

HANSJÜRGEN VERWEYEN

Privateigentum und soziale Verantwortung
nach Thomas von Aquin

PRIVATEIGENTUM UND SOZIALE VERANTWORTUNG NACH THOMAS VON AQUIN*

HANSJÜRGEN VERWEYEN

Nur an wenigen Stellen und nicht besonders ausführlich kommt Thomas auf den hier thematisierten Problemkomplex zu sprechen. Und doch ergeben die für das Eigentumsrecht relevanten Texte ein recht klares Bild über die grundsätzliche Position des Aquinaten zu dieser Frage¹. Im folgenden versuche ich, diese Position in drei Schritten zu verdeutlichen. Zunächst geht es um den systematisch-wissenschaftstheoretischen Ort, an dem Thomas das Problem behandelt. Danach sollen die wesentlichsten Perspektiven umrissen werden, unter denen sich die Frage für den Aquinaten stellt. Der abschließende dritte Teil des vorliegenden Beitrags hat die Erörterung seiner Antwort selbst zum Gegenstand.

I

Bei Thomas findet sich, läßt man das dem König von Zypern gewidmete Opusculum *De regno* (oder: *De regimine principum*) von 1266 einmal außer Betracht², kein eigentlich politischer Traktat wie etwa bei Plato oder Aristoteles. Das heißt aber nicht, daß er den diesbezüglichen Fragen weniger Gewicht beigemessen hätte als etwa den Problemen der Individualethik, und ebensowenig, daß für eine besondere, der politischen Theorie angemessene Methode in seinem Werk kein Platz gewesen wäre. Man kann vielmehr feststellen, daß, trotz der Einordnung der Eigentumstheorie in einen theologisch bestimmten Gesamtentwurf, die eigentliche Behandlung der Fragen bei Thomas viel "politischer", d.h. in geringerer Abhängigkeit von Erwägungen der systematischen Philosophie und der Ethik im engeren Sinne ausfällt als beispielsweise bei den vorgenannten Philosophen und selbst noch bei manchen modernen Autoren.

Der Aufbau der *Summa theologiae* - aus dem sich am ehesten so etwas wie ein "System" des Aquinaten im weiteren Sinne entnehmen läßt - folgt im

wesentlichen zwar dem neuplatonisch bestimmten Aufriß der Theologie, wie er durch die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus wegweisend für die Scholastik wurde. Die "sacra doctrina" geht hier wissenschaftlich dem Weg der Schöpfung aus Gott und ihrer Rückkehr zu ihm über das Erlösungswerk Christi nach. Jedoch betont Thomas bereits im Prolog zum Gesamtwerk, daß es ihm dabei auf den "ordo disciplinae" ankomme - im Gegensatz zu der Ordnung, wie sie durch die Auslegung der Sentenzen vorgeschrieben war oder sich eher zufällig nach Gelegenheit der öffentlichen Disputationen ergab. Nach der wissenschaftstheoretischen Abgrenzung der Theologie in der einführenden Quästio bestimmt Thomas als Inhalt des ersten Teils der *Summa* die Erkenntnis Gottes in seinem Ansichsein und als Schöpfer, besonders der vernunftbegabten Kreatur, als Inhalt des zweiten Teils die Bewegung der vernünftigen Kreatur auf Gott hin, und als Inhalt des dritten Teils Christus, insofern er der Weg des Menschen zu Gott ist³. Schon aufgrund des gewaltigen Umfangs, den die beiden Bände des zweiten Teils gegenüber den übrigen Teilen der *Summa* einnehmen, könnte man - wenigstens im materialen Sinne - von deren "anthropozentrischer" Ausrichtung sprechen. Dies wird durch den Prolog zum zweiten Teil unterstrichen. Nachdem Thomas bis dahin über Gott (und was aus seiner Macht nach seinem Willen hervorgeht) gesprochen hat, müsse nun reflektiert werden "über sein Bild, d.h. den Menschen, insofern auch er selbst das Prinzip seines Handelns ist, also einen freien Willen und Gewalt über sein Handeln hat"⁴.

Der zweite Teil der *Summa* ist also eine Freiheitslehre. In seinem ersten Band werden das letzte Ziel und die allgemeinen Bedingungen dieser Freiheit entwickelt. Der zweite und umfangreichere Band enthält die angewandte Freiheitslehre, und zwar in den ersten 170 Quästionen (dem in sich umfangreichsten Teil der *Summa* insgesamt) die Erörterung dessen, was allen Menschen zukommt, in den verbleibenden 19 Quästionen die Ausführung dessen, was bestimmten Ständen (status) vorbehalten ist.

Thomas ist es gelungen, die ungeheure Fülle des in den ersten 170 Quästionen behandelten Stoffs durch ein einheitliches Ordnungsprinzip zu strukturieren. Er hat es (von S.th.I-II, q. 49 an) als den zentralen Begriff seiner Freiheitslehre entwickelt: Freiheit besteht danach in dem Grad der Tüchtigkeit (*virtus*) einer bestimmten Fähigkeit (*potentia*) im Hinblick auf den Akt,

zu dem diese Fähigkeit angelegt ist. Die Bestimmung der menschlichen Tüchtigkeiten erscheint in jenem Zusammenhang äußerst vielschichtig, da Thomas wie stets bemüht ist, die gesamte ihm bekannte Tradition auf ein letztes Prinzip hin zu hinterfragen. Schwierigkeiten bereitet dabei nicht so sehr das Verständnis der drei theologischen "Tugenden" - Glaube, Hoffnung, Liebe - wie die Bestimmung der vier Kardinaltugenden, worauf sich das Hauptaugenmerk der Ethik des Aquinaten konzentriert. Schließt Thomas sich im prinzipiellen Verständnis der "Tüchtigkeit" auch weitgehend Aristoteles an, so dürfte die Vierzahl der Kardinaltugenden wie auch die Einteilung der Tugenden *prudencia*, *fortitudo* und *temperantia* nach ihrem jeweiligen Träger auf Plato zurückgehen⁵. Im Unterschied zu Plato tritt bei Thomas allerdings die *voluntas* als Träger der zweiten Kardinaltugend, *iustitia*, hinzu, die bei jenem als die Harmonie der übrigen drei Tüchtigkeiten bzw. der ihr jeweils zugeordneten Seelenteile gilt⁶. Die Bestimmung der Kardinaltugenden nach ihrem speziellen Objekt (*principium formale*) hinwieder, d.h. je nach der Weise, wie das *bonum rationis* (der "Wert") in den Gesichtswinkel der einzelnen Fähigkeiten fällt, schließt sich im Grundsätzlichen, nicht aber in der Einzelausführung an Aristoteles an. Die Klugheit ist auf die *ratio boni* als solche aus, die Gerechtigkeit auf die vernünftige Ordnung im Hinblick auf das Handeln (*ordo rationis circa operationes*), die Tugenden "Zucht und Maß" (J. Pieper) und Tapferkeit auf die vernünftige Ordnung im Hinblick auf die Triebregungen (*ordo rationis circa passiones*). Es ist diese Bestimmung der Tugenden nach ihrem spezifischen Formalobjekt, die es Thomas erlaubt, den gesamten Bereich der allgemeinen angewandten Ethik im zweiten Band des zweiten Teils der *Summa* nach den sieben Haupttugenden zu gliedern, da sich alle anderen Tüchtigkeiten irgendwie auf diese zurückführen lassen und das Gegenteil der Tugenden - die Laster - sich jeweils auf dieselbe Materie bezieht. In den der Tugend der Gerechtigkeit gewidmeten Abschnitt (q. 57-122), den ausführlichsten Teil der angewandten Ethik, fällt auch die Frage nach dem Eigentum, und zwar als Voraussetzung für die Behandlung der Laster Diebstahl und Raub.

II

Bevor die wichtigsten Artikel der in unserem Zusammenhang zentralen Quästio 66 behandelt werden, ist auf die zwei Hauptquellen näher einzugehen, aus denen Thomas die Perspektive für seine Beantwortung des Problems gewinnt.

Eine *erste Quelle* liegt auf der Hand. Es handelt sich um jenen Passus im zweiten Buch der *Politik* des Aristoteles, worin dieser die in Platos *Republik* vertretene Gütergemeinschaft zurückweist⁷. Wenn es auch nicht sicher ist, ob der Kommentar des Aquinaten zur *Politik* schon vor der Abfassung des zweiten Bands von Teil II der *Summa* abgeschlossen vorlag⁸, so geht doch aus früheren Zitaten hervor, daß Thomas mit dieser Stelle zumindest bereits vertraut war⁹. Wir gehen ein wenig ausführlicher auf den genannten Kommentar des Aquinaten - liber II, lectio IV - ein, weil hier ein Musterbeispiel nicht nur für dessen allgemeine Interpretationsweise, sondern auch ein Beleg für die vorzügliche Qualität der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, auf der der Kommentar basiert, vorliegt.

Wie gewöhnlich gibt Thomas der "Lektion" eine strenge Gliederung.

I. *Problemstellung*: Nachdem Aristoteles (1.) die Frauen- und Kindergemeinschaft zurückgewiesen habe, weise er nun (2.) die Gütergemeinschaft ab, die unabhängig von dem erstgenannten Problem zu behandeln sei. Er unterscheide dabei (3.) drei Möglichkeiten, wie Bürger am Grundbesitz¹⁰ und seinem Ertrag teilhaben können: (a) Grundbesitz privat - Ertrag gemeinsam (dies sei bei einigen Völkern durchgeführt); (b) Grundbesitz gemeinsam - Ertrag individuell verteilt (Aristoteles beurteilt diese Möglichkeit offenbar abschätzig durch den Hinweis auf eine entsprechende Praxis bei den "Barbaren", eine Pointe, die Thomas nicht eigens hervorhebt); (c) Grundbesitz und Ertrag gemeinsam.

II. Die *Argumentation* des Aristoteles ordnet Thomas sodann nach (1.) den drei *mala*, die sich aus der Gütergemeinschaft ergeben, und (2.) den drei *bona*, die ihr abgehen:

(1.) Das erste Übel (a) könne in zweifacher Hinsicht betrachtet werden, je nachdem, ob andere oder die Bürger selbst das Land bebauen. Im ersten Falle - wie Thomas wohl nur hinzufügt, um überhaupt von Übel sprechen zu können - sei es schwierig, genügend Fremdarbeiter (*extranei agricolae*) zu finden. Bei der Bearbeitung des Landes durch die Bürger selbst seien die Übel weitaus größer. Aristoteles hatte einfach auf den Streit verwiesen, der aus der Ungleichheit von Arbeit und Genuß entstehe. Thomas interpretiert dieses wohl eher psychologisch gemeinte Argument in soziologischer Perspektive: die Höhergestellten (*maiores*) müßten sich höheren Beschäftigungen und weniger dem Ackerbau widmen. Wenn sie dennoch mehr von dem Bodenertrag erhielten, so sei dies sehr zum Verdruß der hart arbeitenden Bauern, die aber zu keiner höheren Beschäftigung fähig sind. Die beiden Beispiele für die Schwierigkeit engen menschlichen Zusammenlebens - (b) Reisegesellschaft und (c) Diener, mit denen man es ständig zu tun hat - erläutert Thomas kurz in dem von Aristoteles beschriebenen Sinne.

Bevor der Aquinate auf die Vorzüge der "gegenwärtig geltenden, aber durch Sitten und die Anordnung richtiger Gesetze zu verbessernden Einrichtung" zu sprechen kommt, unterstreicht er, daß diese Einrichtung die Vorzüge von Privatbesitz und Gütergemeinschaft habe. Er versteht dies in einem Sinne, der sicher über das von Aristoteles Gemeinte hinausgeht: Auch im Fall von Güterbesitz gibt es nach Thomas ein Gutes.

(2.) Dem erstgenannten Vorzug (a) gibt Thomas wiederum eine Wendung, die sich bei Aristoteles nicht findet. Er nennt die "Sitten und Gesetze" ein zweites Mal, stellt dabei aber die Reihenfolge um und erläutert ihren Inhalt: Wenn bei Privatbesitz "durch richtige Gesetze und Sitten angeordnet wird, daß die Bürger einander gegenseitig von ihren Gütern mitteilen", sei sowohl der Vorzug des Gemeinbesitzes erreicht wie der des Privatbesitzes, der in der eigenen Verfügung über das Gut (*proprietas domini*) liege. Den zweifachen Vorzug selbst erläutert Thomas in engem Anschluß an Aristoteles: Wenn jeder das Seinige besorgt, gibt es keinen Kompetenzstreit. Zudem wird ein jeder effektiver, weil für das Eigene, tätig sein. Die den Gebrauch regelnde Tugend hingegen erläutert Thomas wieder näher: die Bürger werden gegeneinander freigebig und wohlthätig sein. Abschließend gibt er der gesamten Aussage noch einmal eine besondere, von Aristoteles abweichende Wendung: "Daher ist es offensichtlich, daß es viel besser ist,

wenn der Besitz in privaten Händen ist, was die Verfügungsgewalt (*dominium*) angeht, aber in einem gewissen Sinne gemeinsam durch den Gebrauch wird"¹¹.

Den zweiten und dritten Vorzug referiert Thomas ohne besondere Akzentverschiebung: (b) die unbeschreibliche Lust an etwas Eigenem - und damit die Gelegenheit zu der natürlichen, nicht zur Eigenliebe verkehrten Selbstliebe - wie auch (c) die Freude am Schenken, an der Gastfreundschaft usw. wird dem einzelnen bei Gemeinbesitz genommen.

III. Auch im *Abschluß* der "lectio" hält sich Thomas eng an den Text. Auf die frühere Argumentation gegen die Frauengemeinschaft bezieht sich die Bemängelung des Ausfalls einer Gelegenheit, sich in der Tugend der Selbstzucht (*σωφροσύνη*, *temperantia* - nämlich gegenüber den Ehefrauen anderer) zu üben. Die Tugend der Freigebigkeit (*ελευθεριότης*, *liberalitas*) habe bei Gemeinbesitz keinen Platz. Die Gesetzgebung des Sokrates erscheine zwar ideal, weil man von der Unmenge der bei der gegenwärtigen Einrichtung des Privatbesitzes anfallenden Rechtsstreitigkeiten, Verleumdungen, Schmeicheleien bei Reichen usf. ausgehe, die doch nur der Schlechtigkeit der Menschen zuzuschreiben seien. Bei Gemeinbesitz aber komme noch viel mehr Streit vor, was wegen der nur wenigen Beispiele, die es dafür gebe, bloß nicht genügend auffalle.

Eine *zweite*, sicherlich nicht minder einflußreiche *Quelle* für die thomatische Lehre über das Eigentum läßt sich nicht so exakt bestimmen wie der Einfluß durch Aristoteles. Ganz allgemein kann man sie durch die Feststellung umreißen, daß Thomas sich gegen den hartnäckigen Widerstand seiner Familie zum Leben in einer Gemeinschaft entschieden hatte, die prinzipiell auf Eigentum verzichtete.

Die prinzipielle philosophische Position des Aquinaten im Hinblick auf das Verhältnis von "Eigentum" und "Gemeinschaftlichkeit", vor aller konkreten Anwendung im politischen Bereich, wird vielleicht am besten in einem streng theologischen Kontext der *Summa* deutlich. Auf einen Einwand gegen die Möglichkeit einer Hierarchie von Engeln, der sich die bei dem Lombarden zu findende Lehrmeinung zunutze macht: "bei den Engeln sind alle geistigen Gaben gemeinsam, weil dort nichts privat besessen wird"¹², antwortet Thomas, das sei zwar richtig, dennoch besitze jemand

etwas in einem vollkommeneren Maße, der es mitteilen kann, als einer, der dies nicht vermag¹³. Die Befähigung, etwas zu besitzen, ist also mit der, etwas zu kommunizieren, als prinzipiell identisch anzusehen. Den Hintergrund dieser Theorie bilden sicher konkrete Erfahrungen aus dem Lehrbereich und nicht zuletzt das Bedenken des tiefen Ineinander von Eigentum und Gemeinschaft in der Trinität.

Wie vermag Thomas diese beiden so verschiedenen Perspektiven - des Aristoteles' Zurückweisung eines platonischen Kommunismus und die christliche Theologie von Besitz und Kommunikation - in der konkreten ethisch-politischen Frage nach dem Recht auf Privateigentum zusammenzubringen?

III

Seiner eigenen Antwort auf die zentrale Frage nach der Erlaubtheit von Privatbesitz (*propria possessio*)¹⁴ stellt Thomas ein paraphrasiertes Augustinus-Zitat voran¹⁵, wodurch zunächst die für seine Ordensgemeinschaft bestimmende Perspektive deutlich wird. Es ist gegen jene gerichtet, die Privatbesitz grundsätzlich verwerfen: "Jene sind deswegen Häretiker, weil sie, sich von der Kirche trennend, glauben, daß diejenigen keine Hoffnung haben dürfen, die sich der Dinge bedienen, derer sie selbst entbehren"¹⁶. Derselben Perspektive wird man es aber auch zuschreiben dürfen, wenn hier nichts mehr von der "unbeschreiblichen Lust am Eigenen" und der Tugend der Freigebigkeit erwähnt wird, die Aristoteles zur Begründung des Rechts auf Eigentum anführt. Mag jene Selbstliebe, mag diese Tugend auch nicht in sich verwerflich sein - sie müssen doch dem, der sein Leben nach dem freiwilligen Verzicht auf Besitz ausgerichtet hat, als recht schwaches Fundament zur Begründung eines allgemeinen Rechts auf Privateigentum erscheinen.

Die Argumentation des Aquinaten selbst basiert auf der Unterscheidung der freien Verfügung (*dominium*) im Hinblick auf *äußere Dinge überhaupt* (im ersten Artikel von Quästio 66) und der Verwaltungs- und Verteilungsgewalt (*potestas procurandi et dispensandi*) sowie des Gebrauchs (*usus*) als notwendiger Korrelata mit Rücksicht auf den *privaten Besitz* solcher Dinge (im zweiten Artikel von Quästio 66).

Die freie Verfügung des Menschen über die Welt der Dinge ist nach Thomas ohne jeden Zweifel ein Naturrecht. Zu ihrer Begründung beruft er sich zum einen auf das göttliche Gebot bei der Erschaffung des Menschen, er solle über die übrige Kreatur herrschen (Gen 1, 26), zum anderen auf das erste Buch der *Politik* des Aristoteles¹⁷. Die Frage nach dem Recht des Menschen auf Privatbesitz hingegen scheint von vornherein dem Naturrecht zu widersprechen, demzufolge "alles gemeinsam ist"¹⁸. Die Antwort des Aquinaten auf diesen ersten Einwand steckt den allgemeinen Rahmen für die Diskussion des Themas ab: Naturrechtlich ist nichts über eine Einteilung von Besitztum festgelegt. Diese ist vielmehr der Weiterbestimmung des Naturrechts durch das positive (menschliche) Gesetz anheimgestellt¹⁹.

Welche Kriterien wendet Thomas zur Beantwortung der Frage nach einem möglichen positiven Recht auf Privatbesitz an? Alle drei von ihm angeführten Argumente sind dem oben besprochenen Text des Aristoteles entnommen: (1.) Der Mensch arbeitet fleißiger, wenn es um seine eigene Sache geht. (2.) Es gibt weniger Konfusion, wenn jeder sein klar umgrenztes Tätigkeitsfeld hat. (3.) Bei gemeinsamem Besitz gibt es mehr Streit als bei Privatbesitz.

Diese Argumente stehen nun allerdings ein wenig verloren da. Bei Aristoteles sind sie dem Gesamtbild des sittlich tüchtigen Mannes ein- bzw. untergeordnet, der, als zufriedener Vorstand eines Hauses mit ansehnlicher Dienerschaft, sich seines Besitzes und seiner Freigebigkeit gegenüber Gastfreunden freut. Gerade diese *ἐλευθεριότης*, diese *liberalitas* ist es ja, die in der Nikomachischen Ethik die spezifisch aristotelischen Tugenden des gesellschaftsfähigen Mannes einleitet²⁰. Thomas verkürzt die aristotelische Perspektive oder hat sie zum Teil bereits ganz verlassen. Es erhebt sich daher die Frage, ob man bei ihm nicht von einem grundsätzlich neuen Gesamtbild sprechen muß. Die drei genannten Argumente sind zwar dem Kriterium unterstellt, daß der Mensch nur wegen der rechten Verwaltung und Verteilung der Dinge Eigentum haben darf, und dies ebenfalls nur in dem Ausmaß, als er den Gebrauch der Dinge allen verfügbar macht²¹. Vor allem mit dem ersten Argument ist dies begrifflich aber nicht gut in Einklang zu bringen. Wenn der Mensch nur fleißiger arbeitet, wenn es um seine eigene Sache geht: wird er dann nicht auch die Arbeit scheuen ("laborem fugiens"), wenn ihr einziges Ziel in der Verfügbarmachung der Dinge für al-

le liegt?

Man wird die *responsio* auf dem Hintergrund des zweiten Einwandes und der Antwort des Aquinaten darauf lesen dürfen, wo er sich eines Bildes des Basilius²² bedient: Auf den Einwand: "Die Reichen, die das Gemeingut, von dem sie Besitz ergriffen haben, als ihr Eigentum ansehen, sind wie jemand, der zuerst im Theater ankommt und die anderen am Eintritt hindert, sich auf diese Weise also etwas aneignet, was zum gemeinsamen Gebrauch bestimmt ist", antwortet Thomas: "Jener, der - zuerst im Theater angelangt - den anderen den Weg bereitet, würde nicht ungerecht handeln ...". Man erkennt leicht, daß hier der Rahmen des Bildes ebensowenig gewahrt ist, wie die Argumentation in der *responsio* zu einem geschlossenen Gedanken führt. Dennoch scheint die Intention des Aquinaten, die genau dem oben skizzierten, aus der Theologie gewonnenen Horizont entspricht, hinreichend deutlich: Privatbesitz dient der besseren Nutzung der Dinge für die Allgemeinheit und ist im Maße dieser Kommunikabilität gerechtfertigt.

Zwei mögliche Konklusionen legen sich am Ende unserer Erörterungen nahe. Entweder hat Thomas die philosophische Inkonsistenz seiner Argumentation übersehen, oder aber er war sich über die Methode der Politik im Unterschied zum systematischen Vorgehen der Philosophie im klaren: D.h., er hat gesehen, daß das Eigeninteresse des Menschen sich zwar nur schwer mit dem philosophisch besten Entwurf einer Individuum und Gemeinschaft harmonisch versöhnenden Gesellschaft auf einen Nenner bringen läßt, daß es aber doch vorläufig das bessere Mittel zur Vermeidung größeren Übels und zur Erreichung des relativ besten Gemeinguts gewährleistet.

* Es macht Freude, mit Matthias Kohn über die verschiedensten Gebiete in Kunst, Philosophie und Theologie zu diskutieren. Wenn ich zur Feier seines sechzigsten Geburtstages einen kleinen Beitrag zum mittelalterlichen Verständnis verantwortlicher Freiheit wähle, dann tue ich dies zugleich im Gedenken an einen in diesem Jahr verstorbenen gemeinsamen Freund und Kollegen, Martin Richenhagen, mit dem zusammen Matthias Kohn so manche Lehrveranstaltung über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter durchgeführt hat.

ANMERKUNGEN

- 1) Zur *Literatur* vgl. G. Perez, *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud divum Thomam Aquinatem*, Avila 1924; A. Horvath, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929; A. Rohner, "Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquino", in: *DTh* 8 (1930) 60-81; O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquino*, München 1930; R. Linhardt, *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquino*, Freiburg i. Br. 1932; R. Brunet, "La propriete privee chez Saint Thomas", in: *NRTh* 61 (1934) 1022-1041; F. Wieacker, *Wandlungen der Eigentumsverfassung*, Hamburg 1935; M. Kleckow, *Die Rechtfertigung des Eigentums und der Eigentumsbegriff nach christlich-mittelalterlicher Auffassung unter besonderer Berücksichtigung der Rechts- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin*, Breslau 1939; W.J. McDonald, *The Social Value of Property According to St. Thomas Aquinas*, Washington D.C., 1939 (Lit.!); K. Farner, "Prinzipielles über den Eigentumsbegriff bei Thomas von Aquin", in: *Mensch und Gesellschaft*, Bd. 12, hg. v. K. Farner, Bern 1947, 97-101; A.F. Utz, "Aushöhlung oder Dynamik des Eigentumsbegriffes?", in: *DTh* 25 (1947) 243-254; A. Parel, "The Thomistic Theory of Property, Regime, and the Good Life", in: *Calgary Aquinas Studies*, hg. v. A. Parel, Toronto 1978, 77- 104.
- 2) Thomas bezieht hier Stellung für die durch eine Anarchie bedrohte monarchische Herrschaftsform. Dazu M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, übers. u. bearb. v. Otto M. Pesch, Heidelberg 1960 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Ergbd. 2), 378-380.
- 3) Vgl. S.th.I, q.2, prol.
- 4) S.th.I-II, prol.
- 5) *βοηθία-λογιστικόν, ἀνδρεία-λυμοειδές, βωφροβύνη-ἐπιθυμητικόν*: vgl. Platon, *Pol.* IV, 6-16. Thomas beruft sich in S.th.I-II, q.61, a.2, sed ca. für die Vierzahl auf Gregor den Großen. Für die Einteilung gibt er keine Quelle an.
- 6) Vgl. *Pol.* IV, 17.
- 7) *Pol.* 1262b37 - 1263b29.
- 8) In der Marietti-Ausgabe von 1951 wird, auf Grabmann und Walz fußend, *In Politicorum* auf 1272, *Summa theologiae* II-II auf 1271/72 datiert, XXVI.
- 9) Vgl. S.th.I, q.98, a.1, ad 3.
- 10) Wie bei Aristoteles wechselt die Argumentation von "Besitz" allgemein zu "Grundbesitz" und dann wieder zu "Besitz" im allgemeinen.
- 11) "Manifestum igitur, quod melius esset quidem proprias possessiones, usu autem facere communes" (Aristoteles). "Unde manifestum est quod multo mellus est quod sint propriae possessiones *secundum dominium*, sed quod fiant communes aliquo modo quantum ad usum" (Thomas).
- 12) *Sent.* 2 d.9.
- 13) Vgl. S.th.I, q.108, a.2, ad 2.

- 14) Vgl. S.th.II-II, q.66, a.2.
- 15) Vgl. De haeres. §40.
- 16) S.th.II-II, q.66, a.2, sed ca.
- 17) Auf das "dominium" hin hatte Thomas ja auch die oben zitierte Stelle des Aristoteles über den Privatbesitz ausgelegt.
- 18) Vgl. S.th.II-II, q.66, a.2, obi.1.
- 19) Ebd. ad 1: "secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra (q.57, a.2-3) dictum est". - Diese Stelle ist nicht ganz mit S.th.II-II, q.57, a3, corp. in Einklang zu bringen, worauf Thomas hier verweist: "ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. ... Uno modo, secundum absolutam sui considerationem (Mann zu Frau wegen Kinder). ... Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur: puta proprietates 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.*" - W.J. McDonald, *The Social Value of Property according to St. Thomas Aquinas*, Washington D.C. 1939, 86f., will (mit anderen) hier das Recht auf Privateigentum auf das Völkerrecht zurückgeführt sehen (vgl. die Fortsetzung der *responsio*), was die Schwierigkeit aber nicht behebt.
- 20) Im Buch IV, das zwischen die Besprechung der von Plato her bekannten Kardinaltugenden *ἀνδρεία*-fortitudo, *σωφροσύνη*-temperantia (III, 10-15) und *δικαιοσύνη*-iustitia (V) eingeschoben scheint. Von demselben Gesamtbild her ist wohl auch nur zu verstehen, warum Aristoteles schließlich in Buch VIII und Buch IX noch einmal der *iustitia* zugehörige Themen im Zusammenhang der Diskussion der verschiedenen Formen der Freundschaft (*φιλία*) aufgreift. Thomas behandelt sowohl die *amicitia* wie die *liberalitas* unter dem Gesamtthema *iustitia* (S.th.II-II, q.114, 117).
- 21) "Et quantum ad (usum) non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitates aliorum" (q.66, a.2, corp.).
- 22) Homil. 6, In Lc 12, 18: *MG* 31, 276, nt. 1.