

José Ricardo Pierpauli

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Argentina

DIE BEDEUTUNG DER GÖTTLICHEN GERECHTIGKEIT FÜR ALBERTS POLITISCHE PHILOSOPHIE. EIN REKONSTRUKTIONSVERSUCH DER POLITISCHEN PHILOSOPHIE ALBERTS

I. EINLEITUNG

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit der Bedeutung der göttlichen Gerechtigkeit für die von Albert erarbeitete Ordnung der Politik und ihre Relevanz für Alberts politische Philosophie. Es geht insbesondere um die Analyse von zwei Perspektiven, die im gesamten Werk Alberts miteinander verbunden sind, d.h. um die des Philosophen und die des Theologen¹. Obwohl der Hintergrund von Alberts System eine deutlich theologische Färbung hat, ist die politische und juristische Philosophie das Ergebnis einer vernünftigen Tätigkeit², die ihre Vollendung in der Metaphysik und letztlich in der Theologie findet³.

¹ Vgl. WIELAND G., *Albert der Grosse. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie*, in: Kobusch Th. (Hg.), *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt, Primus, 2000, S. 125.

² So erklärt Kluxen: "Wichtiger ist Alberts Stellung in der Entwicklung der Lehre vom Naturrecht. Im Unterschied zu seinen Vorgängern sieht er es nicht naturalistisch oder legalistisch wie in der juristischen Tradition, nämlich als angeborene Normen, denen sich der Mensch anzupassen habe, sondern als innere Ausstattung der Vernunft, die den Menschen zum Guten bewegt (*inclinans natura*)". KLUXEN W., *Albert der Grosse*, in: *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bd. 1, Freiburg [u.a.], Herder, 1995, S. 90. In Bezug auf dieselbe Perspektive cfr. PIERPAULI J.R., *Die Konkretion des bonum politicum unter bestimmten Umständen*, in: idem, *Die Praktische Vernunft als vis ordinativa. Albert und Thomas im Vergleich*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge“, 66 (1999), S. 82–86.

³ "Das absolut Höchste ist Gott; darum geht es in der ethischen Fragestellung aber nicht. Der Ethiker fragt vielmehr nach dem relativ Höchsten, dem Flucht- und Zielpunkt menschlichen Handelns, dem bürgerlichen Glück. Doch dieses bleibt hingeordnet auf das kontemplative Glück, in welchem der Mensch kraft seines Intellekts zur wahren Vollendung kommt. Diese Vollendung erlangt der Mensch [...] durch die Philosophie, speziell durch Metaphysik. Deshalb

In diesem Kontext spielt die mittelalterliche Vertragstheorie Alberts⁴ eine bedeutende Rolle.

Eine Auslegung der politischen Philosophie Alberts entfaltet sich in zwei Richtungen: einerseits historisch-philosophisch und andererseits systematisch. Die erstgenannte Behandlungsweise setzt ihrerseits zwei weitere Unterscheidungen voraus: An erster Stelle steht Alberts Rezeption der zwei politischen Richtungen, d.h. erstens der platonischen und zweitens der aristotelischen. An zweiter Stelle steht die von Albert unternommene Rezeption und Transformierung dieser politischen Begriffe innerhalb ihres onto-theologischen Rahmens.

Es ist bekannt, dass der Friede Christi im Reiche Christi die große Devise war, unter der Albert seine politischen Handlungsmaximen vorgestellt hat⁵. Friede ist das Ergebnis einer von der Vernunft erarbeiteten politischen Ordnung, die im Lichte der göttlichen Gerechtigkeit und der historischen Umstände organisiert werden muss. Göttliche Gerechtigkeit ist zugleich Vorbedingung, Paradigma und letzter Zweck der politischen Ordnung. In diesem Bereich ist aber die politische Ordnung vor allem das Ergebnis einer Tätigkeit der praktischen Vernunft.

Die göttliche Gerechtigkeit ist ein wesentlicher Kern des göttlichen Gesetzes, das durch den *ordo naturae* offenbar wird⁶. In der Mitte beider Ebenen, d.h. zwischen Natur und Übernatur, steht der Mensch mit allen seinen anthropologischen Wesenszügen. Einer dieser Wesenszüge, den Albert gleich zu Beginn seines Kommentars zur *Politik* des Aristoteles herausstellt, ist der menschliche Intellekt und das in ihm partizipierte Licht (bzw. *lumen naturae*)⁷,

nehmen die Philosophen — schaut man auf die Ordnung der Natur — einen höheren Rang ein als Herrscher, deren Vorrang nur für die politische Welt gilt. Der Mensch geht aber im Politischen nicht auf. Er kann kraft seines Intellekts die Welt des Göttlichen erreichen, wo er seine wahre menschliche Bestimmung erfährt". WIELAND G., *Albert der Grosse*, S. 137.

⁴Diesbezüglich sagen Carlyle – Carlyle: "The political theory of the Middle Ages is formally separated from that of Aristotle and Plato, and from that of the nineteenth century, by one great presupposition — that is, that the institutions of civilized society are founded upon convention, not upon nature". CARLYLE R.W. – CARLYLE A.J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 5, Edinburgh [u.a.], Blackwood, 1950, S. 4.

⁵In der Betonung des Friedens stimmt Thomas ebenfalls mit Albert überein. Thomas sieht in der Aufrechterhaltung des Friedens die erste Aufgabe des Staates, die nur durch eine strenge Gerechtigkeitspflege realisierbar ist. In der starken Betonung der Gerechtigkeit geht Thomas mit Albert; Thomas operiert zum Beweis für seine Ansicht mit demselben Augustinus-Zitat wie Albert". ARENDT W., *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen. Nach den Quellen dargestellt*, Jena, G. Fischer, 1929, S. 85.

⁶"Offensichtlich muss das Gerechtigkeitswerk Gottes mit der manifesten Beschaffenheit der Schöpfung zusammenfallen". KERSTING W., *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2000, S. 16.

⁷Cfr. JORISSEN H. – ANZULEWICZ H., *Lumen naturale*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VI, Freiburg [u.a.], Herder, 1997, S. 1120–1121.

das der Ausgangspunkt seiner Tätigkeit ist. Tätigkeit der menschlichen Vernunft ist die Entdeckung der göttlichen Gerechtigkeit, die in den *ordo naturae* eingeschrieben ist⁸. Der menschliche Intellekt erreicht nach Albert seine Vollendung, wenn alles menschliche Wissen in der göttlichen Gerechtigkeit seine Krönung erkennt. Das ist nichts anderes als der Besitz des von Albert so genannten *intellectus adeptus*⁹, der einerseits vernünftig ist, dem andererseits aber sowohl am Anfang wie am Ende seiner Tätigkeit ein deutlich theologisches Moment innewohnt.

Die These, die wir verteidigen wollen, lautet: Es gibt in Alberts politischer Philosophie eine entscheidende onto-theologische Perspektive¹⁰. Im Lichte dieser Perspektive erreicht aber die ganze politische Philosophie ihre Vollendung als eine Schöpfung der praktischen Vernunft. Obwohl die praktische Vernunft ihre Autonomie besitzt, weil sie nicht die Methode der spekulativen, sondern der praktischen Wissenschaft benutzt, erfährt sie doch im Licht der Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit eine tiefe Transformierung¹¹. Deswegen

⁸Diese Idee spielt eine bedeutende Rolle in den Gedanken des Thomas von Aquin. "Necesse est igitur ut Deus, qui est in se universaliter perfectus et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus: nec est aliquid quod ab eius regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus. Huius vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode, secundum differentiam naturarum". THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, lib. III, Ed. Leon., t. XIV, Roma, 1926, S. 3a 23 – b 3.

⁹Cfr. ANZULEWICZ H., *Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 70 (2003), S. 165–218.

¹⁰Die Schlussfolgerungen von Arendt sind hier als Ausgangspunkt festzuhalten. So sagt er: "Albert ist nämlich kein Staatsphilosoph und Soziologe in dem Sinne gewesen, dass er bewusst staatsphilosophisch gedacht hätte; im Gegenteil, Albert denkt immer und nur als Theologe. Selbst da, wo er Aristoteles folgt und ihn übernimmt, stellt er ihn in Einklang mit den großen metaphysisch-theologischen Zusammenhängen". ARENDT W., *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen*, S. 85–86. Cfr. ANZULEWICZ H., *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Grossen*, in: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia von 8. Bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, ed. Boiadjev T. – Kapriev G. – Speer A., Turnhout, Brepols, 2000, S. 251–295.

¹¹"Dicendum ad primum, quod est duplex scientia. Quaedam enim est de his quorum cognitio subiacet rationi, et ista scientia sufficienter potest accipi per studium et doctrinam. Quaedam vero scientia est de his ad quae non attingit ratio. Unde oportet, quod horum cognitio accipitur a quadam natura superiori per participationem luminis eius, et cum oratio sit instrumentum, per quod ascendimus in divinum lumen — est enim, ut dicit Damascenus, 'ascensus intellectus in Deum' — necessaria est oratio ad talem scientiam. Et talis scientia est theologia, maxime quantum ad ea quae de divinis in ea tractantur. [...] Ad tertium dicendum, quod quamvis scientia sit perfectio intellectus, tamen ex perfectione affectus appropinquamus ad deum et participamus lumen ipsius, et sic perficitur intellectus noster in his quae secundum rationem humanam accipi non possunt". ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, Ed. Colon., Bd. XXXVII, 1, Münster, Aschendorff, 1972, S. 104, 79–91; 105, 10–14.

wurden die politischen Begriffe Alberts nicht erst im Kontext seines Politik-Kommentars erarbeitet, sondern auf Grund seiner onto- theologischen Perspektive sind diese Begriffe erstens innerhalb des gesamten praktischen Kontextes und zweitens innerhalb des theologischen Kontextes zu erheben.

2. DER VON ALBERT IN DER *Summa de creaturis* ERARBEITETE ORDNUNGSBEGRIFF UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE POLITISCHE ORDNUNG

Alberts Auslegung der aristotelischen Politik schließt drei Elemente als hermeneutische Schlüssel in sich. Erstens den Ordnungsbegriff¹², den er in der *Summa theologiae* erarbeitet hat, zweitens die Idee einer göttlichen Gerechtigkeit als Paradigma der politischen Ordnung, der der Doctor universalis im Matthaekommentar dargestellt hat¹³; drittens die Verbindung dieser beiden Elemente, um daraus jeden Begriff in der Politik des Aristoteles zu erklären¹⁴. Diese Rekonstruktion von der politischen Philosophie des Doctor universalis ermöglicht es, Alberts gesamte philosophisch-politische Thesen unter einer dreiteiligen Politik-Konzeption vorzustellen. Erstens die Politik als praktische Wissenschaft, zweitens Politik als Regierungstätigkeit und drittens Politik als Handeln des Bürgers. Von dieser dreiteiligen Konzeption ist in den folgenden Ausführungen nicht im einzelnen zu reden¹⁵. Ich behandle nur kurz¹⁶ zuerst den Ordnungsbegriff Alberts im Kontext der *Summa de creaturis*, zweitens den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit als Anfang und als Paradigma der politischen Ordnung als Tätigkeit der praktischen Vernunft, drittens die Bedeutung dieser göttlichen Gerechtigkeit für die politische Philosophie Alberts, viertens die Bedeutung einer Vertragstheorie in Alberts politischer Philosophie und fünftens

¹² Vgl. PIERPAULI J.R., *Ordo naturae und ordo politicus. Albert und Thomas im Vergleich*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“, 47 (2000), Heft 3, S. 352 und ff.

¹³ Eine umfassende Synthese von Alberts politischen Gedanken kommt mit folgender Passage des Matthaekommentars in den Blick: “[...] sicut tradit Plato in Democraticis, regnum nihil aliud est nisi completa in uno potestas et dominatus, iustitia animata, legibus ordinata, urbanitatibus sicut partibus determinata, armorum strenuitate roborata, civitates optimas gubernans et bonis exterioribus sive copiis organice subservientibus, quantum sufficit, superabundans”. ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaicum*, Ed. Colon., Bd. XXI, 1, Münster, Aschendorff, 1987, S. 191, 85 – 192, 4.

¹⁴ Alle politischen Begriffe in Alberts Gesamtwerk müssen im Licht dieser platonischen Synthese verstanden werden. Das gilt besonders für das Verständnis der aristotelischen Begriffe, die von Albert erklärt und neu bearbeitet wurden.

¹⁵ Vgl. dazu PIERPAULI J.R., *Elemente einer politischen Philosophie bei Albertus Magnus und ihre Bedeutung für die politische Philosophie des Thomas von Aquin*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge“, 69 (2001), S. 28–42.

¹⁶ Eine vollständige Ausführung bietet PIERPAULI J.R., *Ordo naturae und ordo politicus*, S. 354 und ff.

die Gerechtigkeit als letzte Vollendung der politischen Ordnung in theologischer Perspektive.

Der Ordnungsbegriff in Alberts Werken ist ohne Zweifel ein ontotheologisches Legitimitätskriterium für die politische Ordnung und besonders für die Tätigkeit der Vernunft als *vis ordinativa* der moralischen und politischen Ordnung¹⁷. Diesen Begriff hat Albert im Laufe seines ganzen Werkes erarbeitet, in unserem Zusammenhang ist aber nur die dreifache Ausfaltung relevant, die der Doctor universalis in der *Summa de creaturis*, II pars, *De homine*, q. 81 dargestellt hat.

Historisch-philosophisch gesehen ist zu bemerken, dass Albert schon in seiner frühen theologischen Schrift *De natura boni* (1241–1243) eine deutliche von Boethius und von Augustinus stammende Idee des *ordo naturae* vorgestellt hat. Diese Idee ermöglicht es, die folgende Frage mit Albert positiv zu beantworten: wie in einer profanen Welt Rationalität mit einem Weltverständnis vereinbar sei, das maßgeblich durch den Glauben bestimmt ist, ohne doch auf Rationalitätsansprüche zu verzichten¹⁸.

*Modus*¹⁹, *species*²⁰ und *ordo*²¹ sind für Albert nichts anderes als das richtige Maß der göttlichen Gerechtigkeit²². Aufgabe der praktischen Vernunft ist es, ausgehend von der Wirklichkeit und von den Umständen, das oben genannte Maß zu erhalten und eventuell zu rehabilitieren. Von der hier dargestellten Rekonstruktion von Alberts politischen Gedanken aus lässt sich eine Antwort auf die folgende Frage gewinnen, ob ein der Natur entgegenstehender Begriff,

¹⁷ Vgl. *ibidem*, S. 356.

¹⁸ Vgl. KLUXEN W., *Albert der Grosse*, S. 89.

¹⁹ "Modus autem est limes naturae uniuscuiusque, qui scilicet limes omni creato secundum suam essentiam finem praefigit, ne immoderate excedendo modum turpe videatur". ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni*, S. 1, 35–39. Vgl. auch ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum libri VIII*, S. 650–i.

²⁰ "Species autem est forma et perfectio rei in sua natura". ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni*, S. 1, 39–40.

²¹ "Ordo vero est inclinatio ad debitum naturae suae finem". ALBERTUS MAGNUS, *De natura boni*, S. 1, 40–41.

²² "Das iustum naturale ist dadurch gekennzeichnet, dass es aus sich selbst — ex substantia — Gerechtigkeit und Gesetzmäßigkeit — aequitas et legitimabilitas — besitzt. Dieses iustum naturale besagt ein zweifaches: Ein Rechtsein, wie es allen natürlichen Dingen zukommt; das heisst, diese iustitia ist nichts anderes als die allen natürlichen Dingen zukommende rectitudo, sofern sie mit ihrem exemplar, d.i. dem Vorbild — der Idee in Gott — übereinstimmen; dann aber besagt diese iustitia naturalis vor allem die Rechtheit, wie sie spezifisch der menschlichen Natur eigen ist, sofern diese Natur Prinzip der menschlichen Handlungen ist; dieses menschliche Prinzip aber ist die ratio". HUFNAGEL A., *Albertus Magnus und das Naturrecht*, in: *Sapientiae procerum amore. Mélanges médiévistes offerts à Dom Jean Pierre Müller, à l'occasion de son 70^{ème} anniversaire (24 février 1974)*, hg. v. T.W. Köhler, Studia Anselmiana, 63, Roma, Editrice Anselmiana, 1974, S. 135.

wie z.B. ein menschliches Gesetz, antinomisch oder komplementär verstanden werden müsse²³. Um diese Frage zu beantworten, muss man zwei Thesen festhalten. Erstens, für Albert ist die politische Ordnung als Ergebniss der Tätigkeit der praktischen Vernunft ein in Bezug auf die Natur komplementärer Begriff. Zweitens, die Tätigkeit der praktischen Vernunft ist nicht radikal autonom in Bezug auf die Tätigkeit der spekulativen Vernunft²⁴.

Das bedeutet aber durchaus nicht, dass die praktische Vernunft ihre Autonomie verloren habe. Die praktische Vernunft geht von einem ersten Prinzip *bonum est faciendum et malum vitandum* aus, aber bei dessen Anwendung bilden die Erfahrung und die Umstände das allerwichtigste Kriterium. Die göttliche Gerechtigkeit, die für den Menschen durch den *ordo naturae* offenbar wird, ist lesbar für den spekulativen Intellekt als eine vorgegebene Seinsordnung. Aus dieser Perspektive bleiben die göttliche Gerechtigkeit und die vorgegebene Seinsordnung, die ein Thema der Methaphysik ist, nicht unabhängig von der Welt der menschlichen Strebungen²⁵. Die These von der Komplementarität der politischen Ordnung — in Bezug auf den *ordo naturae* und auf die göttliche Gerechtigkeit — impliziert als unmittelbare Konsequenz Folgendes:

²³Vgl. WIELAND G., *Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit*, in: FRALING B. (Hg.), *Natur im ethischen Argument*, Freiburg [u.a.], Herder, 1990, S. 15. Einen entscheidenden Beitrag zu diesem Problem hat K. Hedwig allerdings nur in bezug auf Thomas' praktische Philosophie bearbeitet. Vgl. dazu HEDWIG K., *Über die Theorie der Praxis bei Thomas von Aquin*, „Philosophisches Jahrbuch“, 2 (1992), S. 245–261.

²⁴“Prima autem processio, quae est in mentem, est secundum apprehensionem veri. Deinde illud verum excandescit et accipitur in ratione boni, et sic demum movetur desiderium ad ipsum; oportet enim motum desiderii antecedere duplicem apprehensionem, unam quae est in intellectu speculativo, quae est ipsius veri absolute, et alteram quae est in intellectu practico per extensionem de vero in rationem boni, et tunc primo erit motus desiderii ad bonum”. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, S. 181, 47–56.

²⁵“Es darf nie außer Acht gelassen werden, dass die mittelalterliche Philosophie, im Gegensatz zur neueren, in erster Linie Metaphysik ist [...]”. DÄHNERT U., *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen an den Stufen der Abstractio. Mit einem ausführlichen Systematischen Sachverzeichnis und einer monographischen Bibliographie Albertus Magnus*, Leipzig, S. Hirzel, 1934, S. IX. Eine wichtige Beobachtung, die von Hedwig vorgeschlagen wurde, muss man hier im Auge behalten. So sagt Hedwig in bezug auf denselben doktrinalen Kontext: “Die Differenz von Theorie und Praxis, die sich ex fine der Vernunft ergibt und auf die Natur und die operabilia verteilt, wird von Thomas zunächst fraglos vorausgesetzt. Aber die Implikationen dieser Unterscheidung werden im Rekurs auf die Axiome der theoretischen und praktischen Vernunft deutlich. Denn das, was zuerst (*primo*) in einer überwältigenden, auch durch transzendente Rückfrage nicht zu hinterfragenden Anfänglichkeit in den Verstand einfällt, ist das Seiende (*ens*), das in theoretischer Einstellung aufgefasst und als verum erkannt werden kann, während das bonum von der praktischen Vernunft nur nachfolgend, nachgeordnet zu bestimmen ist”. HEDWIG K., *Über die Theorie der Praxis bei Thomas von Aquin*, S. 251. Vgl. auch HONNEFELDER L., *Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Duns Scotus*, in: MIETHKE J. – SCHREINER K. (Hg.), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelsmechanismen*, Thorbecke, Sigmaringen, 1994, S. 213.

Die Tätigkeit der praktischen Vernunft ist nicht radikal autonom in Bezug auf die Tätigkeit der spekulativen Vernunft. Die jeweiligen Erarbeitungen, d.h. der spekulativen und der praktischen Vernunft, müssen auch komplementär verstanden werden. Obwohl ein gewisser Rationalismus bei Albert und bei Thomas festgestellt werden kann, so lässt sich doch keine Verbindungslinie zu dem kantianischen Theorem der Kritik der praktischen Vernunft (1788) ziehen²⁶. Albert schreibt in *De homine* (1242) in demselben Sinne:

Tribus ordinibus ordinatum est universum, scilicet in se, et ad hominem, et ad deum creantem. In se autem triplicem habet ordinem generaliter loquendo, scilicet locati ad locum, et moventis ad motum, et potentiae ad actum. Et de his plura dicta sunt in quaestione de operibus sex dierum. Ad hominem autem creaturarum multiplex est ordo. Dicit enim Apostolus, quod omnia nostra sunt. Superiora enim nostra sunt ad ministerium in custodiendo hic, et ad iucunditatem societatis in futuro. Inferiora autem bona nostra sunt vel ad necessitatem mortalis vitae in cibo, et adiumento laboris, vel ad exercitium sapientiae in ipsis, vel ad exercitium virtutis; et huic ordini subiacet etiam malum [...]. Et Augustinus dicit, quod deus non permetteret malum fieri, si non posset ipso uti in bonum. [...] Quod autem obicitur de inferno, dicendum quod infernus non habet ordinem ad naturam bene constitutam, sed ad naturam depravatam malitia et peccato ordinatur ut instrumentum iustitiae vindicantis [...]. Tertius ordo universi est ad deum, sicut dicit Dionysius, quod deus omnibus aequaliter adest, sed non omnia aequaliter sibi assunt, eo quod non aequaliter suas bonitates percipiunt²⁷.

Die Ordnung *in se* besagt nichts anderes als die kosmologische Ordnung in der Physik des Aristoteles, jedoch unter theologischen Perspektive. Durch die Einbeziehung in den theologischen Kontext erfährt diese kosmologische Ordnung eine bedeutende Transformierung. Wichtig sind die zwei folgenden Stufen der Ordnung. Obwohl die politische Ordnung mit der Ordnung *ad hominem* zu tun hat, bekommt sie hier ihre erste theologische Ausrichtung dadurch, dass Albert von der letzten Orientierung auf die göttliche Gerechtigkeit hin (d.h. in der Ebene der Ordnung *ad Deum*) spricht.

Die leitende Idee ist, dass die gesamte politische Ordnung als Tätigkeit der praktischen Vernunft in der göttlichen Gerechtigkeit eine doppelte

²⁶“Es besteht ein unüberwindlicher Abgrund zwischen Alberts und Thomas’ Stellung und den genannten Axiomata Kants. Das Thema von Kants Kritik der praktischen Vernunft (1788) ist die Deduktion der obersten Bedingung des praktischen Wissens nicht mehr aus dem Gesetz der Natur, wie es die Wolffsche Propädeutik noch immer vorstellte, sondern aus der Idee jenes reinen Willens, der sich selbst in seiner Freiheit Gesetz ist”. RIEDEL M., *Der systematische Aufbau der Rechtsphilosophie*, in: RIEDEL M., *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, S. 16.

²⁷ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, Pars II, *De homine*, Ed. Colon., Bd. XXVII, 2, Münster, Aschendorff, 2008, S. 595, 4–35.

Verankerung besitzt. Erstens in Gott als *causa exemplaris* und zweitens als positive Wirkung der *providentia*. *Providentia* hat hier eine doppelte Bedeutung, die untrennbar verbunden mit dem Ordnungsbegriff bleibt. Erstens als metaphysischer und anthropologischer Begriff. Diesbezüglich sagt der Doctor universalis:

Nihil enim est secundum Aristotelem in ordine causarum, quod ad id quod est ante se in eodem ordine, secundum regimen non referatur; et cessante influencia in priori, cessat causalitas in posteriori, sicut probatur in VIII Physicorum, ubi ordo ponitur moventium et motorum. Homo ergo, qui secundum ordinem suae propriae providentiae est dominus et causa suorum actuum, aut secundum ordinem providentiae habet aliquid ante se aut nihil. Si dicatur, quod nihil habet ante se secundum providentiae ordinem, sequitur, quod est primum in ordine illo. Primum autem in omni ordine causarum est essentialiter operans. Homo igitur per essentiam est providens et est ipsa providentia, quod est absurdum. Si autem aliud in ordine providentiae habet ante se, sequitur necessario, quod hoc in omni opere providentiae suae ad aliud secundum providentiam refertur. Cum autem primum in omni ordine regat omnia sequentia, sequitur, quod homo in omnibus actibus suis a providentia divina regatur²⁸.

Nach der Rehabilitierung der zweiten These in Bezug auf die Providentiawirkung, kommt die zweite Bedeutung desselben Begriffes zum Zuge, d.h. als göttliche Gerechtigkeit mit einer deutlichen politischen Wirkung durch den *ordo naturae*. Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit hat hier zwei Bedeutungen für die politische Ordnung, erstens als vindikative Gerechtigkeit und zweitens als Rehabilitierung oder Wiederherstellung des Rechtes durch die göttliche *providentia*.

In Bezug auf die letzte Ebene der Ordnung, d.h. des *ordo ad Deum* sagt Albert mit Bezug auf den Menschen: "Bonitates autem suae sunt esse, et vivere, et cognitio sensibilium et intelligibilium"²⁹. Es handelt sich hier um die gesamte Tätigkeit des menschlichen Intellekts, die in der politischen Ordnung stattfinden kann und die Vorbedingung für die Errichtung dieser Ordnung ist. Deswegen stellt Albert dieselbe Idee auch an den Anfang des Politik-Kommentars: "Ptolemaeus in Almagesto dicit, quod non est mortuus, qui scientiam vivificavit, nec fuit pauper, qui intellectui dominatus est, sive qui intellectum possedit"³⁰. Albert beschreibt hier übereinstimmend mit Aristoteles die Tätigkeit des *intellectus* als Vollendung des esse und als Vorbedingung des *bene vivere*.

²⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De XV problematibus*, Ed. Colon, Bd. XVII, 1, Münster, Aschendorff, 1975, S. 42, 82 – 43, 18. Vgl. FRIES A. (Hg.), *Albertus Magnus. Ausgewählte Texte*, Texte zur Forschung, 35, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, S. 182.

²⁹ Ibidem.

³⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum libri VIII*, S. 6.

Schließlich fasst Albert die Konkretisierung der Idee der Teilhabe an der göttlichen Gerechtigkeit als die wesentliche Struktur der ganzen menschlichen Ordnung. Die folgende, der *Summa de creaturis* entnommene Stufenfolge ist die wichtigste Voraussetzung für die politische Ordnung.

et entia quae plura de his [d.h. der göttlichen *bonitates*] percipiunt et nobiliori modo, sunt ei propinquiora, quae vero pauciora et modo minus nobili, sunt remotiora per convenientiam essentiae, ut existentia tantum in ultimo gradu, existentia autem viva cognitiva et immortalia in primo, existentia autem et viva et sentientia rationalia mortalia in mediis gradibus, eo quod istae sunt causae entitatis participatae a prima causa, et sunt ordinatae³¹.

3. DER BEGRIFF DER GÖTTLICHEN GERECHTIGKEIT UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE POLITISCHE ORDNUNG³²

Aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit als *causa exemplaris* für die politische Ordnung ergibt sich eine erste und grundlegende Bedeutung: dass nämlich die göttliche Gerechtigkeit Prinzip der politischen Ordnung ist³³. Albert sagt im Matthaëus-Kommentar:

ab illa civitate [d.h. von Jerusalem] processit regimen utrumque, spirituale videlicet in sacerdotio et mundanum in regno. Quae duo exemplata fuerunt a iustitia regente in sanctitate gratiae et regente in legum urbanitatibus³⁴.

Der irdische Staat ist nichts anderes als ein *exemplum regni Dei*, und in diesen Kontext stellt Albert seinen ergänzenden Entwurf der idealen und zwar platonischen Gemeinschaft. Diese theologische — und platonische — Idee von der idealen Ordnung der Politik muss man als Hintergrund von Alberts Erklärungen zur Politik des Aristoteles festhalten. Mit anderen Worten, wenn Albert Aristoteles erklärt, denkt er unter der Perspektive seines frühen ontotheologischen Programms. Albert sagt in seinem Politik-Kommentar in Verbindung mit der Lehre aus dem Matthaëus-Kommentar und besonders mit den hier vorgestellten Ordnungsbegriffen:

[...] et intellexit [Aristoteles] de civitate perfecta, quae non solum consistit in operatione perfecta quae est secundum virtutem naturalis habitus non impeditam, ut

³¹ ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, Pars II, *De homine*, S. 595, 36–45.

³² Zu der hier entwickelten Idee vgl. auch die Ausführungen zu Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua in: PIERPAULI J.R., *El Origen de la Comunidad Política en la Edad Media. Alberto Magno — Tomás de Aquino y Marsilio de Padua*, „Rivista internazionale di filosofia del diritto“, 78 (2001), Heft 1, S. 47–75.

³³ Vgl. ARENDT W., *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen*, S. 84.

³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaëum*, S. 152, 61–65.

docet in primo Ethicorum, sed consistit in omnibus organice deservientibus ad ipsam, sicut in divitiis et fortitudine et omnibus condecorantibus ipsam, sicut et species corporis et nobilitas, secundum quod diffinit Tullius felicem sive beatum dicens in Hortensio dialogo: 'Felix sive beatus est, cui omnia optata succedunt'. Et Boetius in quinto de Consolatione philosophiae, quod 'felicitas sive beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus'³⁵.

Für Albert ist der *Rex* als *causa efficiens* dieser politischen Ordnung gewissermassen ein *Superiustus*, der immer über dem menschlichen Gesetz steht, weil er selbst die Quelle der Gerechtigkeit ist³⁶. Er hat diese Fähigkeit, weil er in der geschöpflichen Ordnung an den göttlichen Güten zu den *entia propinquiora* gehört. Er hat, sozusagen, den *intellectus adeptus* als Vollendung des spekulativen und praktischen Intellektes. Alles Wirken des *Rex* — als *vicarius Dei* — ist nach Alberts Auffassung somit ein Mitwirken mit Gott selbst³⁷. Albert sagt diesbezüglich:

Haec autem potestas animata debet esse iustitia, quia rex animata debet esse iustitia, non tantum iustus, ut vita, sensus, voluntas, intellectus et esse, nosse, velle, posse, vivere et agere suum sit, non torpens vel dormiens, sed viva et vigilans iustitia sicut eius cuius voluntas auctoritas est ad omnium iustorum confirmationem, cuius verbum sententia est confirmans iudicium, cuius actus mensura est omnium iustorum, cuius nutus oboedire cogit in omne praeceptum et cuius indignatio dissipat omne perversum, cuius ratio lux est omnium, quae iuris ordine sunt determinanda³⁸.

³⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum libri VIII*, S. 116–p.

³⁶ "Rex enim se regem exhibuit, cum leges dedit et praecepta disposuit et ordines officiorum distribuit, quia Dionysius dicit, quod 'regnum est legis et ordinis et boni distributio'". ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum*, S. 13, 61–64. "Rex enim est principatum tenens super gentem propria potestate". ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum libri VIII*, S. 8–c. Albert sagt auch, Aristoteles kommentierend: "*Regnum quidem enim ad auxilium quod a populo epieikeisi, id est, iustis et bonis, factum est. Et ponit [Aristoteles] rationem sumptam ex his quae dicta sunt in VIII Ethicorum, ibi, et instituitur rex unus epieikwn, id est, dominio superiustorum, id est, in iustitia excellentiam habentium*". Ibidem, S. 510–b. "[...] omnis politia dirigitur iusto aliquo, et iustum fundatur supra aequale secundum medietatem arithmeticam et geometricam, sicut dicit [Aristoteles] in V Ethicorum". Ibidem, S. 244.

³⁷ Unter einer explizit theologischen Perspektive, wie hier der Fall ist, lässt sich der Regent oder *Rex* als ein *vicarius dei* verstehen. Aber doch muss einschränkend gesagt werden, dass entsprechend der — in *De bono* und *Super Ethica* — leitenden Rechtsordnung die Aufgabe des *vicarius* sich darauf beschränkt, sie Strukturen des *ordo naturae* zu erkennen. So sagt Albert: "ius naturale numquam recipit dispensationem ab homine, sed a deo potest recipere dispensationem, et ab homine, qui *vicarius dei* est in auctoritate potestatis et ordine sapientiae et bonitate vitae, potest recipere interpretationem". ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, Ed. Colon., Bd. XXVIII, Münster, Aschendorff, 1951, S. 277, 88 – 278, 4.

³⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum*, S. 192, 59–70.

Durch diese Fähigkeit muss der *Rex* die politische Gerechtigkeit als wichtigstes Maß der politischen Ordnung bestimmen. Dafür braucht der *Rex* nicht nur einen moralischen Titel (*rex animata debet esse iustitia*) sondern er braucht zugleich — hier im theologischen Albertkontext — einen intellektuellen Titel. Der *Rex* sollte nach Alberts Auffassung den *intellectus adeptus* erreichen. Den *intellectus adeptus* als Krönung der menschlichen Erkenntnis zu erreichen impliziert gewissermassen die Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit innerhalb der Grenzen des menschlichen Intellekts. So sagt Albert in Verbindung mit dem Prolog seines Politik-Kommentars:

Sap. XV (3): ‘Nosse te est consummata iustitia, et scire iustitiam tuam et virtutem tuam radix est immortalitatis’. Hinc est, quod dicit Alfarabius in libro De intellectu et intelligibili, quod omnes philosophi in intellectu adepto divinum radicem posuerunt immortalitatis animae³⁹.

4. EINE *Vertragstheorie* IN ALBERTS POLITISCHER PHILOSOPHIE⁴⁰

Die bisherigen Überlegungen sind noch einmal komplementär zu Alberts Erklärungen zur Politik des Aristoteles: “[...] medium, quod est iustum politicae, nullo modo transgreditur [...], qui medium habet, existit scilicet in optimo ordine”⁴¹. Die Bestimmung dieses *medium* ist nicht nur eine Aufgabe des *Rex*, sondern er braucht dazu auch die *cives*. Das ist nicht anderes als eine frühe Erarbeitung der *Vertragstheorie*. Albert sagt:

Et dicit Tullius, quod ‘principia omnia illa quibus concluduntur passiones de subiecto [der Politik] proficiscuntur a tribus, scilicet a pari, a pacto, et iudicato’, ut scilicet fiat secundum par rei inter communicantes, ne alter scilicet velit habere plus in lucro et minus in damno. Hoc enim, ut dicit Aristoteles in V Ethicorum, principium iniquitatis est⁴².

Diese Vertragstheorie, die sich harmonisch komplementär zu dem hier rekonstruierten onto- theologischen und politischen Schema verhält, hat ebenfalls ihre theologische Begründung im Matthaeus-Kommentar:

³⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, Ed. Colon., Bd. XXXIV, 1, Münster, Aschendorff, 1978, S. 1, 59 – 2, 5.

⁴⁰ Die hier vorgestellten Ideen sind ergänzend in bezug auf meine bisherigen Erwägungen und diejenigen von Cheneval F. Vgl. PIERPAULI J.R., *Ordo naturae und ordo politicus*, S. 365 und CHENEVAL F., *Considerations presque philosophiques sur les commentaires de la Politique d’Albert le Grand et de Thomas d’Aquin*, in: *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, Separatum der „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“, 45 (1998), S. 56–83.

⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum libri VIII*, S. 497–ee.

⁴² *Ibidem*, S. 7.

Contractus autem et pacta non possunt fieri nisi in actionibus voluntariis, et voluntates non sibi mutuo innotescunt nisi per verba. Verba igitur faciunt obligationes et pacta et contractus, secundum quod indicia sunt voluntatis⁴³.

Eine entscheidende Rolle spielt hier ohne Zweifel das obengenannte Lehrstück Alberts in Bezug auf den Ordnungsbegriff. Für Albert ist *ordo naturae* nicht nur eine menschliche *dispositio*, d.h. unter anderem der Besitz der Vernunft oder des Intellekts. Auch die Tätigkeit der Vernunft ist gewissermaßen ein wichtiger Teil dieses *ordo naturae*. Albert präzisiert in *De bono*: „omnia enim haec universaliter accepta sunt de iure naturali et scripta in homine per hoc quod accipit rationem“⁴⁴. Hier muss nun ein mittelalterlicher Rationalismus — É. Gilson⁴⁵ — in den Grenzen des *ordo naturae* kurz beschrieben werden.

Ein verkürztes Schema könnte zwei Möglichkeiten entwerfen. Entweder ist das menschliche Gesetz eine einfache Ableitung aus dem *ordo naturae*, oder dieses Gesetz ist lediglich das Ergebniss einer rein vernünftigen Tätigkeit ohne Bezug auf den *ordo naturae*. Albert führt eine dritte Möglichkeit ein. Er plädiert für einen freien Bereich für die Tätigkeit des praktischen Intellekts, jedoch innerhalb der oben genannten Maß-Regeln *modus, species et ordo*. Dann, so meint Albert in bezug auf die konkreten Normen:

Particulariter autem sunt, quae a plebiscitis et senatus consultis et responsis sapientum determinantur. Haec enim non secundum totum trahuntur a vi naturae, sed partim a condicionibus hominum, ut pacta, quae quandoque secundum naturam facti aliter a sapientibus determinantur propter contractum, qui intervenit ex voluntate utriusque vel condicione; hoc modo ergo pactum exigit determinari⁴⁶.

Ergebnis dieser Tätigkeit ist ein *medium*, d.h. die politische Gerechtigkeit, die der Kern des Vertrags als Maß der politischen Ordnung ist⁴⁷. Albert sagt:

⁴³ ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaicum*, S. 149, 31–35.

⁴⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, S. 263, 39–41. Seinerseits sagt Thomas: „Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset: ‘Sacrificate sacrificium iustitiae’, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: ‘Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?’ Cui quaestioni respondens, dicit: ‘Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine’: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis”. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, art. 2.

⁴⁵ Vgl. GILSON É., *La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du 14^e siècle*, Paris, Payot, 1986, S. 503–524.

⁴⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, S. 274, 42–50.

⁴⁷ „Da nun der Staat für Albert etwas Sittliches ist, so ist auch die Unterstützung des Staates sittlich gut und pflichtgemäß. Eine grundlegende Pflicht des Bürgers besteht in dem Befolgen der vom Staat erlassenen Gesetze, soweit sie nicht mit dem göttlichen Rechte in Widerspruch stehen“. ARENDT W., *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen*, S. 43.

“Est enim ius naturale nihil aliud quam ius rationis sive debitum, secundum quod natura est ratio”⁴⁸. Diesbezüglich erklärt er kurz später:

Si autem intelligatur magis ut ratio, tunc erit [ius naturae] de his quae pertinent ad religionem et iustitiam et honestatem hominis in se et ad alios, ita tamen quod habeat aliquid de natura et non tota sit ratio. Sed tunc natura accipitur ut in bonum ordinata per seminaria boni pertinentis ad vitam, quae seminaria sunt ius naturale⁴⁹.

Letzlich ist das *ius scriptum* als geschriebener Vertrag, und das sollte auch für die modernen Verfassungen gelten, kurz gesagt das:

quod continetur in legibus et statutis secundum tria determinatum, scilicet plebiscita, senatus consultum et responsa sapientum. Plebiscita enim sunt, quae plebs secundum scitum suae consuetudinis sanciendo statuit, ‘senatus autem consultum, quod senatores populis consulendo decreverunt’, ‘responsa autem prudentum, quae prudentes consulendo respondent’⁵⁰.

In dieser Weise hat die Mitwirkung der menschlichen Regierung mit Gott nicht nur eine onto-theologische, sondern auch eine politische Dimension: “ius autem civile est, quod quisque populus vel civitas sibi proprium divina vel humana causa constituit”⁵¹

5. DIE GERECHTIGKEIT ALS LETZTE VOLLENDUNG DER POLITISCHEN ORDNUNG IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Die göttliche Gerechtigkeit hat endlich eine vollendende, d.h. eine rein theologische Dimension⁵². Für Albert hat diese göttliche Gerechtigkeit einen ersten und starken Sinn als sie selbst und zweitens als *bonum politicum*. Das *bonum politicum*, d.h. die politische Gerechtigkeit, ist ein von Basilius, Augustinus, Boethius und Damascenus entnommener Begriff. So sagt Albert:

Et haec sunt vocata a Basilio universalialia iuris et ab Augustino in VIII De trinitate, ubi sic dicit: Cum quis dicat: Animus est iustus, quid est, quod videt, unde novit animum iustum. ‘An id quod videt, veritas est interior, praesens animo, quam valet intueri? Neque omnes valent, et qui intueri valent, hoc autem quod intuetur,

⁴⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, S. 270, 24–25.

⁴⁹ Ibidem, S. 270, 60–66.

⁵⁰ Ibidem, S. 265, 27–34.

⁵¹ Ibidem, S. 265, 19–21.

⁵² Cfr. SCHUBERT A., *Augustinus Lex aeterna-Lehre. Nach Inhalt und Quellen, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen*, 24/2, Münster, Aschendorff, 1924, S. 12–14.

non omnes sunt, hoc est non sunt ipsi iusti animi, sicut possunt intueri ac dicere, quid sit iustus animus. Quod unde esse poterit', scilicet quod sint iusti, 'nisi inhaerendo eidem ipsi formae quam intuentur, ut inde reformatur et sint iusti animi non tantum cernentes et dicentes iustos esse, qui scientia atque ratione in hac vita <ac> moribus sua cuique distribuunt, sed etiam ipsi iuste vivant iusteque morigerati sint, sua cuique distribuendo, ut nemini quidquam debeant, nisi ut invicem diligant'. Sensus auctoritatis est, quod iustitia in aliquo cognoscitur per formam iustitiae impressam in nobis, cui si inhaeremus vita et moribus, et nos iusti efficimur. Similiter dicit Boethius, quod scientia boni naturaliter omnibus impressa est, et hoc etiam dicit Damascenus in principio sui libri⁵³.

Von daher kommt ihrerseits der Gerechtigkeit eine doppelte Bedeutung im Sinne der *causa finalis* zu. Erstens als Vollendung im politischen Leben und zweitens als höchste und letzte Vollendung, die jedoch nicht eine politische genannt werden kann, sondern die kommen wird, wenn Gott selbst seine Gerechtigkeit am Ende der Zeit aufrichten wird. Nach Albert ist die *instauratio regni Dei* unter den Menschen im konkreten Sinn die von der politischen Gerechtigkeit beleuchtete politische Ordnung als Teilhabe der menschlichen Gerechtigkeit an der göttlichen Gerechtigkeit.

Ein wichtiger Teil der Ordnung *ad Deum creantem* ist das *regnum* der göttlichen Gerechtigkeit, von dem das Evangelium spricht. Das ist der Grund, warum Albert in seinen Erklärungen zur Politik des Aristoteles sich nicht nur auf die politische Erfahrung, sondern auf die Hl. Schriften bezieht. Unter dieser ontotheologischen Gerechtigkeitsperspektive erreicht die ganze politische Philosophie Alberts ihre universale Ausrichtung. Universalismus⁵⁴ bedeutet für

⁵³ ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, S. 263, 61–82. Dieses Lehrstück des Naturrechtes bleibt im Hintergrund von Alberts Idee der *Scientia practica*, die in *Super Ethica* vorgestellt wird. Die Gerechtigkeit als transformierende Tugend bildet auch die Mitte der Exegese der politischen Begriffe Alberts in seinem Politikkommentar. Dieser Naturrechtsbegriff ist ebenfalls die Quelle deselben Lehrstücks bei Thomas. Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, art. 2 und *Scriptum super Sententiis*, IV, dist. 33, q. 1, art. 1.

⁵⁴ "Universalismus, so hieß einmal das paradigmatische Lehrstück christlicher Theologie von der Allbegnadigung: die Annahme, dass die göttliche Gnade alle Menschen nach dem Tod erlösen werde. Universalist ist ein Anhänger der Allertlösung. Heute umschreibt dieses Wort das Paradigma der Diskursethik, die Annahme, es sei allen Menschen durch die Erfüllung von Rationalitätsverpflichtungen der Argumentationsgemeinschaft möglich, nach universalen Normen der Moral und des Rechts zu leben, wofür sie sich auf einen Universalisierungsgrundsatz beruft, den sie im Moralgesetz der praktischen Vernunft vorformuliert glaubt: nicht in jeder seiner Formulierungen, aber in der Idee von Kants Grundformel des Kategorischen Imperativs, nur nach derjenigen Maxime zu handeln, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde, eine Formel, die dem unpersönlichen oder allgemeinen Charakter von gültigen moralischen Geboten Rechnung tragen soll". RIEDEL M., *Menschenrechtsuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie“, 18/1 (1993), S. 1. Für einen Beitrag in bezug auf die neu-politische Nuance dieses Begriffs und

Albert im Gegensatz zum neuen politischen Sprachgebrauch den gemeinsamen Glauben an Christus als Erlöser, als Gesetzgeber und als Erster und Letzter Begründer der politischen Gerechtigkeit.

6. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Die hier behandelten politischen Gedanken Alberts sind die Schlüssellbegriffe und auch das strukturelle Feld für ein richtiges Verständnis nicht nur der onto-theologischen Dimension seiner politischen Philosophie, sondern gewissermaßen für die Würdigung seiner aristotelischen Auslegungen. So richtig es ist, dass der persönliche Standpunkt und die politische Auffassung Alberts sich nur, wie hier von uns unternommen, aus seinen systematischen Werken ermitteln lässt, so richtig ist es auch, dass die politischen Digressionen, wie sie im Politik-Kommentar vorliegen, sich in ihrem vollen Bedeutungs- und Sinngehalt nur im Licht des hier rekonstruierten hermeneutischen Schemas erschließen.

Der Universalismus Alberts bleibt untrennbar verbunden mit seinem politischen Platonismus. Den Vergleich des *regnum* mit dem menschlichen Leib, den Albert sowohl in Platons Werken als auch in der Bibel vorgefunden hat, benutzt er später auch in seinem Politik-Kommentar⁵⁵, und zwar in deutlicher Beziehung zur Kosmologie Platons im Timaeos-Dialog.

Es wird deutlich, dass die wichtigste Transformation der Politik des Aristoteles bei Albert in der Einbeziehung der politischen Ordnung innerhalb eines theologischen Kontexts, und zwar der Gerechtigkeit besteht. Auf diese Weise hat die aristotelische Politik eine bedeutende Dimension erreicht, die die ganze politische Philosophie des Mittelalters geprägt hat:

Eph. IV (4–6): ‘unum corpus, unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae; unus dominus, una fides, unum baptisma; unus deus et pater omnium, qui super omnes et per omnia et in omnibus nobis’⁵⁶.

Der große Bereich, den der *regnum*-Begriff umfasst, hat die göttliche Gerechtigkeit als Kern, und daraus ergibt sich eine neue onto-theologische Perspektive, die der politischen Philosophie Alberts ihren Charakter gibt. Im Licht dieser onto-theologischen Perspektive hat Albert auch im politischen Bereich den alten Dialog zwischen Plato und Aristoteles wieder eröffnet. Er hat in diese

die Relevanz von Alberts politischem Denken vgl. PIERPAULI J.R., *Ordo naturae und ordo politicus*, S. 352–367.

⁵⁵ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum libri VIII*, S. 290–1 und 497–ee.

⁵⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum*, S. 180, 23–27.

Diskussion nicht nur die politischen Ideen, die von der Stoa — *secundum naturam vivere*, sondern auch die onto-theologischen Elemente, die von Boethius und von Augustinus stammen, eingebracht. Unter der Perspektive des von uns unternommenen Rekonstruktionsversuchs kann man die hier genannten Ansätze Albert auch im Werk des Thomas wiederfinden. Von diesem Standpunkt aus betrachtet lässt sich ferner die herausragende Bedeutung des Doctor universalis noch besser würdigen. Thomas konnte nur deshalb systematischer vorgehen, weil er die hier dargestellte politisch onto-theologische Struktur gleichsam als empirisches Fundament vor Augen hatte.

DIE BEDEUTUNG DER GÖTTLICHEN GERECHTIGKEIT
FÜR ALBERTS POLITISCHE PHILOSOPHIE.
EIN REKONSTRUKTIONSVERSUCH
DER POLITISCHEN PHILOSOPHIE ALBERTS

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit der Bedeutung der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer Relevanz für Alberts Auslegung der *Politik* des Aristoteles. Göttliche Gerechtigkeit ist Ausgangspunkt, wichtigster Grund und letzte Vollendung der politischen Ordnung. Obwohl der Politik-Kommentar Alberts nur eine Expositio ist, liegen in den zentralen Punkten dieser kurzen Erklärungen ausreichende Materialien vor, um daraus einen Ausgangspunkt der politischen Philosophie Alberts zu gewinnen. Um aber eine vollständige Rekonstruktion dieser Gedanken vornehmen zu können, muss man, wie es hier versucht wird, auf das gesamte Werk Alberts — besonders auch in den theologischen Kontexten — verweisen, weil die göttliche Gerechtigkeit den hermeneutischen Schlüssel darstellt, um ein sachgemässes Verständnis von Alberts politischen Thesen zu erreichen. Als wichtiges Ergebnis ist hier auch festzuhalten, dass eine originelle Vertragstheorie schon in den frühen Werken Alberts Platz gewinnt, und zwar auch unter onto-theologischer Perspektive.

THE IMPORTANCE OF DIVINE JUSTICE FOR
THE POLITICAL PHILOSOPHY
OF ALBERT THE GREAT.
AN ATTEMPT AT RECONSTRUCTING
ALBERT'S POLITICAL PHILOSOPHY

S U M M A R Y

The present paper examines the significance of divine justice and its importance for Albert's exposition of Aristotle's *Politics*. According to Albert, divine justice is the foundation of, the most important reason for, and the final fulfillment of any political order. Even if his commentary on the *Politics* is only an *expositio*, there is enough evidence in the central assertions of Albert's short explanations to establish a valid starting point for his political philosophy. In reconstructing Albert's thought process, the article makes reference to his entire output, but especially to his theological positions, since the concept of divine justice is the hermeneutical key to an adequate understanding of his political theses. The article shows that Albert had already developed his peculiar theory of contracts in earlier works, and that he did so also from an onto-theological perspective.

SCHLAGWÖRTER: Albertus Magnus, politische Philosophie, göttliche Gerechtigkeit, Aristoteles, *Politik*, politische Ordnung

KEYWORDS: Albert the Great, political philosophy, divine justice, Aristotle, *Politics*, political order