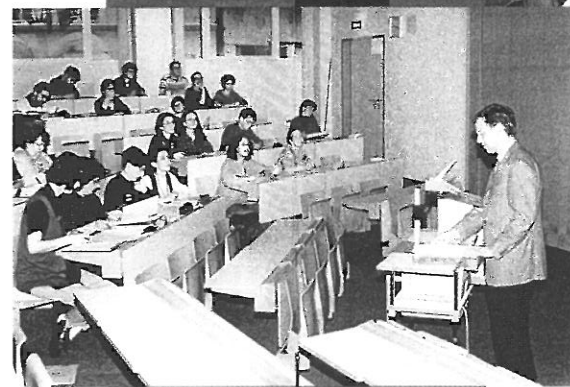


Universitäre Hochschule Luzern

Pfistergasse 20
Postfach 7979
CH-6000 Luzern 7

T ++41/41-228 55 10
F ++41/41-228 55 05
e-mail rektorat@unilu.ch oder
hostmaster@unilu.ch
Internet <http://www.unilu.ch/>



11

Luzerner Hochschulreden

Universitäre Hochschule Luzern

Pfistergasse 20
CH-6000 Luzern 7

Kurt Seelmann

**Thomas von Aquin am Schnittpunkt
von Recht und Theologie**

Luzerner Hochschulreden

Nr. 11

Festvortrag anlässlich der Thomas-Akademie der Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern (UHL)
am 20. Januar 2000

Luzern 2000



Die Luzerner Hochschulreden enthalten öffentliche Vorträge, die an der Universitären Hochschule Luzern (UHL) gehalten wurden. Damit sollen wissenschaftliche Inhalte an eine breitere Öffentlichkeit vermittelt werden. Diese Publikationsreihe, die durch private Mittel finanziert wird, erscheint in unregelmässigen Abständen.

Kurt Seelmann

geboren 1947 in Berchtesgaden, Bayern. Studium der Rechtswissenschaften und der Philosophie in München. 1973 Promotion; 1978 Habilitation an der Universität des Saarlandes; Venia legendi für Strafrecht, Strafprozessrecht, Rechtsphilosophie und Europäische Rechtsgeschichte. 1979-1983 Heisenberg-Stipendium der DFG. 1983-1995 Professor für Strafrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Hamburg. Seit 1995 Professor für Strafrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Basel.

Wichtigste Veröffentlichungen: Das Verhältnis von § 34 StGB zu anderen Rechtfertigungsgründen, Heidelberg/Hamburg 1978; Die Lehre des Fernando Vázquez de Menchaca von dominium, Köln u.a. 1979; Rechtsphilosophie, München 1994; Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien, Freiburg/München 1995; Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle der Moderne. Die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik, Baden-Baden 1997.

Impressum:

Im Auftrag des Senates der Universitären Hochschule Luzern (UHL) herausgegeben vom Rektorat.

Für den Inhalt dieser Nummer verantwortlich: Kurt Seelmann.

Redaktion: Edith Zingg

Auflage: 2'100 Exemplare

Thomas von Aquin am Schnittpunkt von Recht und Theologie

Die Bedeutung der Thomas-Renaissance für die Moderne

Zwei Behauptungen enthält der angekündigte Titel meines Vortrags: dass Thomas von Aquin am Schnittpunkt von Recht und Theologie stehe und dass die sogenannte Thomas-Renaissance von Bedeutung für die Moderne sei. Beiden Behauptungen kommt nicht gerade eine hohe Anfangsplausibilität zu. Wir sind gewohnt, Thomas ausschliesslich als Theologen zu sehen, als vielleicht *den* bedeutendsten Theologen. Von einer Karriere des Aquinaten an juristischen Fakultäten ist nichts bekannt. Und die Moderne pflegen wir mit Humanismus, ja mit Säkularisierung zu assoziieren, und wenn wir über den Beginn jener Zeit als Renaissance sprechen, dann meinen wir Renaissance der Antike und denken in aller Regel nicht an eine Renaissance hochmittelalterlicher Theologie. War also bei der Wahl meines Vortragstitels nur Lust an der Paradoxie im Spiel?

Werfen wir zur Klärung dieses möglichen Vorwurfs einen ersten Blick auf das Hauptwerk des Thomas, die „Summa Theologiae“. Die Quaestiones 90-105 des ersten Teils des zweiten Buches, der Prima Secundae, handeln „De lege“ (Vom Gesetz), in den Quaestiones 57-79 des zweiten Teils des zweiten Buches, der „Secunda Secundae“, geht es um „justitia“ und „ius“. Offensichtlich also befasst sich Thomas in seiner Tugendlehre ganz zentral mit Gesetzen und mit Gerechtigkeit und Recht. Übertrieben wäre zwar die Behauptung, gerade diese Teile seines Werks hätten in der Theologie oder bei den Juristen in der unmittelbar darauf folgenden Zeit keine Wirkung entfaltet. Erst im 16. Jahrhundert aber, jenem Jahrhundert, in dem Pius V. 1567 Thomas zum Praeceptor Ecclesiae (Kirchenlehrer) erhob, entstand eine gänzlich neue Wahrnehmung des Aquinaten gerade ausgehend von seiner Rechtslehre, eben jene sogenannte Thomas-Renaissance, die der neothomistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts voraus hatte, dass die bedeutendsten Gelehrten der Epoche sie trugen. Es begann bereits am Anfang des Jahrhunderts. 1509 hat der langjährige Lektor am Dominikanerkolleg

Saint Jacques in Paris, der Flame Pieter Crockaert, die bis dahin den theologischen Unterricht beherrschenden Sentenzen des Petrus Lombardus durch die „Summa Theologiae“ des Thomas ersetzt. Der Lehrbuchwechsel hatte Folgen. Eine rasante Entwicklung liess nun eine Fülle von Thomas-Kommentaren erscheinen, allen voran Kommentare zu „De Legibus“ und zu „De justitia et iure“. Die Reihe der bedeutenderen Kommentare begann 1520 mit dem Kommentar des Thomas de Vio Caietanus und setzte sich fort mit Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Gabriel Vázquez und Francisco Suárez. All diese Autoren sind im folgenden Jahrhundert von Althusius und Grotius rezipiert worden und ihr Denken ging so in das Fundament der modernen Vernunftrechtssysteme und der Frühaufklärung ein.

Wodurch wurde, so will ich zunächst fragen, diese Thomas-Renaissance mehr als 200 Jahre nach dem Tod des Aquinaten bewirkt? (I). Auf welche bis zum 11. Jahrhundert zurückgehende Tradition, so lautet die zweite Frage, gründet andererseits schon vor Thomas die Verbindung von Recht und Theologie? (II). Was rechtfertigt es sodann, das ist meine dritte Frage, gerade den Aquinaten selbst in jenem für die Geistesgeschichte so überaus wichtigen 13. Jahrhundert noch einmal ganz besonders in einem Schnittpunkt von Recht und Theologie zu sehen? (III). Und worin, so lautet die abschliessende Frage, geht die Thomas-Renaissance des 16. Jahrhunderts über Thomas hinaus? (IV). Ausgehend also von der Thomas-Renaissance gehe ich hinter Thomas zurück, um mich dann von dort her Thomas anzunähern und schliesslich mit den Besonderheiten der Thomas-Renaissance wieder zu enden.

I.

Fragt man nach den Gründen für die Thomas-Renaissance zu Beginn des 16. Jahrhunderts, so muss man zunächst den bereits erwähnten Auslöser näher betrachten. Die „Summa Theologiae“ wurde zum neuen Lehrbuch, und zwar nicht irgendwo, sondern dort, wo das ganze Mittelalter über das Zentrum der abendländischen Theologie lag, nämlich in Paris. Crockaerts Schüler, Francisco de Vitoria, Dominikaner aus Salamanca, führte die Neuerung in Kastilien ein, das neben dem portugiesi-

schen Coimbra mit der von Vitoria mitbegründeten „Schule von Salamanca“ die theologische Zentrums- und Vorreiterrolle der Kirche im 16. Jahrhundert übernahm. Ich sage bewusst nicht „der katholischen Kirche“, denn auch protestantische Autoren in den Niederlanden und in Deutschland rezipierten die iberische Spätscholastik, zunächst noch mit Namensnennung, später aus konfessionellen Gründen unter Verschweigen ihrer Quellen. Innerhalb weniger Jahre vollzog sich so zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein Paradigmenwechsel in der Lehre der Theologie, dessen Bedeutung man nicht hoch genug einschätzen kann. Was war der Grund?

Soweit wir dies heute überblicken können, gab es schon auf dieser Auslöseebene vielfältige Gründe. Das bisherige Lehrbuch, die Sentenzen des Petrus Lombardus – waren ein Werk, zu dem viele bedeutende Theologen Kommentare verfasst hatten, Thomas eingeschlossen. Es wurde jetzt als unzulänglich empfunden, weil es lediglich Zitate aus der Väterliteratur aneinanderreihete und keinen selbständigen „roten Faden“ theologischer Argumentation aufwies. Auf eine gewisse Vollständigkeit theologischen Argumentierens ausgerichtet, war diese Stofffülle doch alles andere als systematisch geordnet. Klare Axiome aber schienen nun nötig, weil Lösungen für neue konkrete ethische und rechtliche Probleme überfällig waren. Und solche neuen Probleme gab es einige: Wie sollte man mit den Bewohnern neu entdeckter bisher unbekannter Kulturen umgehen, musste man den Indianern ein Lebensrecht, gar ein Eigentum zuerkennen? Wie sollte man Frieden wahren zwischen verfeindeten christlichen Konfessionen, die angesichts der Kräfteverhältnisse schon aus der damaligen Sicht eine gewisse Zeit nebeneinander bestehen würden? Wie sollte man schliesslich die Umbruchsituation in der Wirtschaft bewältigen mit ihrem Bedarf an Flexibilität, an Vertrags- und Formfreiheit, an Schutz vor hoheitlichen Eingriffen? Ein theologisches System, trotz seines fragmentarischen Charakters, mit ethischen Tugenden als Axiomen, wie es die „Summa Theologiae“ des Thomas anbot, musste diesem Bedürfnis ganz besonders entgegenkommen. Auch dürfte der Stil von Thomas stärker der nun nach der Erfindung des Buchdrucks entstehenden „Handbuch-Mentalität“ entgegengekommen sein, die der Soziologe Niklas Luhmann für das 16. Jahrhundert

diagnostiziert hat – knapp, übersichtlich und in der Struktur durchschaubar sollten Bücher jetzt sein.

Es gab also sicher eine Reihe von praktischen Gründen, auf die teilweise später noch einmal zurückzukommen sein wird, für diesen Wechsel in den Grundlagen des theologischen Studiums zu Beginn des 16. Jahrhunderts. So gesehen hat das Hauptwerk des Aquinaten für seine Renaissance durchaus auch sehr praktische Ursachen. Aber auch wenn man stärker die theologischen Inhalte betrachtet, lassen sich Gründe für den Lehrbuchwechsel angeben. Denn auch die theoretische Nähe zu Aristoteles dürfte für Thomas gesprochen haben, da der Ideenrealismus die selbständige vernunftorientierte Lösung neuartiger ethischer Probleme eher begünstigte. Was ist damit gemeint? Der Ideenrealismus stellt, vereinfacht gesagt, die göttliche Vernunft über den göttlichen Willen, bindet gewissermassen Gott selbst an seine *lex naturalis* (göttliches Gesetz). Durch die Abtrennung dieses Naturrechts von einem es potentiell modifizierenden göttlichen Willen, ja durch die Behauptung, das *lumen naturale* (natürliche Licht) der menschlichen Vernunft habe einen unmittelbaren Zugang zu dieser *lex naturalis*, wird eben dieses Naturrecht als durch Vernunft für Menschen erkennbar und auch durch Menschen begründbar behauptet, oder von der anderen Seite her formuliert, kann die Vernunft zur Grundlage des Naturrechts werden. Diese Sicht der Dinge, zusammen mit dem Umstand, dass es sich um die Kommentierung eines theologischen Werkes handelte, gab den Kommentatoren des 16. Jahrhunderts eine grosse Freiheit gegenüber den ihnen gleichwohl bekannten juristischen Autoritäten und Texten, aber konsequenterweise auch gegenüber dem historischen Thomas selbst.

Mindestens so bedeutsam wie der Ideenrealismus dürfte für den Wechsel der Lehrbücher die Überlegung gewesen sein, dass die juristisch und ethisch unergiebigen Sentenzen des Petrus Lombardus den Differenzierungsbedürfnissen des *forum internum*¹ einfach nicht mehr genügten. Nun ist es keineswegs so, dass das *forum internum*, dass die Theorie und die Praxis der Beichte vorher nicht auch schon umfassend, mitunter geradezu wissenschaftlich aufgearbeitet worden wäre. Seit 1215 das Vierte Laterankonzil unter dem Pontifikat von Innozenz III. von jedem

¹ Inneres Forum; gemeint ist das Beichtwesen.

Christen verlangt hatte, dass er mindestens einmal jährlich, möglichst vor Ostern, zur Beichte gehe, waren die vorher einfach strukturierten Beichtspiegel durch hoch elaborierte Beichtsummen prominenter Autoren, überwiegend übrigens Juristen, über mehr als zweieinhalb Jahrhunderte zu einer grossen Perfektion entwickelt worden. Die juristische Orientierung der Beichtsummen ergab sich aus der Notwendigkeit, mit ausgearbeiteten Zurechnungslehren nicht nur die Gebote zu systematisieren und ihre wechselseitigen Bezüge offen zu legen, sondern auch allgemeine Fragen der Willensintensität, von der Absicht bis herunter zur blossen Nachlässigkeit, Fragen der Bewertung des Versuchs, des Irrtums oder der Steigerung oder Verringerung der Sündhaftigkeit durch das Zusammenwirken mehrerer Personen durchschaubar und nachvollziehbar zu regeln. Es ist deshalb kein Zufall, dass der bedeutendste dieser Beichtsummen-Autoren, Raymund von Pennaforte, im 13. Jahrhundert zugleich als Jurist einer der bedeutendsten Kirchenrechtler im Dienste der Kurie war. Anfang des 16. Jahrhunderts gab es also durchaus eine bereits über Jahrhunderte ausgearbeitete Beichtsummen-Literatur auf hohem Niveau. Wenn deren Entwicklung gleichwohl ziemlich genau zu der Zeit, da die neuen Thomas-Kommentare entstehen, recht abrupt abbricht, so mag dies schon ein Hinweis darauf sein, dass die Thomas-Kommentare hier eine Entwicklungslinie fortführen, die in ihrer bisherigen Ausgestaltung an die Grenzen ihrer Systematisierungs- und Differenzierungsmöglichkeiten gelangt war. Hatten sich die Beichtsummen anfangs noch am Dekalog (10 Gebote) oder z.T. in origineller Weise an Tugend- und Lasterkatalogen orientiert, so traten später immer mehr alphabetisch geordnete Summen in den Vordergrund, oft mit einer anders nicht mehr zu bändigenden ungeheuren Stofffülle, besonders deutlich an der letzten grosse Summe, der *Summa Summarum Casuum Conscientiae seu Silvestrina*² des Silvester de Priero. Ein gewisser Doktrinarismus war diesen späten Summen eigen, der mit bewirkt haben mag, dass Luther 1520 vor dem Elstertor in Wittenberg nicht nur das *Corpus Iuris Canonici* (Sammlung des Kirchenrechts), sondern auch die damals bekannteste Beichtsumme, die *Summa Angelica* (Engel-Summe), dem Feuer übergeben zu müssen glaubte.

² Der Summe der Summen der Gewissensangelegenheiten oder *Silvestrina*.

Ein Bedarf nach Lösung ethischer Fragen, eine Handbuchmentalität, ein Vernunftvertrauen und ein Reformbedarf beim Beichtwesen – es sind sicher noch nicht alle, aber doch einige der wichtigsten Gründe dafür, dass zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Sentenzen des Petrus Lombardus durch die „Summa Theologiae“ des Thomas von Aquin als theologisches Studienbuch in der Kirche abgelöst wird. Aber was hat dies mit dem Schnittpunkt von Recht und Theologie zu tun?

II.

Einiges davon dürfte schon deutlich geworden sein. Begegnung mit fremden Kulturen, Konfessionsstreit und wirtschaftliche Umbruchsituation waren nicht nur moraltheologische, sondern in ihrer sozialen Dimension auch eminent juristische Problemstellungen. Die Rechtsstellung und Eigentumssituation der Indianer, die Entstehung eines Kriegs- und Völkerrechts und die staatliche Ordnung oder Deregulierung der Wirtschaft, all diese Themen gingen Juristen genauso an wie Moraltheologen, ja die Moraltheologen mussten sich mit juristischer Literatur auseinandersetzen und die Juristen der Zeit rezipierten die Reformvorschläge der Moraltheologen. Die Beichtsummen vermittelten juristisches Wissen für das forum internum, und ein Literaturtyp wie die Thomas-Kommentare, der u.a. auch diese Arbeit fortsetzen sollte, musste die entsprechende Leistung mit auf sich nehmen. Schon der erste Blick veranschaulicht, wie Juristisches und Theologisches in der Bewältigung der damaligen Zeitprobleme eng ineinandergriffen und gerade die schon erwähnte „Schule von Salamanca“ zeigt besonders eindrücklich, wie auch personell Moraltheologen, mit Kanonisten und Legisten, also Juristen des kirchlichen und des römischen Rechts, bei der Problembewältigung an Ort und Stelle zusammen arbeiteten. Dies wäre schon Grund genug, den Thomas des 16. Jahrhunderts an einem Schnittpunkt von Theologie und Recht zu sehen. Aber dieser Schnittpunkt bliebe doch noch etwas an der Oberfläche, würde er doch den Eindruck eines eher nur äusserlichen Aufeinander-Angewiesen-Seins der beiden Disziplinen erwecken. Meine These ist nun, dass schon früher, schon vor dem 16. Jahrhundert, die westliche Christenheit eine ganz immanente Juridifizierung ihrer Theologie erlebt hat und dass

andererseits die Entwicklung des modernen Rechts ihre Existenz bis in den Kern hinein theologischen Auseinandersetzungen des Mittelalters verdankt.

Die Durchsetzung des päpstlichen Primats gegenüber den Ortskirchen und im Sinne einer Machtteilung auch gegenüber dem Kaisertum an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert, die Gregorianischen Reformen also, hatten die Westkirche zunächst verwaltungsorganisatorisch juridifiziert. Kirche als nunmehr der weltlichen Macht gegenüber selbständiger Machtfaktor hatte einen erhöhten Bedarf an Verwaltungsfachleuten und an Verwaltungsorganisation, die ohne eine methodisch angeleitete juristische Schulung am Römischen Recht und eine Sammlung und Neuordnung des Kirchenrechtes gar nicht befriedigt werden konnte. Die in jenen Jahrzehnten in Bologna zu beobachtende Renaissance des Römischen Rechts und die fast gleichzeitig erfolgende Systematisierung des Kirchenrechtes werden heute nicht selten in einem solchen Kontext gesehen, als „päpstliche Revolution“, wie der Harvard-Rechtshistoriker Harold Berman sie genannt hat. Die bereits erwähnte Beichtpraxis ist ein schönes Beispiel dafür, wie sich juristisch-organisatorisches Können in der nunmehr nötigen Bewältigung der Beichte als eines Massenphänomens mit inhaltlicher Juridifizierung der Moraltheologie durch juristische Zurechnungslehren verbindet. Aber der Verrechtlichungsschub durch die Veränderungen nach dem Vierten Laterankonzil geht noch weiter. Denken in rechtlichen Kategorien war für die Moraltheologie nunmehr schon deshalb unausweichlich, weil gegen positives Recht, soweit es nicht ungerecht war, zu verstossen, nach den Kriterien der Moraltheologie zugleich als Sünde galt. Also musste man erstens als Moraltheologe das positive Recht kennen, zweitens aber auch, um dessen Gerechtigkeit zu ermessen, naturrechtliche Massstäbe entwickeln.

Aber selbst der Erlösungsglaube wird heute in diesem Kontext der Verrechtlichung gesehen. Mit Anselm von Canterbury (1033-1109) entstand in der Westkirche – die Ostkirche hat die Entwicklung nicht mitgemacht – eine neuartige stark von juristischen Denkfiguren affizierte Erlösungstheologie: Der Abfall des Menschen von Gott ist eine Gott angetane Beleidigung, für die es einer Bussleistung als Sühne bedarf. Die Beleidigung kann aber angesichts ihrer Dimension von Menschen

niemals gesühnt werden – nur Gott selbst kann ein Sühneopfer erbringen, das gross genug ist. Als Stellvertreter der Menschen kann er es aber nur erbringen, wenn er selbst Mensch ist. Aus diesem Grund, so Anselm, muss Gott um der Menschen willen zugleich Gott bleiben und Mensch werden. Auch wenn Anselm dabei noch mehr an eine frühmittelalterliche Sühneleistung denkt, ist aus seiner Erlösungstheologie bald die Vorstellung von einer Gott geschuldeten Strafe geworden, aus der Sühne erfordernden Beleidigung Gottes eine Strafe erheischende Verletzung seines Rechts. Da Christus aber unschuldig ist, bringt er durch seine Sühneleistung dem Vater ein Geschenk, das seinerseits vergolten werden muss durch einen Lohn – und diesen Lohn gibt Christus als Erlösung an den Menschen weiter. Eine Fülle juristischer Denkfiguren, von Schuld, Sühne, Gerechtigkeit, Satisfaktionsfähigkeit, Schadensersatz und Stellvertretung, greift hier zu Beginn der Entstehung der hochmittelalterlichen Theologie ineinander.

Neben Anselms Theologie werden aber auch weitere die Theologie juridifizierende Aspekte genannt. Christi Erlösungswerk betrifft für Anselm nur die sogenannte Erbsünde. Der Bereich zeitlicher individueller Sünden des Menschen wird hingegen zunehmend ab dem 10. Jahrhundert der individuellen Strafe anheim gegeben, die, auch dies wird erst jetzt herrschende Lehre in der Westkirche, noch vor dem jüngsten Gericht gleich nach dem Tode verhängt und im Fegefeuer abgeübt wird. Eine fundamentale Wende der hochmittelalterlichen Moraltheologie ergab sich daraus insofern, als die alte Vorstellung vom Weltgericht sich nun nicht mehr, wie zuvor, auf ein vom Menschen abgehobenes Entweder-Oder (Rettung oder Verdammnis) reduzieren liess, sondern diesem Weltgericht zeitlich vorgelagert eine der Quantifizierung, also der gewichtenden juristischen Zurechnung bedürftige individuelle Reinigungsstrafe angenommen wurde. Das Bedürfnis, diese im Fegefeuer drohende Strafe bereits ins zeitliche Leben vorwegzunehmen, könnte der theologische Hintergrund für die bereits angesprochene Bedeutungszunahme der Beichte sowie des Zurechnungs- und Sanktionensystems im *forum internum* gewesen sein – neben den ebenfalls bereits erwähnten kirchenpolitischen und kirchenadministrativen Zentralisierungstendenzen.

III.

Inwieweit aber steht *Thomas selbst* im 13. Jahrhundert nun in der Konsequenz dieser Entwicklungen des 11. und 12. Jahrhunderts? Es ist sicher nicht falsch, wenn man heute die Entwicklung vom 11. bis zum 13. Jahrhundert als Zeit der Vorbereitung einer systematischen verstandesmässigen Fundierung des Christentums ansieht, wie man ihr in ausgebildetster Gestalt in der durch Aristoteles systemfähig gewordenen Theologie des Thomas begegnet. Thomas stand aber auch von vornherein in den hier vorgestellten Traditionen einer Juridifizierung der Theologie. Inhaltlich lässt sich dies besonders schön zeigen in der Entwicklung seiner Naturrechtslehre. Hier gelingt es ihm als Moraltheologen sogar, zwei juristische Tradition miteinander zu kombinieren. Isidors über Gratian und das kanonische Recht übermittelte Aussage „*Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae*“³ verbindet er mit der Einteilung der Rechte in den Institutionen Justinians⁴ in „*ius naturale, ius gentium und ius civile*“⁵, indem er seinerseits die Trias von *lex aeterna, lex naturalis und lex humana*⁶, die allen Vernunftwesen zugänglich sei, durch die geoffenbarte *lex divina* (göttliches Recht) zu einer Vierergruppe ergänzt. In Anlehnung an Isidors und Ulpian's Unterscheidung von *ius naturale* und *ius gentium*⁷ erarbeitet er dann auch noch eine wiederum von den Juristen rezipierte Position eines nach den vielfältigen sozialen Bedingungen und dem jeweiligen menschlichen Erkenntnisstand sich entwickelnden Naturrechts.

Bedenkt man, mit welcher Erbitterung manche seiner Zeitgenossen, etwa Roger Bacon, gegen die Jurisprudenz angeschrieben haben, wie der Kardinal Benedetto Caietani, der später als Gesetzgeber in die Kirchengeschichte eingegangene Papst Bonifaz VIII., von den Spiritualen geradezu zum wilden Tier der Apokalypse erklärt wurde, so fällt Thomas' ausgesprochene Nähe zur Jurisprudenz, ja seine Sympathie mit ihr auf. Freilich folgt er Albertus Magnus, wenn er den Juristen nur „*casus*

³ Alle Gesetze nämlich sind göttlich oder menschlich.

⁴ Gesetzgebungssammlung des oströmischen Kaisers Justinian aus dem 6. Jh.

⁵ Natürliches Recht, Recht aller Völker und einzelstaatliches Recht.

⁶ Ewiges Recht, natürliches Recht und menschliches Recht.

⁷ Natürliches Recht und Recht aller Völker.

et particularia“⁸ überlässt, für die Theologie aber die „reductio iuris ad universale et ad artem“⁹ reklamiert, also Rechtsphilosophie und allgemeine Rechtslehre, wie wir es heute nennen würden, als Disziplinen an den theologischen Fakultäten haben will.

Gerade letzteres lässt ihn aber selbst eine höchst beeindruckende Naturrechtslehre entwickeln, die freilich noch heute etwas darunter leidet, dass sie Ende des 19. Jahrhunderts eine nicht immer ganz professionelle, zum Teil wenig quellenkritische und mitunter auch stark an tagespolitischen Interessen orientierte Rezeption erfahren hat.

Was sind nun die wichtigsten Merkmale von Thomas' Naturrechtslehre? Stark vereinfacht lässt sich aufzählen:

1. Thomas trennt *iustitia* (Gerechtigkeit) deutlich von *caritas* (Menschenliebe) und eröffnet damit einer auf Garantie von Freiheit und Berechenbarkeit obrigkeitlicher Macht ausgerichteten Sphäre gegen Vermischungen im hochmittelalterlichen Kommunitarismus¹⁰ eine eigene Legitimation.
2. Thomas trennt staatliche Herrschaft vom Stigma des Sündenfalls und befreit somit auch das Recht aus einer blossen Krückenfunktion in Reaktion auf die Sündhaftigkeit des Menschen, zeigt also, wie Recht auch unter wohlmeinendsten Menschen nötig und sinnvoll ist. Konsequenter stellt er das Recht in den Kontext einer Tugendlehre und nicht, wie viele seiner Zeitgenossen und Vorgänger, in den Zusammenhang eines Lasterkatalogs.

Und 3.: schliesslich kämpft er auch und gerade im Naturrecht für eine profane Vernunft, die von einem Glauben an Gott unabhängig und allen Menschen unmittelbar einleuchtend ist. Entgegen Petrus Lombardus oder Wilhelm von Auxerre, bei denen die Gnade gleich nach dem freien Willen entwickelt wird, beides als charakteristisch für den Menschen vor dem Sündenfall, beginnt Thomas mit der menschlichen Seele und ihrer natürlichen Vernunft, aus der heraus

dann erst die Notwendigkeit sowohl von Gesetz als auch von Gnade folgen. Indem Thomas so explizit das Naturrecht nicht von einem göttlichen Willen abhängig macht, verfällt er doch in aller Regel auch nicht in die gegenteilige Einseitigkeit einer Naturteleologie, auch wenn seine Hochachtung vor Aristoteles dieses Missverständnis mitunter genährt hat. Man lese nur einmal beispielsweise wieder seine Lehre *de matrimonio* (von der Ehe), um sich klar zu machen, dass Thomas gewöhnlich nicht mit naturalistischen Fehlschlüssen arbeitet, sondern, folgt man einer wohlwollenden Interpretation wie bei John Finnis, mit einem Verständnis von Personalität, das fast schon Anklänge an moderne transzendentalpragmatische Begründungen aufweist. Seine Lehre von der Nächstenliebe ist so gesehen, beinahe schon Hegels Theorie wechselseitiger Anerkennung *avant la lettre*.

Doch ebenso wichtig wie die Begründung einer rationalen Naturrechtslehre ist für Thomas die Freisetzung positiver Gesetzgebung, wie sie vor ihm so nicht denkbar gewesen wäre. Diese Freisetzung ergibt sich schon daraus, dass Thomas nur in sehr geringem Umfang konkrete Deduktionen aus dem Naturrecht für zulässig hält, im übrigen aber einen sehr grossen Spielraum für den Gesetzgeber des positiven Rechts begründet. Menschliche Gesetze, die genauso wie das Naturrecht keinen bestimmten religiösen Glauben voraussetzen, sind angesichts der unvermeidlichen Unvollständigkeit des Naturrechts notwendig. Aber nicht nur, dass sie von Menschen verfasst sind, sondern dass sie auch positiv im Sinne von kontingent sind, durch Deziision geschaffen und nicht gefunden worden sind, ist eine für Thomas entscheidende und vor ihm nicht mit dieser Eindeutigkeit vertretene Auffassung. Sieben Mal verwendet er allein in der *Quaestio 95 Art. 1 der Prima Secundae* das Wort „ponere“ (setzen, festlegen) für das Zustandbringen menschlicher Gesetze. Einen festen Sprachgebrauch dieser Art kannte das Mittelalter vor Thomas nicht, und wo immer dieses Wort verwendet wird, lässt es sich, wie Sten Gagnér in seinen „Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung“ gezeigt hat, als Verweisung auf griechisches Gedankengut, auf das „nomothetein“ verstehen, das Juristen am byzantinischen Hof verwenden und das vor 1210 in Bologna auch bei Juristen nicht nachweisbar ist. Von „instituire, promulgare, firmare“ (einrichten, verkün-

⁸ Einzelne Fälle.

⁹ Rückführung des Rechts auf allgemeine Grundsätze.

¹⁰ Lehre von der auf Nächstenliebe gegründeten Gemeinschaft.

den, bestätigen) spricht Gratian noch in der Mitte des 12. Jahrhunderts, wenn es um menschliche Gesetze geht, und diese menschlichen Gesetze selbst sind für Gratian „mores“ (Sitten), „consuetudines“ (Gewohnheiten), eventuell „in scriptis redactae“ (schriftlich abgefasst), aber niemals *leges positivae* (positiv = gesetzte, festgelegte Gesetze). Auch Thomas' eigene *Summa Contra Gentiles* kannte noch keine Gesetzgebungslehre.

Wie direkt oder etwa vermittelt über Guido de Baisio und wie ausschliesslich der Einfluss von Thomas auf die Päpste Bonifaz VIII. und Johannes XXII. auch war, die sich an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert zum ersten Mal in der Kirchengeschichte selbst als eigentliche Gesetzgeber sahen, ist in den Einzelheiten heute noch nicht abschliessend geklärt. Bonifaz' Vorwort zum *Liber Sextus* oder Johannes XXII. Bulle „*Quoniam*“ sprechen aber in ihrem geradezu überbordenden gesetzgeberischen Stolz die Sprache von Thomas' Gesetzgebungslehre, und für Autoren von Dante bis Ockham war dies Grund genug, ein solches – auch aus ihrer Sicht neues – Verständnis zu skandalisieren. Auch personell – die Kurie war voller Thomisten – erscheint der Einfluss naheliegend.

Um Thomas' Position noch einmal holzschnittartig zusammenzufassen, lässt sich deshalb sagen, dass seine Naturrechtslehre *iustitia* von *caritas* trennt, die staatliche Herrschaft und damit das Recht aus der pejorativen Sicht *sub specie naturae corruptae*¹¹ befreit und insbesondere ein rationales, d.h. weder von Offenbarung noch prinzipiell von Entelechie abhängiges Naturrecht entwickelt und dass Thomas weiter dem positiven Recht einen Freiraum mit ausdrücklicher menschlicher Gesetzgebungskompetenz zugesteht. Das hat übrigens zur Folge, dass er es für legitim hält, sich für das Recht auf Experten zu verlassen, dass er also auch Juristenrecht akzeptiert.

Steht damit schon der historische Thomas am Schnittpunkt von Recht und Theologie, so aus den genannten Gründen erst recht der wirkungsgeschichtlich mächtig werdende Thomas seit dem Beginn des 16. Jahr-

hunderts mit seinen nach moraltheologischen und juristischen Lösungen drängenden Zeitproblemen.

IV.

Kommen wir nach dem historischen Thomas deshalb abschliessend wieder auf die Thomas-Renaissance des 16. Jahrhunderts zurück. Wie der Thomistische Ideenrealismus mit seiner Freisetzung der Vernunft von der Beschränkung auf blosser Autoritätsargumente auch Juristen die Möglichkeit gab, unter Berufung auf die *Ratio* neue Rechtsinstitute für die Bedürfnisse der Zeit zu entwickeln, ist bereits erwähnt worden. Dennoch muss nun, will man die Thomas-Renaissance nicht missverstehen, auf eine zweite auch noch das 16. Jahrhundert bestimmende theologische Traditionslinie hingewiesen werden. Keineswegs nämlich war die Spätscholastik ausschliesslich von ideenrealistischem Gedankengut geprägt. Auf einige Vorsicht hätten sicher schon die Umstände hinweisen müssen, dass der Begründer der Schule von Salamanca, Francisco de Vitoria, immerhin im voluntaristischen Paris studiert hatte und dass es in der Blütezeit der Iberischen Spätscholastik sogar in deren intellektuellen Zentrum, in Salamanca, auch Scotistische Lehrstühle gegeben hat. Es kann also keineswegs in der Spätscholastik von einem Sieg des Ideenrealismus über den Voluntarismus gesprochen werden, wie dies Schwarz-Weiss-Malerei mitunter tut. Vielmehr liegt eine ziemlich komplizierte Entwicklung auf der Basis mehrerer Traditionslinien vor, die im übrigen allein aus dem Ideenrealismus überhaupt nicht erklärbar wäre. Das ergibt sich nicht nur daraus, dass die zentrale Aussage des Voluntarismus, dass nämlich Gott, wenn er gewollt hätte, die Welt ganz anders hätte ordnen können, auch in der iberischen Spätscholastik begegnet. Es wird auch nur unzureichend dadurch charakterisiert, dass die Vorstellung vom Recht als Kunst zunehmend der vom Recht als *Corpus* von Geboten und subjektiven Rechten weiche, dass, wie Michel Villey provokativ überzeichnet, im 16. Jahrhundert Recht als „*ars*“ durch Recht als „*thora*“ abgelöst wird. Wichtig ist vielmehr, dass Duns Scotus Grundzüge eines Naturrechts zu entwickeln versucht hat, das nicht mehr auf der Idee einer vernunftgemässen Ableitung aus obersten Prinzipien, sondern vielmehr auf Gottes Willen beruhen sollte.

¹¹ Unter dem Gesichtspunkt der durch den Sündenfall verderbten Natur.

Nicht ein Naturzustand mit der ihm immanenten Teleologie, sondern eine vom bloss Faktischen getrennte Norm sollte einem solchen Naturrecht zugrunde liegen. Hintergrund dafür ist die Demonstration des Duns Scotus, dass nicht einmal die Gebote der Zweiten Tafel des Dekalog im strengen Sinn aus dem Gebot der Gottesliebe deduzierbar seien. Man wird bei möglichst objektiver Betrachtung der von Scotus ausgelösten Bewegung (insbesondere im Franziskanerorden) heute durchaus zugestehen müssen, dass hinsichtlich einer klaren Unterscheidung des Normativen vom Deskriptiven und moralischer Regeln von blossen Klugheitsregeln die Lehre des Aquinaten durchaus Defizite aufwies.

Wie das Rechtsverständnis der Spätscholastik beim Blick auf die Quellen gerade im Detail als eine durchaus originelle und innovative Kombination aus Vernunftoptimismus und Scotistischer Normativität erscheint, mag an einem Beispiel verdeutlicht werden: An der Frage, wie das seit Isidor von Sevilla in der gesamten mittelalterlichen Tradition selbstverständlich vorausgesetzte ursprüngliche „omnia communia“ (Gemeineigentum) später doch zu privatem Recht an Land werden konnte. Hierzu sei kurz ein Blick auf drei bedeutende Autoren des spanischen 16. Jahrhunderts: Vitoria, Soto und Fernando Vázquez geworfen. Für sie alle gilt als Voraussetzung das von Gratian in einem *Introditorium* in sein Dekret übernommene „omnia communia“ als ein „*jus naturae*“. Sie fragen, wie daraus trotzdem eine *divisio rerum* (Aufteilung in private Rechte) entstehen konnte. Thomas von Aquin, auf den die Autoren natürlich eingehen, hat das Problem dadurch gelöst, dass er das „omnia communia“ zu einem blossen *Naturzustand* erklärt hat, der durch menschliches Recht aus Gründen der Zweckmässigkeit jederzeit geändert werden konnte.

Für alle drei spätscholastischen Autoren spitzt sich das Problem nun dadurch zu, dass sie das „omnia communia“, ohne sich diesen Unterschied überhaupt ganz klar zu machen, im Gegensatz zu Thomas und mit Duns Scotus und Ockham normativ verstehen. Vitoria und Soto sprechen von einer göttlichen Erlaubnis, Vázquez geht gar von einem göttlichen Gebot aus. Dennoch gehen aber alle drei Autoren nicht so weit wie Duns Scotus, der einen ausdrücklichen göttlichen Widerruf zugunsten der dann durch Menschen vorgenommene Aufteilung postu-

liert und mit dem menschlichen Sündenfall begründet hatte. Vitoria und Soto können so immerhin unter Berufung auf Thomas trotz ihrer normativen Aufladung des Gemeineigentums dessen Ausserkraftsetzung durch menschliches Recht behaupten. Schwieriger wird die Situation für den Juristen Vázquez, der sich deshalb sogar noch intensiver auf den theologischen Diskurs einlassen muss als seine beiden theologischen Zeitgenossen in Salamanca. Er hat immerhin von Duns Scotus den *Gebotscharakter* des Gemeineigentums übernommen, ist aber doch, beeinflusst durch die dominikanische Ordenstradition seiner Umgebung, der rein voluntaristischen Lösung des Problems gegenüber zu skeptisch. So kommt für Vázquez kein Widerruf des Gebots in Betracht, sondern nur eine so vorher nicht vorhandene komplizierte Prinzipienabwägung: Weil das Unterlassen einer Aufteilung an Land unter anderem zu Hungersnöten führen würde, dies aber noch eindringlicher Gottes Geboten widersprechen würde, dürften in Befolgung des noch wichtigeren göttlichen Gebots die Menschen das Gemeineigentum aufteilen. Der Weg dorthin führt über einen ursprünglichen Vertrag. Neben ihrer originellen Verbindung zweier theologischer Traditionslinien und einem ersten Akt neuzeitlicher Sozialphilosophie zeigt diese Argumentation im übrigen auch, wie frei Juristen dank dieser Hilfe durch Theologen mit ihrer eigentlich juristischen Tradition nunmehr umgehen: Für die legistische Tradition, die das kanonistische „omnia communia“ zwar nie ganz übergehen konnte, war die *divisio rerum* doch schon sehr früh, gewissermassen in einem produktiven Missverständnis, zur feudalistischen Aufteilung in Obereigentum und Untereigentum mutiert. Vázquez sieht das Missverständnis, wendet sich konsequent der entscheidenden theologischen Dimension des Problems zu und öffnet gerade dadurch eine neue Tür.

Beachtung verdient bei alledem noch eine weitere Paradoxie oder List der Vernunft: Die eher naturrechtsskeptische Scotistische Tradition hat mit ihrer klaren Postulierung der Normativität des Rechts eine der Vorbedingungen der späteren Systematisierung des Naturrechts nach individuellen subjektiven Rechten und damit des neuzeitlichen Menschenrechtsdiskurses geschaffen. Zugleich ermöglicht sie eine endgültige Verabschiedung eines teleologischen Naturrechtsverständnisses, wie es

weniger bei Thomas selbst, aber doch bei manchen seiner Anhänger bestand.

Wenn also Thomas von Aquin selbst bereits im Schnittpunkt von Recht und Theologie stand, da er innerhalb einer bereits juridifizierten Theologie Recht und Rechtsethik noch einmal ins Zentrum seines Systems stellte, so gilt diese Schnittpunkt-Situation noch deutlicher am Beginn seiner Renaissance im frühen 16. Jahrhundert, da sein Denken nunmehr weit über die Grenzen der Theologie hinaus zu wirken beginnt. Gegenüber einer thetischen Gegenüberstellung von Ideenrealismus und Voluntarismus im späten Mittelalter wird nun, an der Epochenwende zur Neuzeit, die moderne Rechtswissenschaft gerade aus einer Synthese der beiden mittelalterlichen Traditionslinien der Theologie entwickelt. Die sogenannte Thomas-Renaissance des 16. Jahrhunderts ist deshalb, wie ein Blick auf die Quellen zeigt, keine blosser Wiederaufnahme von Gedankengut des 13. Jahrhunderts. Sie ist bereits ein Syntheseversuch, wie er zum erstenmal schon im 15. Jahrhundert bei Cusanus sichtbar wird. Dass man gerade aber diese für die weitere Entwicklung von Ethik und Recht so zentral bedeutsame Synthese aus Vernunftorientierung und Systematisierung über Willenskriterien als Thomas-Renaissance empfand, setzt voraus, dass Elemente solchen Synthetisierens bereits bei Thomas selbst angelegt sind. Es ist der weiterentwickelte Augustinische Neuplatonismus des frühen Mittelalters, der ähnlich wie bei seinen franziskanischen Zeitgenossen Alexander von Hales und Bonaventura sowie in der deutschen Albert-Schule schon bei Thomas selbst auf eine Überwindung des Dualismus von Ideenrealismus und Voluntarismus verweist.

Ich muss es insoweit bei diesen Andeutungen belassen und zum Schluss kommen. Wenn ich hier versucht habe, die Bedeutung des Thomas von Aquin für Recht und Rechtswissenschaft zu skizzieren, dann sicherlich nicht auf Kosten seiner unstrittigen, aber auch allgemein bekannten Bedeutung für die Theologie. Gleichwohl wollte ich mich nicht auf den Gemeinplatz beschränken, dass auch Juristen von einem Theologen, wenn er nur ein grosser Denker ist, etwas lernen können. Vielmehr ging es mir darum, am Beispiel dieses grossen Denkers zu zeigen, wie sehr die westliche Theologie schon in ihren Wurzeln juridifizierte Theologie ist, sodann, wie sehr die moderne westliche Rechtswissenschaft auf

theologischen Denkmustern aufbaut, aber auch drittens, wie diese beiden Wissenschaften in Wiederbesinnung auf und Weiterentwicklung von Thomas von Aquin an der Wiege der frühneuzeitlichen Sozialphilosophie stehen. Und noch für etwas Weiteres, so scheint mir, könnte Thomas als Beispiel stehen: dafür, dass man sein eigenes Fach nur versteht von dessen Schnittstellen zu anderen Fächern her. Freilich gilt ebenso umgekehrt, und auch das zeigt Thomas, dass nicht allein schon der gutgemeinte Ruf nach Interdisziplinarität, sondern nur hohe Professionalität im eigenen Fach den Blick für solche Schnittstellen dann fast von selbst öffnet. Die Universität der Zukunft wird, wenn sie denn neben prosperierenden Fachhochschulen eine Zukunft haben soll, solche Schnittstellen noch weit aufmerksamer erfassen müssen. Luzern, das seinen bisher zwei renommierten Fakultäten bald eine dritte, eine juristische, hinzufügen wird, bringt alle Voraussetzungen dafür mit. Es war deshalb für mich eine besondere Ehre, vor Ihnen sprechen zu dürfen.

In der Reihe "Luzerner Hochschulreden" sind bis jetzt erschienen und beim Rektorat erhältlich:

- 1 **Walter Kirchschräger**, Pluralität und inkulturierte Kreativität. Biblische Parameter zur Struktur von Kirche
finanziert von: *Luzerner Kantonalbank* (vergriffen)
- 2 **Helmut Hopping**, Göttliche und menschliche Personen. Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik
finanziert von: *Winterthur Versicherung*
- 3 **Rudolf Zihlmann**, Zur Wiederentdeckung des Leibes. Vom Zenbuddhismus zu neueren westlichen Erkenntnissen
finanziert von: *Bank Julius Bär & Co. AG* (vergriffen)
- 4 **Clemens Thoma**, Das Einrenken des Ausgerenkten. Beurteilung der jüdisch-christlichen Dialog-Geschichte seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges
finanziert von: *Otto's Warenposten AG* (vergriffen)
- 5 **Walbert Bühlmann**, Visionen für die Kirche im pluralistischen Jahrtausend
finanziert von: *Neue Luzerner Zeitung*
- 6 **Charles Kleiber**, L' Université de Lucerne, quel avenir?
finanziert von: *Gemeinnützige Gesellschaft Luzern*
- 7 **Helga Kohler-Spiegel**, "Wenn ich könnte, gäbe ich jedem Kind einen Leucht-globus..."
- 8 **Rolf Dubs**, Universitätsstudium - Anforderungen aus Sicht der Lehr- und Lern-forderung; Dokumentation des Dies academicus 1999
finanziert von: *Universitätsverein Luzern*
- 9 **Kaspar Villiger**, Bildung an der Schwelle des 21. Jahrhunderts; Dokumentation der 400-Jahr-Feier
finanziert von: *Dr. Josef Schmid-Stiftung Luzern*
- 10 **Menschen züchten?** Nach der Sloterdijk-Debatte: Humanismus in der Krise. Enno Rudolph, Gabriel Motzkin, Beat Sitter-Liver, Uwe Justus Wenzel,
finanziert durch einen *anonymen Spender*

Diese Ausgabe der Luzerner Hochschulreden wurde finanziert von der **Ordinariatsstiftung der Diözese Basel.**

Theologie-Studium an der Universitären Hochschule Luzern



Die persönliche Hochschule im ♥ der Schweiz
und im Zentrum ihres Hochschulnetzes!

Neu: ▪ Theologie als Hauptfach mit Nebenfächern

- 🏛️ an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät
- 🏛️ an der Musikhochschule in Luzern
- 🏛️ an der Uni Zürich
- 🏛️ an der Uni Basel

⇒ Ein Erststudium kann als Nebenfach angerechnet werden! ⇐

oder:

▪ Theologie im Vollstudium

Information:



www.unilu.ch - tf@unilu.ch



041/228 61 03 oder 041/228 55 15