sind von Natur Knechte [Sklaven, K. P.], wie der Philosoph zeigt. Sklaverei aber gehört zum Völkerrecht. Also ist das Völkerrecht Naturrecht.

3. Das Recht wird, wie (Art. 2) gesagt, eingeteilt in Naturrecht und gesetztes Recht. Das Völkerrecht ist aber kein gesetztes Recht; denn niemals sind alle Völker zusammengekommen, um auf gemeinsame Vereinbarung hin etwas festzusetzen. Also ist das Völkerrecht Naturrecht.

ANDERERSEITS sagt Isidor: „Das Recht ist entweder Naturrecht oder bürgerliches Recht oder Völkerrecht.“ Und so unterscheidet sich das Völkerrecht vom Naturrecht.

ANTWORT: Das naturgegebene Recht oder Gerechte ist das, was aus seiner Natur heraus dem anderen angeglichen oder angemessen ist (Art. 2). Das kann aber in doppelter Weise sein. Einmal, indem man es für sich betrachtet [das heißt unabhängig von irgendwelchen besonderen Bedingungen]; so hat der Mann aus seiner Natur heraus eine Angemessenheit zur Frau, um aus ihr [Kinder] zu zeugen, und die Eltern zum Kind, um es zu ernähren. – In anderer Weise ist etwas dem anderen angemessen nicht für sich selbst [unabhängig von irgendwelchen Bedingungen], sondern auf Grund von etwas, das aus ihm folgt; wie zum Beispiel Eigentum an Besitz. Wenn ich nämlich diesen bestimmten Acker für sich nehme, so hat er nichts, weshalb er eher diesem als jenem gehören sollte; betrachten wir ihn aber in bezug auf die günstige Gelegenheit, ihn zu bebauen, und in bezug auf die friedliche Verwendung, so erhält er eine gewisse Angemessenheit dazu, daß er eher dem einen als dem anderen gehört, wie das aus dem Philosophen erhellt.

Etwas für sich erfassen [unabhängig von irgendwelchen Bedingungen] kommt aber nicht nur dem Menschen, sondern auch den Tieren zu. Deshalb ist das Recht, das in der ersten Weise naturgegebenes heißt, uns und den anderen Seelwesen gemeinsam. „Von dem so gefaßten Naturrecht unterschei-

---

<sup>20</sup> *Dig.* 1, 1, 1, 9 (Gaius).



det sich das Völkerrecht“, wie der Rechtsgelehrte sagt, „weil jenes allen Seelwesen, dieses aber nur den Menschen unter sich gemeinsam ist“. Aber etwas betrachten, indem man es vergleicht mit dem, was aus ihm folgt, ist Sache der Vernunft. Und so ist das dem Menschen naturgegeben auf Grund der natürlichen Vernunft, was diese bestimmt. Deshalb sagt der Rechtsgelehrte Gajus: „Die natürliche Vernunft hat unter allen Menschen festgesetzt, was bei allen Völkern beobachtet wird, und das heißt Völkerrecht.“

Daraus ergibt sich die Lösung Zu 1.

Zu 2: Daß dieser Mensch eher Sklave ist als ein anderer, hat, in sich betrachtet, keinen natürlichen Grund, sondern besteht nur auf Grund einer sich ergebenden Nützlichkeit, insoweit es diesem zukommt, von einem weiseren gelenkt zu werden, und jenem, daß ihm von einem solchen geholfen werde (Aristoteles). So ist die Knechtschaft [Sklaverei, K. P.], die zu dem Völkerrecht gehört, naturgegeben in der zweiten Weise, nicht in der ersten.

Zu 3: Weil das, was zum Völkerrecht gehört, von der natürlichen Vernunft bestimmt wird – da es schon aus naheliegenderm Grunde eine Angemessenheit aufweist –, daher kommt es, daß diese Dinge keine besondere Regelung nötig haben, sondern die natürliche Vernunft selbst es regelt, wie das aus dem [am Schluß der Antwort] angeführten Wort hervorgeht.

(Q3) Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 10 a. 10.

UTRUM INFIDELES POSSINT HABERE PRAELATIONEM SEU DOMINIUM SUPRA FIDELES

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod infideles possint habere praelationem vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus, I *ad Tim.* VI:<sup>21</sup> *Quicumque sunt sub iugo servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur:* et quod loquatur de infidelibus patet per hoc quod subdit:<sup>22</sup> *Qui autem fideles habent dominos non contemnant.* Et I Pet. II dicitur:<sup>23</sup> *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Non autem hoc praeciperetur per Apostolicam doctrinam nisi infideles possent fidelibus praeesse. Ergo videtur quod infideles possint praeesse fidelibus.

2. PRAETEREA, quicumque sunt de familia alicuius principis subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familiis infidelium principum: unde dicitur *ad Philipp.* IV:<sup>24</sup> *Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris*

<sup>21</sup> 1 Tim 6,1.

<sup>22</sup> 1 Tim 6,2.

<sup>23</sup> 1 Petr 2,18.

<sup>24</sup> Phil 4,22.

*domo sunt*, scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus praeesse.

3. PRAETEREA, sicut Philosophus dicit, in I *Polit.*,<sup>25</sup> servus est instrumentum domini in his quae ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quae pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subiici, possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus praefici etiam quantum ad dominium.

SED CONTRA EST quod ad eum qui praeest pertinet habere iudicium super eos quibus praeest. Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus: dicit enim Apostolus, I *ad Cor.* VI.<sup>26</sup> *Audet aliquis vestrum, habens negotium adversus alterum, iudicari apud iniquos, idest infideles, et non apud sanctos?* Ergo videtur quod infideles fidelibus praeesse non possint.

RESPONDEO DICENDUM quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo, de dominio vel praelatione infidelium super fideles de novo instituenda. Et hoc nullo modo permitti debet. Cedit enim hoc in scandalum et in periculum fidei: de facili enim illi qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni immutari possunt ab eis quibus subsunt ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt fuerint magnae virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit quod fideles non contendant iudicio coram iudice infideli.<sup>27</sup> Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeficiantur in aliquo officio.

Alio modo possumus loqui de dominio vel praelatione iam praeexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano: distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale ius domini vel praelationis tolli: quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus qui etiam temporali subiectione subiiciuntur Ecclesiae et membris eius, hoc ius Ecclesiae statuit, ut servus Iudaeorum, statim factus Christianus, a servitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, idest in servitute natus; et similiter si, infidelis existens, fuerit emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres

<sup>25</sup> Aristoteles, *Politik* 1, 4, 1253b 23-1254a 17.

<sup>26</sup> 1 Kor 6,1.

<sup>27</sup> Vgl. 1 Kor 6,1.

menses exponere ad vendendum.<sup>28</sup> Nec in hoc iniuriam facit Ecclesia: quia, cum ipsi Iudaei sint servi Ecclesiae,<sup>29</sup> potest disponere de rebus eorum; sicut etiam principes saeculares multas leges ediderunt erga suos subditos in favorem libertatis. – In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiae vel eius membris non subiacent, praedictum ius Ecclesia non statuit: licet posset instituere de iure. Et hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam Dominus, Matth. XVII,<sup>30</sup> ostendit quod poterat se a tributo excusare quia *liberi sunt filii*: sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subiungit, *ne nomen Domini et doctrina blasphemetur*.<sup>31</sup>

Unde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod illa praelatio Caesaris praexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus: unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem. Et utile erat quod aliqui fideles locum in familia Imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles: sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

AD TERTIUM DICENDUM quod servi subiiciuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi praefectis ad omnia negotia: sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera. Unde periculosius est quod infideles accipiant dominium vel praelationem super fideles quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quod Christiani possint colere terras Iudaeorum: quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege Tyri magistros operum ad ligna caedenda, ut habetur III *Reg.* V.<sup>32</sup> – Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

(Q3) Übersetzung Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, q. 10 a. 10.

*Können Ungläubige eine obrigkeitliche Stellung oder Herrschaftsgewalt über Gläubige besitzen?*

1. Der Apostel sagt 1 Tim 6,1: „Alle, die das Joch des Sklaventums tragen, sollen ihre Herren aller Ehre würdig halten.“ Daß er dabei von Ungläubigen spricht, erhellt aus dem, was er anschließend sagt: „Die aber, welche Gläubige zu Herren haben, sollen diese nicht für gering achten.“ Und 1 Petr 2,18 heißt es: „Ihr Sklaven, seid euren Herren untertan in aller Furcht, nicht

<sup>28</sup> Vgl. die entsprechenden Angaben in Kap. 5 dieses Aufsatzes.

<sup>29</sup> Vgl. die entsprechenden Angaben in Kap. 5 dieses Aufsatzes.

<sup>30</sup> Mt 17,24-27.

<sup>31</sup> 1 Tim 6,1.

<sup>32</sup> 1 Kön 5,15-32.

bloß den gütigen und maßvollen, sondern auch den launenhaften.“ Solches aber würde durch die apostolische Lehre nicht anbefohlen, wenn Ungläubige den Gläubigen nicht vorgesetzt sein könnten. Also, scheint es, können Ungläubige über Gläubige gesetzt sein.

2. Alle, die zum Gesinde [Haushalt, K. P.] eines Fürsten gehören, sind diesem untertan. Es gehörten aber Gläubige zum Gesinde [Haushalt, K. P.] ungläubiger Fürsten; daher heißt es Phil 4,22: „Es grüßen euch die Heiligen alle, besonders aber die vom Hauswesen des Kaisers“, d. h. Neros, der ein Ungläubiger war. Also können Ungläubige über Gläubige gesetzt sein.

3. Der Sklave ist ein Werkzeug seines Herrn in dem, was zum menschlichen Leben dient, wie auch der Gehilfe eines Werkmeisters ein Werkzeug des Meisters ist in dem, was zur Ausübung seines Gewerbes gehört (Aristoteles). In solchem nun kann der Gläubige einem Ungläubigen unterstellt sein; denn es können Gläubige Hintersassen von Ungläubigen sein. Ungläubige können also Gläubigen auch mit Herrschaftsgewalt übergeordnet sein.

ANDERERSEITS gehört es in die Zuständigkeit des Übergeordneten, Gericht zu halten über die, denen er übergeordnet ist. Ungläubige aber können über Gläubige nicht richten; denn der Apostel sagt 1 Kor 6,1: „Wagt es wirklich einer unter euch, der mit einem anderen einen Rechtsstreit hat, bei den Ungerechten“, d. h. bei den Ungläubigen, „Recht zu suchen und nicht vielmehr bei den Heiligen?“ Demnach, scheint es, können Ungläubige Gläubigen nicht übergeordnet sein.

ANTWORT: Über diesen Gegenstand kann man in zweifachem Sinne sprechen. Einmal hinsichtlich der Herrschaftsstellung oder Überordnung von Ungläubigen gegenüber Gläubigen, die neu eingeführt werden soll. Und dies kann auf keine Weise gestattet werden. Denn es würde zum Ärgernis und zur Gefährdung des Glaubens führen. Leicht nämlich könnten solche, die der Rechtsprechung anderer unterworfen sind, von ihren Vorgesetzten umgestimmt werden, so daß sie ihrem Geheiß folgten, es sei denn, die Untergebenen hätten sich eine große Entschiedenheit angeeignet. Andererseits verachten die Ungläubigen den Glauben, wenn sie Gläubige abfallen sehen. Deshalb verbot der Apostel den Gläubigen, vor einem ungläubigen Richter einen Rechtsstreit auszufechten. Und aus dem selben Grunde gestattet die Kirche in keiner Weise, daß Ungläubige Herrschaftsgewalt über Gläubige erwerben oder wie auch immer ihnen in irgendeinem Amt vorgesetzt werden.

Sodann kann man es zu tun haben mit einer Herrschaftsstellung und Überordnung, die bereits besteht. Dabei ist zu beachten, daß Herrschaftsgewalt und Überordnung nach menschlichem Rechte zustande gekommen sind. Die Unterscheidung aber von Gläubigen und Ungläubigen beruht auf göttlichem Recht. Das göttliche Recht aber, das auf der Gnade beruht, hebt das menschliche Recht, das aus der menschlichen Vernunft stammt, nicht auf.

Also hebt die Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen, an sich betrachtet, die Herrschaftsstellung und Überordnung von Ungläubigen gegenüber Gläubigen nicht auf. Wohl kann aber in rechtmäßiger Weise durch Entscheidung oder Anordnung der Kirche, welche die Autorität Gottes ausübt, solches Herrschaftsrecht und solche Überordnung aufgehoben werden; denn Ungläubige verdienen es auf Grund ihres eigenen Unglaubens, die Gewalt über Gläubige zu verlieren, die in Söhne Gottes umgewandelt sind. Dies tut die Kirche allerdings nur bisweilen; bisweilen aber tut sie es nicht. Bei jenen Ungläubigen nämlich, die der Kirche und ihren Gliedern auch in irdischer Unterwerfung untertan sind, hat die Kirche dies als Recht gesetzt, daß ein Sklave von Juden, wenn er Christ geworden ist, sofort von der Sklaverei frei wird, ohne Entgelt, falls er von Haus aus Sklave, d. h. in der Sklaverei geboren ist; desgleichen, wenn er als Ungläubiger zum Sklavendienst gekauft worden ist. Ist er aber zum Weiterverkauf erworben worden, so besteht die Pflicht, ihn innerhalb von drei Monaten zum Verkaufe anzubieten. Damit tut die Kirche kein Unrecht; denn da die Juden ihrerseits Sklaven der Kirche sind, kann sie über ihr [deren, K. P.] Eigentum verfügen, wie auch die weltlichen Fürsten hinsichtlich ihrer Untertanen viele Gesetze zugunsten der Freiheit erlassen haben. – Bei jenen Ungläubigen aber, welche der irdischen Gewalt der Kirche oder ihrer Glieder nicht unterliegen, hat die Kirche das oben genannte Recht nicht eingeführt, obwohl sie es von Rechts wegen könnte. Und zwar handelt sie so, um Anstoß zu vermeiden. So hat auch der Herr Mt 17,24ff. gezeigt, daß Er sich von der Steuer hätte freisprechen können, weil „die Söhne frei sind“; dennoch ordnete Er, um Anstoß zu vermeiden, an, die Steuer zu bezahlen. Gleicherweise hat auch Paulus, nachdem er gesagt hatte, die Sklaven sollten ihre Herren ehren, hinzugefügt: „Damit der Name des Herrn und die Lehre nicht gelästert wird.“

Daraus ergibt sich die Antwort Zu 1.

Zu 2: Diese Überordnung des Kaisers bestand vor der Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen. Also wurde sie durch die Bekehrung einiger nicht hinfällig. Es war auch von Vorteil, daß einige Gläubige ihren Platz im Gesinde [Haushalt, K. P.] des Kaisers behielten, um andere Gläubige in Schutz zu nehmen, wie der hl. Sebastian die Christen, die er auf der Folter schwach werden sah, bestärkte und noch weiterhin in der Leibwache Diokletians unter dem Soldatenmantel unerkannt lebte.

Zu 3: Sklaven unterstehen ihren Herren für das ganze Leben und Untergebene ihren Vorgesetzten zu jeglicher Dienstleistung; die Gehilfen von Werkmeistern aber unterstehen diesen nur zu bestimmten Arbeiten. Daher ist es gefahrvoller, wenn Ungläubige Herrschaftsgewalt oder eine obrigkeitliche Stellung über Gläubige erhalten, als wenn sie von ihnen Dienstleistung in irgendeinem Handwerk empfangen. Darum lässt es die Kirche zu, daß Chris-

ten die Ländereien von Juden bebauen können; denn sie befinden sich deshalb nicht in der Notwendigkeit, mit ihnen zusammen zu leben. So hat auch Salomon von dem König von Tyrus Werkmeister erbeten, um Bäume zu fällen. – Dennoch wäre, wenn aus solchem Umgang und Zusammensein ein Abfall der Gläubigen zu besorgen wäre, dieses gänzlich zu verbieten.